عین الہدایہ

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم فتاوی عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

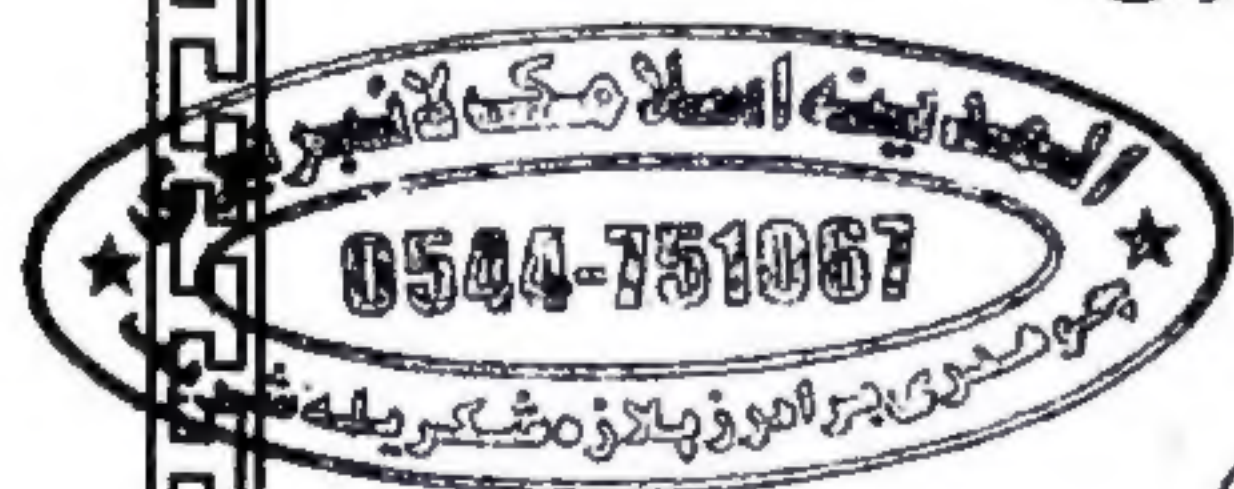
اقراء سنٹر اردو بازار لاہور

عین الہدایہ چہارم

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر۔ غزنی سٹریٹ۔ اردو بازار۔ لاہور

نام کتاب ——— عین الہدایہ

باہتمام ——— مقبول الرحمان

ناشر ——— مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

مطبع ——— گنج شکر پریس

طبع اوّل ——— جنوری سنہ ۱۹۹۲ء

فہرست عین الہدایہ جلد چہارم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہ سیدنا محمد وآلہ وصحبہ و جمیع الانبیاء والمرسلین وجمیع عباد اللہ الصالحین اجمعین۔
امابعد یہ جلد چہارم کتاب مستطاب ھدایہ کا ترجمہ مسمیٰ "بعین الھدایہ" ہے۔

حسبی اللہ ونعم الوکیل نعم المولیٰ ونعم النصیر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب الشفعہ

یہ کتاب شفعہ کے بیان میں ہے

الشفعۃ مشتقۃ من الشفع وھو الضم، شفعہ مشتق از شفع ہے اور وہ ضم ہے، ف یعنی ملانا۔ جیسے فارسی میں جفت کرنا خلاف طاق کے۔ اور شرع میں ملک عقار کو ملانا، سمیت بھا لما فیھا من ضم المشتراۃ الی عقار الشفیع اس معنی شرعی کا نام شفعہ اس لیے رکھا گیا کہ اس میں بھی خریدی ہوئی چیز کو شفیع کے عقار میں ملانا ہوتا ہے۔
ف یعنی شفیع اس عقار کو جو اس کے دار کے پہلو میں یا متصل بیچا گیا بذریعہ اپنے دار کے بوجہ حق شفعہ کے اپنے عقار میں لاسکتا ہے، پھر شفعہ کے مراتب ہیں خلیط عین، پھر خلیط حق، پھر جوار، حتیٰ کہ اگر جمع ہوں تو ہر ایک کو اسی ترتیب سے حق شفعہ حاصل ہوگا، "قال الشفعۃ واجبۃ للخلیط فی نفس المبیع، قدوری نے لکھا کہ شفعہ واجب ہوتا ہے ایسے خلیط کے لیے جس کو نفس مبیع میں شرکت ہے، ف مثلاً جو دار فروخت ہوا اگر وہ دو شریکوں میں مشترک ہو اور شریک نے اس کو غیر کے ہاتھ فروخت کیا تو شریک مبیع کے واسطے اولاً حق شفعہ واجب ہوگا، اگر اس نے نہ لیا تو اس کا شفعہ گیا۔ اور اس کے دار کے حقوق میں بھی بعضے لوگ شریک ہیں۔ مثلاً کبھی یہ دار بٹوارہ کیا گیا تھا اور سب نے اپنا حصہ الگ کر لیا تھا، مگر راستہ میں سب کی شرکت باقی ہے اور نفس مبیع میں شرکت نہیں ہے، ثم للخلیط فی حق المبیع کالشرب والطریق، پھر ایسے خلیط کے لیے جس کو حق مبیع میں شرکت ہے جیسے شراب و راستہ ف یعنی خاص راستہ یا شراب میں شرکت ہے پس جب خلیط نفس مبیع نے حق شفعہ چھوڑا اور خلیط حق مبیع میں موجود ہے تو اس کے واسطے حق شفعہ پہنچا، پھر اگر اس نے بھی شفعہ دے دیا، حالانکہ بدون شرکت کے حق جوار والا موجود ہے ثم للجار پھر جوار والے کے لیے شفعہ واجب ہوتا ہے۔ ف، جار پڑوسی اور مراد وہ پڑوسی جو ملاصق ہو یعنی ملا ہوا ہو، مگر دروازہ اسی کوچہ میں ہو، أفاد ھذا اللفظ

ثبوت حق الشفعۃ لکل واحد من ھٰؤلاء وافاد الترتیب - اس کلام نے دو فائدے ظاہر کیئے، اوّل یہ کہ ان تینوں میں سے ہر ایک کو حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، اور دوم یہ کہ ترتیب سے حاصل ہوتا ہے۔

ف - اول خلیط مبیع، پھر خلیط حق، پھر جار ملاصق، اور اسی ترتیب سے ہر ایک کے لیے وجوب ہوتا ہے پس ثبوت کی دلیل چاہیے اور ترتیب کی دلیل چاہیے اما الثبوت فلقولہ علیہ السلام الشفعۃ لشریک لم یقاسم، پس ثبوت شفعہ کے دلائل اوّل سے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ شفعہ ایسے شریک کے لیے ہے جس نے بٹوارہ نہیں کیا، ف جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ہر شرکت صحن یا دیوار میں ثابت ہے، حتیٰ کہ صحیح نہیں کہ وہ فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک پر پیش کرے پس وہ لے یا چھوڑ دے، پس اس کا شریک اس کے خریدنے کا زیادہ حقدار ہے یہاں تک کہ اس کو اعلام کرے، رواہ مسلم۔

اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا شفعہ کا ہر شرکت میں جو بٹوارہ نہیں ہوئی، صحن ہو یا دیوار ہو کہ لائق نہیں کہ اس کو فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک کو آگاہ کرے پس وہ چاہے لے یا چھوڑ دے، پس جب اس کو فروخت کیا اور شریک کو آگاہ نہ کیا تو شریک اس کا زیادہ حقدار ہے رواہ مسلم۔

یعنی شریک اس کو بغیر رضامندی کے شفعہ میں لے سکتا ہے۔ ولقولہ علیہ السلام جار الدار احق بالدار والارض ینتظر لہ وان کان غائبا اذا کان طریقہما واحدا۔ اور دوم بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ دار کا پڑوسی دار کا زیادہ حقدار ہے اور زمین کا زیادہ حقدار ہے اس کا انتظار کیا جائے گا اگرچہ وہ غائب ہو یعنی سفر میں ہو جب کہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو۔ ف - یہ دو حدیثیں ہیں۔ اوّل یہ کہ سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دار کا پڑوسی دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد وابن جریر الطبری وابن ابی شیبہ) اور ایک روایت میں ہے کہ دار کا پڑوسی شفعہ دار کا زیادہ حقدار ہے۔ اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ (رواہ النسائی وابن حبان عن انسؓ) عمرو بن الشرید نے اپنے باپ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک مرد نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری زمین ایسی ہے کہ اس میں کسی کی شرکت وحصہ نہیں سوائے جوار کے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار اپنے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے (رواہ النسائی وابن ماجہ والبزار)۔ اور عیسیٰ بن یونس بن ابی اسحٰق نے حدیث قتادہ عن انسؓ کو اور حدیث قتادہ عن الحسن عن سمرہؓ کو جمع کر دیا۔ ابن القطان نے کہا کہ عیسیٰ بن یونس ثقہ ہے پس اس کی تصحیح واجب ہے لہٰذا اسی طرح اسناد کے ساتھ قاسم بن اصبغ نے روایت کیا ہے۔ شرید بن سوید الثقفی نے مرفوع روایت کی کہ دار کا پڑوسی بہ نسبت دوسرے کے اس دار کا زیادہ حقدار ہے، رواہ احمد، پس معلوم ہوا کہ خلیط پھر راستہ کا خلیط پھر پڑوسی ہے اگرچہ صریح ترتیب کی دلیل آئی ہے اور حدیث دوم کو عبدالملک بن ابی سلیمان نے عطا بن ابی رباح سے، جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے اس کے واسطے انتظار کیا جاوے اگرچہ غائب ہو جبکہ دونوں کا راستہ واحد ہو، رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ، ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور عبدالملک راوی اہلِ حدیث کے نزدیک ثقہ مامون ہے مجھے نہیں معلوم کہ اس میں کسی نے کلام کیا ہو سوائے شعبہؒ کے کہ شعبہ نے اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہے، صاحب الکمال نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ عبدالملک منجملہ حفاظ کے ہے اور سفیان ثوری نے کہا کہ وہ میزان ہے، احمد بن عبداللہ نے کہا کہ وہ ثقہ ثبت ہے، امام مسلمؒ نے صحیح میں اس سے حدیث لی، ترمذی کی توثیق اوپر گذری، ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا اور کہا کہ وہ اہلِ کوفہ کے بہتر لوگوں وحفاظ میں سے تھا، صاحب تنقیح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حدیث عبدالملک بن ابی سلیمان کی حدیث صحیح ہے اور اس کے درمیان اور مشہور حدیث جابرؓ میں کچھ منافاۃ نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ جب پڑوسیوں میں کنواں وچھت وراستہ وغیرہ میں منافع کی شرکت ہو تو پڑوسی بسبب جوار کے

کے مستحق شفعہ بدلیل حدیث عبد الملک ہے، اور جب پڑوسیوں میں کسی منافع میں شرکت نہ ہو تو شفعہ نہیں بدلیل حدیث مشہور جابر رضی اللہ عنہ کے، کہ شفعہ ہر ایسی چیز میں ہے کہ بٹوارہ نہ ہوا ہو اور جب حدود واقع ہوگئے تو شفعہ نہیں ہے، اور کہا کہ شعبہؒ کا اس حدیث کی وجہ سے کلام کرنا کچھ چیز نہیں اس واسطے کہ شعبہ صرف حافظ حدیث تھا اور فقیہ جید نہیں تھا، کہ احادیث کو متفق کر سکتا، اور دوسروں نے شعبہ کی تبعیت میں کلام کیا ہے، حالانکہ بخاریؒ نے عبد الملک کی روایت سے استشہاد اور امام مسلمؒ نے اس سے حدیث روایت کی، م ع، **ولقولہ علیہ السلام الجار احق بسقبہ قیل یا رسول اللہ وما سقبہ قال شفعتہ**، اور سوم بدلیل قول حضرت م کہ پڑوسی اَحق بسقبہ ہے پس عرض کیا گیا کہ اس کا سقبہ کیا ہے فرمایا کہ شفعہ ہے، یعنی پڑوسی اپنے جوار کی شفعہ کا مستحق مقدم ہے، پس جب تک وہ لے تو مشتری نہیں پاوے گا اور سقبہ بمعنی نزدیکی و پڑوس ہے اور اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے، ع، **ویروی الجار احق بشفعتہ**، اور روایت کیا جاتا ہے کہ پڑوسی شفعہ کا زیادہ مستحق ہے، ف رواہ الترمذی واسحٰق وابن ابی شیبہ وابن ابی جریر وابن حبان وغیرہ، پس معلوم ہوا کہ شریک عین و شریک منفعت اور پڑوسی سب کے واسطے شفعہ حاصل ہے، یہی مذہب شریح وشعبی وابن سیرین وحکم وحماد وحسن وطاؤس وثوری وابوحنیفہ وابن ابی لیلیٰ وابن شبرمہ ہے اور شرح الوجیز شافعیہ میں ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے اسی پر فتویٰ دیا اور یہی اختیار ہے، اور استذکار ابن عبد البر میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے شریح کو شفعہ جوار کا حکم دیا۔ **وقال الشافعی رح لاشفعۃ بالجوار**۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ جوار کی وجہ سے شفعہ نہیں ہے، ف یہی قول مالک و احمد واوزاعی وابو ثور ہے اور یہ حضرت عمرؓ وعثمانؓ وعلی رضی اللہ عنہم سے روایت کیا جاتا ہے، **لقولہ علیہ السلام الشفعۃ فیما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ**، کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ایسے عقار میں ہے کہ تقسیم نہیں کیا گیا، پھر جب حدود بندھ گئے اور راستے پھیر دیئے گئے تو شفعہ نہیں ہے، ف رواہ البخاریؒ، اور ایک روایت میں **انما الشفعۃ فیما لم یقسم** الخ یعنی شفعہ کا انحصار ایسے ہی عقار میں ہے کہ مقسوم نہ ہوا۔ پس جنس شفعہ صرف غیر مقسوم میں منحصر ہوا۔ تو جوار وغیرہ خارج ہے، **ولان حق الشفعۃ معدول بہ عن سنن القیاس**، اور اس دلیل قیاسی سے کہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو روشن قیاس سے معدول ہے ف یعنی قیاس کی راہوں کو اس میں دخل نہیں ہے یعنی حق شفعہ خلاف قیاس ہے **لما فیہ من تملک المال علی الغیر من غیر رضاہ**، کیونکہ اس میں غیر کے مال پر بدون اس کی رضامندی کے ملکیت حاصل کرنا ہوتا ہے ف حتی کہ بائع نے رضامندی سے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا مگر شفیع نے جبراً اس کو شفعہ میں لے لیا، پس یہ خلاف قیاس ہے، تو جہاں شرع میں وارد ہوا اسی حد تک رہے گا، **وقد ورد الشرع فیما لم یقسم**، حالانکہ شرعی ورود ایسے عقار میں ہوا جو مقسوم نہیں ہوا ہے ف، تو جوار کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے، **وھذا لیس فی معناہ لان مؤنۃ القسمۃ تلزمہ فی الاصل دون الفرع**، اور یہ یعنی جوار وشرکت منافع وغیر قابل قسمت کچھ ایسی چیزیں نہیں جو عقار قابل قسمت کے معنی میں ہوں، یعنی غیر مقسوم کے معنی میں یہ چیزیں نہیں ہیں اس واسطے کہ بٹوارہ کی مشقت وخرچہ تو اصل میں لازم ہوگا نہ فرع میں۔ ف یعنی غیر مقسوم میں خرچہ بٹوارہ ہے اور مقسوم میں نہیں ہے، مراد یہ کہ حق شفعہ اس واسطے کہ بٹوارہ کے خرچہ سے بچاؤ ہو اس واسطے کہ شرکت میں بٹوارہ کا مطالبہ ہوگا اور اس سے بچاؤ جبھی ہو سکتا ہے کہ حصہ شریک خود لے لے اور جوار میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ بٹوارہ سابق سے موجود ہے، اسی طرح جو شخص کہ حقوق مبیع میں مانند راستہ وغیرہ کے شریک ہوا یا ایسی چیز میں شرکت ہو جو بٹوارہ کے قابل نہیں مانند نہر وغیرہ کے تو اس میں

بھی یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں، پس سوائے ایسے غیر مقسوم کے جو قابل قسمت ہے، باقی کہیں حق شفعہ نہ ہوگا، م، ع، پس دلیل شافعی ایک تو نص حدیث ہے اور دوم قیاس مانع ہے اور جواب یہ کہ نص کے مقابلہ میں جوار کے واسطے نص موجود ہے اور قیاس بھی شفعہ کو ظاہر کرتا ہے، چنانچہ فرمایا **ولنا ماروینا** اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر روایت کی **ف** یعنی **الجار احق بسقبه**، یعنی پڑوسی اپنے متصل عقار کے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے اور اوپر محقق ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس باب میں احادیث گزریں، اور زیادہ صریح یہ کہ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ میری زمین ہے کہ اس میں کسی کی شرکت نہیں اور نہ حصہ ہے سوائے جوار کے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار اپنے شفعہ کا احق ہے، الحدیث رواہ النسائی وابن ماجہ اور اس سے معلوم ہوا کہ قولہ علیہ السلام جار الدار احق بدار الجار والارض میں جار خواہ شریک ہو یا نہ ہو مستحق شفعہ ہے، جیسے حدیث میں عام ہے، خصوص جبکہ حدیث میں دار الجار کا احق فرمایا، کیونکہ اشارہ صریح ہے کہ دار الجار بغیر شرکت کے اس کی ملک ہے، تو ابن حبان کی یہ تخصیص ساقط ہوگئی، کہ جار سے خلیط مراد ہے کیونکہ یہ تخصیص خلاف دلالت نص ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا کہ جب حدود واقع اور راستے پھیرے جاویں تو شفعہ نہیں، اس سے دو معنی ہو سکتے ہیں، اول یہ کہ بعد بٹوارہ کے اس کو شفعہ شرکت حاصل نہیں ہے اور حدیث عبدالملک بن ابی سلیمان میں ثبوت ہے کہ جب راستہ وغیرہ منافع میں شرکت باقی ہو تو اس کو جوار سے بڑھ کر حق شفعہ ہے مگر خلیط سے کم تر ہے، دوم یہ کہ جب راستہ دوسرے کوچہ کی طرف ہو گیا تو حق شفعہ نہیں مثلاً ایک مکان کا دروازہ ایک کوچہ میں ہے پھر اس کے شرکاء نے بٹوارہ کیا تو دو شریکوں کا راستہ اسی کوچہ کی طرف رہا اور دو حصہ داروں کا دروازہ پشت کی طرف سے دوسرے کوچہ میں ہو گیا تو راستہ پھر گیا پس بلحاظ راستہ کے اتحاد کے پڑوسی حقدار ہے اور اس کے ہوتے ہوئے دوسرے حصہ دار جن کا راستہ پھر گیا ہے حق نہیں رکھتے، اور یہ جو امام شافعیؒ نے خیال فرمایا کہ شفعہ کا حق اس واسطے ہوتا ہے کہ خرچ بٹوارہ سے نجات ہو، یہ علت کامل نہیں ہے اور ضرر جوار اس سے بڑھ کر ہے، حتی کہ جب پڑوسی غیر قوم یا شریر و بدکار و موذی ہوتا ہے تو مجبوری سے گھر چھوڑنا پڑتا ہے، اور رہا یہ کلام کہ بعض روایات میں انما الشفعۃ الی آخرہ یعنی شفعہ تو غیر مقسوم میں منحصر ہے الخ پس اول تو یہ حصر کی روایت غیر مثبت ہے اور بر تقدیر صحت اس سے نفی نہیں ہو سکتی، کما قال تعالے انما انت منذر، یعنی اللہ تعالے نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت حصر فرمایا کہ تو فقط منذر ہے یعنی ڈر سنانے والا ہے، حالانکہ آپ مومنوں کے واسطے رحمت و بشارت سنانے والے بآیات کثیرہ ہیں، حالانکہ اعلی شفعہ اس میں منحصر ہے کہ شفیع کو حق شرکت عین حاصل ہو پھر اس کے بعد شریک منافع ہے پھر شریک جار ہے، پس ہمارے استنباط پر جملہ احادیث اپنی صریح و عموم پر ہیں اور کسی میں ہم نے خلاف ظاہر کے معنی نہیں بدلے، اور جب اس طرح توفیق بدون معارضہ ہے تو خواہ مخواہ معارضہ و تخصیص و تاویل کی کوئی وجہ نہیں ہے اور قیاس بھی ہمارے قول کو مساعد ہے۔ **لان ملکه متصل بملك الدخیل تابید وقرار**، اس واسطے کہ شفیع کی ملکیت تو خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہے باتصال تابید و قرار، **ف** یعنی ہمیشگی و برقراری کے طور پر متصل ہے اور کرایہ دار یا عاریت پر رہنے والے کی طرح نہیں ہے، **فیثبت له حق الشفعۃ عند وجود المعاوضۃ بالمال اعتبارا بمورد الشرع**، تو مالی معاوضہ پائے جانے کے وقت میں اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا، یعنی معاوضہ دے کر اپنی ملکیت میں ملانے کا حق حاصل ہوگا بقیاس مورد شرع کے **ف** یعنی شرع میں غیر مقسوم کا شفعہ وارد ہوا تو اتصال ملک ہے پس اسی پر قیاس کر کے جوار میں بھی

اسی طرح ملک متصل ہے تو اس کو بھی حق شفعہ حاصل ہوگا، کچھ اس وجہ سے نہیں کہ بٹوارہ کا ضرر اٹھانا نہ پڑے، بلکہ هذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سببا فيه لدفع ضرر الجوار اذ هو مادة المضار على ما عرف، یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ایسی صفت پر اتصال ہونا یہی مورد شرع میں جوار کا ضرر دور کرنے کا سبب ہوگیا، یعنی سبب حق شفعہ ہوگیا، اس واسطے کہ یہی مضرتوں کا مادہ ہے، جیسا کہ برتاؤ سے معلوم ہوا،

ف، خلاصہ یہ کہ ہم نے مورد شرع میں جبکہ عقار غیر مقسوم ہوتا ہے شفعہ کے حق سے شفیع کو ملا لینے کا ملا تو وہ اسی وجہ سے کہ دائمی لڈانڈا ملا ہوا ہونے سے پڑوس کا ضرر شدید پھیلتا ہے، پس مورد شرع میں خلاف قیاس نہیں ہے اور یہی سبب ایسی صورت میں موجود ہے کہ جب جوار سے ملک متصل ہو تو جار کو ضرر پہنچے گا پس اس کے واسطے بھی سبب مذکور موجود ہے۔ پس یہاں دو ہی صورتیں دفع ضرر کی ہیں، یا تو مشتری نے جیسے یہ خریدا ویسے ہی جار کا مکان بھی لے لے یا یہ ہو کہ جار کو حق حاصل ہو کر وہ خریدے ہوئے قطعہ کو لے لے لیکن مشتری تو اب دخیل ہوا ہے اور شفیع پہلے سے اصیل ہے، وقطع هذه المادة بتملك الاصيل اولى، اور یہ مادہ ضرر قطع کرنا اصیل یعنی شفیع کو تملک کا حق دینے کے ذریعہ سے اولیٰ ہے ف یعنی مشتری و شفیع جار دونوں میں سے ایک کو شرعاً یہ حق ملنا چاہیے کہ وہ بغیر رضامندی غیر کے ملک حاصل کرلے تاکہ مادہ ضرر دور ہو، پھر ہم نے دیکھا کہ شرع نے اصیل کو ترجیح دی، کیونکہ وہ پہلے سے متصل عقار کا مالک موجود ہے اور مشتری ابھی دخیل ہوا ہے تو اصیل ہی کو یہ استحقاق ہونا اولیٰ ہے، لان الضرر فی حقه بازعاجه عن خطة آبائه اقوى، اس واسطے کہ اصیل کے حق میں ضرر زیادہ قوی اس وجہ سے ہوا جاتا ہے کہ وہ اپنے باپ دادا کے خطہ سے پریشان کرکے اٹھایا جاتا ہے۔

ف برخلاف مشتری کے کہ اس کی یہاں کوئی ملک نہیں ہے، پس اگر مشتری کو یہ استحقاق ہو کہ جیسے اس نے یہ مکان خریدا ہے اسی طرح اس کو اختیار ہو کہ خواہ مخواہ وہ جار کا مکان بھی بغیر اس کی رضامندی کے اپنی ملک میں لاوے تاکہ ضرر و فساد دور ہو تو جار کے حق میں یہ ضرر مزید ہوا کہ وہ اپنے باپ دادا کی جائے سکونت سے آوارہ کیا گیا، اور یہ ظلم ہے، لہٰذا شرع نے اس سے ضرر دور کرکے یہ حکم دیا کہ اصل مختار ہے کہ چاہے مبیعہ کو مشتری سے بحق شفعہ لے لے تاکہ اس کو جوار کا ضرر اٹھانے سے امن ہو، بالجملہ حق شفعہ میں قوی علت یہ ہے کہ اجنبی پڑوسی کی شرارت سے امن ہو اور یہی وجہ ہے نہ وہ کہ جو امام شافعیؒ نے خیال فرمائی کہ مکان کے حصہ دار کو شفعہ اس وجہ سے ملا کہ اگر شفعہ نہ ہو تو اس کو بٹوارہ کی مشقت اٹھانا پڑے، پس حق شفعہ دیا گیا کہ وہ اس سے چھوٹ جاوے، یہ علت ٹھیک نہیں ہے کیونکہ شریک اگر خود بٹوارہ کا قصد کرے تو بالاجماع بٹوارہ کردیا جاتا ہے، بلکہ اگر شریک نے اپنے حصہ میں سے نصف فروخت کیا اور خلیط نے شفعہ میں لیا پھر بٹوارہ چاہا تو بٹوارہ کردیا جائے گا، پس بٹوارہ کوئی جدید ضرر نہیں اور نہ دائمی ہے، وضرر القسمة مشروع لا يصلح علة لتحقيق ضرر غيره اور بٹوارہ کا ضرر اٹھانا مشروع ہے وہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے واسطے علت نہیں ہوسکتا۔

ف، یعنی شفعہ تو مشتری وغیرہ کے بغیر رضامندی کے شفیع کو دلایا جاتا ہے پس اگر اس وجہ سے ہوتا کہ شفیع کو بٹوارہ کی مشقت اٹھانا ہوگی تو یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کی وجہ سے شفیع کا اس قدر لحاظ ہو کہ وہ جبراً حاصل کرسکتا ہے اگرچہ مشتری یا بائع رضامند نہ ہوں اور اگرچہ ان کا ضرر متصور ہو، کیونکہ شرع نے خود شرکا کی درخواست پر بٹوارہ کا حکم دے دیا ہے اور بٹوارہ خود مشروع ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ شفعہ کی علت تو یہ ہے کہ شفیع کی ملکیت جس عقار کے

کے ساتھ دائمی قرار کے ساتھ ملی ہے، تو اس ملے ہوئے ڈانڈے میں اس کو اختیار ہے کہ جب معاوضہ فروخت ہو تو معاوضہ مالی خود دے کر چاہے اپنی ملکیت میں ملالے تاکہ ضرر جوار اس سے دُور ہو، پس اگر ایک ہی عقار میں جو غیر مقسوم ہے، شریک نے فروخت کیا تو بدرجہ اولیٰ اس کو اختیار ہے کہ خود معاوضہ دے کر لے لے اگرچہ مشتری راضی نہ ہو اور یہ اقوی شفعہ ہے بہ نسبت اس کے کہ دوسرے کی شرکت صرف راستہ وغیرہ منافع میں ہے، پھر شفعہ اس کو جس کی شرکت خاص منافع راستہ وغیرہ میں ہے، کیونکہ اس کو ضرر جوار کے ساتھ خاص شرکت منافع میں ضرر ہے، پھر اگر یہ بھی نہ ہو تو جوار کا ضرر عام جو اصل علت ہے وہ موجود ہے، تو وہ حق شفعہ رکھتا ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اگر دروازہ پھرا ہو یا باوجود مکانات متصل ہونے کے ایک کا دروازہ کوچۂ فلاں میں ہو اور دوسرے کا دروازہ کوچۂ دیگر میں ہو تو ضرر جوار میں بہت کم احتمال ہے لہٰذا اسی کوچہ والے جار کو حق ہوگا، اور مشہور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں یہی معنی لینا اظہر و اقوی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

یہاں تک تو بیان ہوا کہ حق شفعہ حاصل ہو یا ایسے شریک کو ہوتا ہے جس کی شرکت نفس مبیع میں ہے اور ایسے شریک کو جس کی شرکت منافع مبیع میں ہے اور ایسے جار کو جس کی شرکت نہیں مگر جوار ہے، اور مصنفؒ نے بیان کیا تھا کہ ان میں سے ہر ایک کو اگرچہ شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے لیکن اگر سب اقسام جمع ہوں تو اوّل استحقاق شریک عین کو پھر شریک منافع کو پھر جار کو ہوتا ہے، پس ترتیب کی دلیل بیان ہونا چاہیے۔ اما الترتیب فلقوله علیه السلام الشریك احق من الخلیط والخلیط احق من الشفیع، رہی ترتیب تو اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ شریک بہ نسبت خلیط کے احق ہے اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے فالشریك فی نفس المبیع، پس شریک سے وہ مراد ہے جو عقار مبیع میں شرکت رکھتا ہو، والخلیط فی حقوق المبیع اور خلیط سے وہ مقصود ہے جو مبیع کے حقوق میں خلط رکھتا ہو ف، مثلاً راستہ خاص وحصہ آب وغیرہ میں شریک ہو، والشفیع هو الجار اور شفیع سے مقصود جار ف یعنی پڑوسی ہے، اور اس سے ظاہر ہوا کہ سلف میں جار پر شفیع کا اطلاق جاری تھا، لیکن واضح ہو کہ شیخ ابن ہمامؒ نے مانند شیخ زیلعی کے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور میں نے اس کو نہیں پایا اور ابن الجوزیؒ نے کہا کہ نہیں ملتی ہے اور معضل تخریجات یہ ہے کہ سعید بن منصور نے سنن میں کہا کہ حدثنا عبداللہ ابن مبارک عن ہشام بن مغیرۃ الثقفی قال قال الشعبیؒ قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم الشفیع اولیٰ من الجار والجار اولیٰ من الجنب، یعنی شعبیؒ تابعی ثقہ نے کہا کہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار سے شفیع اولیٰ ہے اور جنب سے جار اولیٰ ہے۔ تنقیح میں کہا کہ ہشام بن المغیرہ کی ابن معین نے توثیق کی اور ابوحاتم نے کہا کہ اس کی حدیث میں مضائقہ نہیں ہے، پس یہ مرسل صحیح ہے اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے لیکن شفیع سے مراد شریک عین و شریک منافع ہوگا، اور اس حدیث کو عبدالرزاق نے بھی مرسل روایت کیا ہے، اور ابن ابی شیبہ نے شعبی سے روایت کی کہ شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے اور شفیع بہ نسبت جار کے احق ہے اور جار بہ نسبت غیروں کے احق ہے۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن ایوب عن ابن سیرین عن شریحؒ قال الخلیط احق من الجار والجار احق من غیرہ، یعنی شریحؒ نے فرمایا کہ خلیط بہ نسبت جار کے احق ہے اور جار بہ نسبت اغیار کے احق ہے، اس قول میں خلیط سے شریک عین و شریک منافع دونوں شامل ہیں، ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی کہ شفعہ کے واسطے شریک احق ہے، یعنی سب سے مقدم حقدار شفعہ تو شریک ہے، پھر اگر شریک نہ ہو تو جار ہے اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے اور شفیع بہ نسبت غیروں کے احق ہے، ابو یوسفؒ نے اسی کے مثل قول کو شریح رحمہ اللہ سے روایت کیا، بالجملہ حدیث مرسل صح

ان آثار کے دلیل منقول ہے کہ تینوں اقسام شفیع میں باہم ترتیب ہے اور قیاس معقول بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولان الاتصال بالشرکۃ فی المبیع اقوی، اس واسطے کہ مبیع میں شرکت کا اتصال سب سے اقویٰ ہے لانہ فی کل جُزءٍ اس واسطے یہ اتصال تو ہر جزو میں ساری ہے ف۔ پس جس شفیع کو عین مبیع میں شرکت ہو، وہ شفعہ میں سب سے مقدم ہے، وبعدہ الاتصال فی الحقوق اور اس کے بعد اس مبیع کے حقوق میں اتصال واشتراک ہونا اقویٰ ہے، لانہ شرکۃ فی مرافق الملک، اس واسطے کہ حقوق میں اتصال ہونا اس ملک کے حصول منافع میں شرکت ہے ف اور ملک سے بڑا فائدہ یہ کہ اس کے منافع سے راحت حاصل ہو، پس اول میں تو سبب شفعہ کا عین ملک میں شرکت ہے اور یہ سب سے قوی ہے، پھر سبب اس عین کے منافع میں شرکت ہے۔ اور یہ سبب بدرجہ دوم ہے، والترجیح یتحقق بقوۃ السبب اور سبب قوی ہونے کے ساتھ ترجیح ثابت ہوتی ہے ف تو شرکت عین کو شرکت منافع پر ترجیح ہوئی، پس اول درجہ میں وہ شفیع ہے جس کی شرکت بعین ہو اور دوم درجہ پر وہ کہ جس کی شرکت منافع میں ہو، تولا محالہ جوار کے اتصال سے جو حق شفعہ ہے وہ سوم درجہ پر باقی رہا، ولان ضرر القسمۃ وان لم یصلح علۃً صلح مرجحًا، اور اس قیاس سے کہ ضرر شرکت اگرچہ علت شفعہ ہونے کے لائق نہیں لیکن ترجیح دینے کی علت ہونے کے لائق ہے ف یعنی ہم نے شریک عین و شریک منافع وجوار کو دیکھا تو جس صورت میں دار مبیعہ میں ایک شفیع بوجہ شرکت عین کے ہے اور دوم بوجہ شرکت منافع کے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ شریک عین کو ترجیح ہے، یعنی پہلے وہ شفعہ میں لے سکتا ہے اس واسطے کہ اگر شریک منافع کو تقدیم ہو تو شریک عین کو بٹوارہ کا نقصان اُٹھانا پڑے گا اور یہ نقصان اگرچہ شفعہ واجب ہونے کا سبب نہ ہوا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں لیکن اس لائق ہے کہ اس کی وجہ سے شریک عین کو شریک منافع پر ترجیح ہو سکتی ہے، پھر واضح ہو کہ یہاں استحقاق طلب میں سب مساوی ہیں لیکن شفعہ یکے بعد دیگرے بترتیب مل سکتا ہے، مثال یہ ہے کہ زید و بکر کے درمیان ایک دار مشترک ہے اور دار میں سے ایک منزل درمیان زید وخالد کے مشترک ہے جس کا دروازہ کوچہ غیر نافذہ ہے اور اس منزل کی پشت پر ایک شخص شعیب کا مکان ہے جس کا دروازہ دوسرے کوچہ میں ہے، پھر زید نے اس منزل میں سے حصہ فروخت کیا تو بکر کی بہ نسبت خالد اس کا احق ہے، پھر اگر اس نے شفعہ دے دیا تو بکر بہ نسبت شعیب کے احق ہے، پھر اگر اس نے شفعہ دے دیا تو شعیب مستحق ہے، کذا قیل وفیہ دغدغۃ اور شرط یہ ہے کہ ان سبھوں نے شفعہ کی درخواست اوّل ہی سے کی ہو، قال ولیس للشریک فی الطریق والشرب والجار شفعۃ مع الخلیط فی الرقبۃ لما ذکرنا انہ مقدم اور جو شخص کہ راستہ خاص یا زمین کی شرب یعنی پانی میں شریک ہو اور جو شخص جوار کا حق رکھتا ہو کسی کو رقبہ کے شریک کے ساتھ میں شفعہ نہیں ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ خلیط رقبہ مقدم ہوتا ہے ف پس شفعہ کا اوّل مستحق وہ ہے جس کو مبیع کے رقبہ میں شرکت ہے، فان سلم فالشفعۃ للشریک فی الطریق، پھر اگر شریک رقبہ نے شفعہ دے دیا تو استحقاق شفعہ اس شخص کے واسطے ہو گا جو راستہ خاص میں شریک ہے ف بشرطیکہ اس نے فروخت مبیع کے وقت شفعہ طلب کیا ہو، فان سلم اخذھا الجار لما بیّنا من الترتیب، پھر اگر شریک راہ نے بھی شفعہ دے دیا تو جار اس کو شفعہ میں لے سکتا ہے، کیونکہ ہم نے ان میں سے ترتیب بیان کر دی، والمراد بھذا الجار الملاصق وھو الذی علیٰ ظھر الدار المشفوعۃ و بابہ فی سکۃ اخری، اور اس جار سے مراد وہ جار ہے جو ملاصق ہو اور جار ملاصق وہ کہ جس کا مکان اسی دار

مشفوعہ کی پشت پر ملا ہو اور اس کا دروازہ دوسرے کوچہ میں ہو۔ ف بشرطیکہ اس نے دار مشفوعہ فروخت ہوتے کے وقت شفعہ طلب کیا ہو، پھر جو کچھ مذکور ہوا، یہی ظاہر الروایۃ ہے، وعن ابی یوسف ان مع وجود الشریک فی الرقبۃ لاشفعۃ لغیرہ سلم او استوفی لانہم محجوبون بہ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ شریک رقبہ موجود ہونے کے باوجود دوسرے کسی کو حق شفعہ نہیں ہے، خواہ وہ شفعہ دے دے یا لے لے اسواسطے کہ اس کی وجہ سے دیگر لوگ محجوب ہیں ف، اور جواب یہ کہ ان کا استحقاق موجود ہے لیکن خلیط رقبہ کو ترجیح ہونے سے مبیع مذکور اسی کو ملتی ہے، بخلاف میراث سے محجوب ہونے کے کہ بیٹا موجود ہوتے ہوئے پوتا مستحق نہیں ہوتا پس شاید کہ ابو یوسف رح کی مراد یہ ہو کہ لینا کسی کو نہیں پہنچتا۔ وجہ الظاہر ان السبب قد تقرر فی حق الکل، ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سبب شفعہ تو ان سب کے حق میں متقرر ہوا۔ ف یعنی شریک خلیط اور شریک منافع اور شریک جوار سب کے پاس سبب شفعہ موجود ہے، الا ان للشریک حق التقدم، مگراتنی بات ہے کہ شریک رقبہ کے واسطے ایک حق تقدم ہے ف، یعنی باوجود سبب کے اس کے واسطے ایک حق یہ کہ وہ ان سب سے مقدم ہو۔ فاذا سلم کان لمن یلیہ پھر جب اس نے شفعہ دے دیا تو حق تقدم اس شخص کو ہوگا جو اس کے متصل ہے ف یعنی شریک منافع کیونکہ اب وہی مقدم ہے۔ بمنزلۃ دین الصحۃ مع دین المرض بمنزلہ قرضۂ صحت مع قرضۂ مرض کے ہے ف یعنی جس مریض پر حالت صحت کے قرضے ہوں اور اس نے مرض الموت میں قرضہ لیا پھر مرا تو ترکہ میں قرضۂ صحت مقدم ہیں بعد اس کے قرضۂ مرض ادا کیے جاویں، حالانکہ دونوں قرضہ اس قابل ہیں کہ ادا کیے جاویں، اسی طرح استحقاق شفعہ ان سب کو حاصل ہے مگر خلیط رقبہ مقدم ہے، والشریک فی المبیع قد یکون فی بعض منہا، اور مبیع کا شریک کبھی تو اس دار مبیعہ میں سے بعض میں شریک ہوتا ہے کما فی منزل معین من الدار جیسے دار میں سے کسی منزل معین میں ف مثلاً ایک دار احاطہ میں چار منازل ہیں اور منازل میں بیوت ہیں پس اس دار کے مالک مثلاً زید کے ساتھ ایک خاص منزل و حویلی میں بکر کی شرکت ہے اور باقی میں شرکت نہیں ہے۔ او جدار معین منہا، یا اس مکان کی کسی دیوار معین میں شرکت ہوتی ہے ف یعنی دیوار مع زمین بنیاد کے، کیونکہ خالی عمارت دیوار سے شرکت نہیں ہوتی ہے بک، بالجملہ شریک کبھی کسی جزو قلیل معین میں شرکت رکھتا ہے، وھو مقدم علی الجار فی المنزل اور یہ شریک اس منزل کے جار سے مقدم ہے ف یعنی جس منزل میں اس کو شرکت حاصل ہے تو وہ اس منزل کے فروخت میں بہ نسبت جار کے حق شفعہ میں مقدم ہے اور اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔

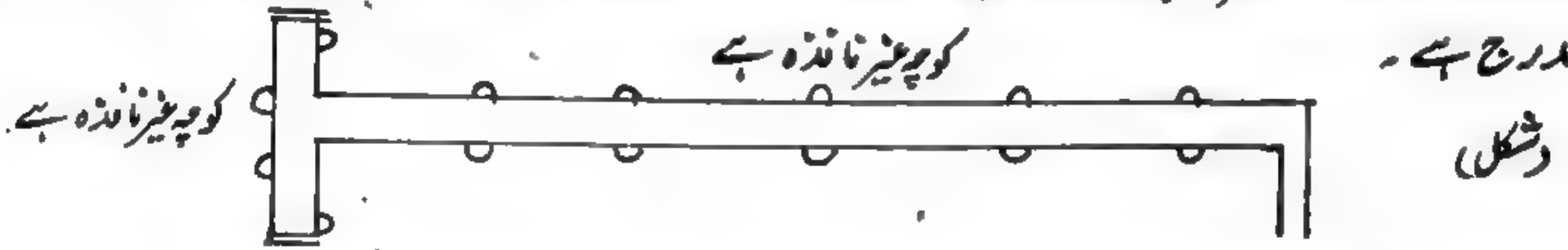
وکذا علی الجار فی بقیۃ الدار فی اصح الروایتین عن ابی یوسف، اور اسی طرح وہ جار پر بقیہ دار میں بھی امام ابو یوسفؒ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت پر مقدم ہے ف، یعنی منزل مشترکہ میں اس کا جار پر مقدم ہونا بلا خلاف ہے اور رہا یہ کہ سوائے اس منزل کے باقی دار میں جہاں اس کی شرکت نہیں ہے تو کیا وہ جار سے برابر ہے یا مقدم ہے اپس اس میں ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ برابر ہے اور یہ روایت ضعیف ہے اور دوم یہ کہ وہ جار پر مقدم ہے اور یہی اصح روایت ہے، لان اتصالہ اقوی والبقعۃ واحدۃ کیونکہ اس کا اتصال بہ نسبت جار کے زیادہ قوی ہے اور قطعہ واحدہ ہے۔ ف، کیونکہ کل دار ایک قطعہ ہے اور اسی قطعہ میں اس کو ایک خاص منزل میں شرکت ہے بخلاف جار کے کہ وہ اس منزل و دار میں سب سے علیحدہ مگر ملاصق ہے، تو بقیہ دار میں شریک منزل کا اتصال زیادہ قوی ٹھہرا، پس وہی مقدم ہے، پھر یہ معلوم ہو چکا کہ اگر شریک راہ وغیرہ ہو تو وہ بھی جار

پر مقدم ہوتا ہے، ثم لا بد ان یکون الطریق او الشرب خاصا حتی تستحق الشفعۃ بالشرکۃ فیہ پھر ضرور ہے کہ یہ راستہ یا شرب جس سے شرکت پیدا ہوئی ہے، یہ راستہ خاص یا شرب خاص ہو، حتیٰ کہ اس میں شرکت سے استحقاق شفعہ ہو ف، ورنہ عام راستہ و شرب سے خصوصیت نہیں ہو سکتی ہے فالطریق الخاص ان لا یکون نافذاً، پس خاص راستہ وہ ہوتا ہے کہ نافذ نہ ہو ف یعنی وہ راستہ اسی حد تک محدود ہو اور دوسری جانب کو پھوٹا ہوا عام گزرگاہ نہ ہو، والشرب الخاص ان یکون نھراً لا تجری فیہ السفن اور شرب خاص وہ ہوتا ہے کہ ایسی نہر ہو کہ جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں ف بلکہ مخصوص وہ زمینوں کو پانی دینے کے واسطے ہے پس جن لوگوں کی اراضی اس نہر سے سیراب ہوتی ہیں وہ اس شرب میں شریک ہیں، وما تجری فیہ فھو عام اور جس نہر میں کشتیاں جاری ہوتی ہوں وہ نہر عام ہے ف تو اس نے جس قوم کی اراضی کو پانی پہنچتا ہے وہ عام شرکت ہے وھٰذا عند ابی حنیفۃ ومحمد اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے، وعن ابی یوسف ان الخاص ان یکون نھرا یسقی منہ قراحان او ثلثۃ، اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ شرب خاص یہ کہ ایسی نہر ہو جس سے دو یا تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہو، وما زاد علیٰ ذالک فھو عام اور جو اس سے زیادہ ہو تو وہ شرب عام ہے ف یعنی انتہائے درجہ تین کھیت اس سے سینچے جاتے ہوں تو یہ شرب خاص میں شرکت ہے، اگر چار یا زیادہ سینچے جاویں تو یہ شرب عام ہے جس سے خصوصیت شرب میں شرکت کی نہیں کہ استحقاق شفعہ ہو۔

فان کانت سکۃ غیر نافذۃ ینشعب منھا سکۃ غیر نافذۃ وھی مستطیلۃ، پھر اگر ایک کوچہ غیر نافذہ ہو جس میں سے دوسرا کوچہ غیر نافذہ پھوٹا حالانکہ وہ مستطیلہ ہے ف یعنی مدوّر نہیں ہے، جس کی شکل ذیل میں مندرج ہے۔

کوچہ غیر نافذہ ہے

کوچہ غیر نافذہ ہے

(شکل)

پس عام راستہ سے متصل تو پہلا کوچہ مستطیلہ اعلیٰ ہے اور دوسرا کوچہ جو اس سے پھوٹا ہے وہ کوچہ اسفل غیر نافذہ ہے۔

فبیعت دار فی السفلیٰ، پھر کوچہ اسفل میں ایک دار فروخت کیا گیا ف تو اس کا شفعہ کیا اعلیٰ کوچہ والوں کے واسطے ہے یا اسفل کے لیے یا دونوں کے لیے ہے تو جواب دیا کہ فلاھلھا الشفعۃ دون اھل العلیا، تو اس دار مبیعہ کا شفعہ فقط خاصۃً اسی کوچہ اسفل والوں کے واسطے ہے اور کوچہ اعلیٰ والوں کے لیے نہیں ہے ف کیونکہ اعلیٰ والوں کا راستہ اسفل والوں کی طرف سے نہیں ہے، مگر اسفل والے اپنے کوچہ سے اعلیٰ کوچہ میں ہو کر عام راستہ پر جاتے ہیں، وان بیعت فی العلیا فلاھل السکتین، اور اگر کوچہ اعلیٰ میں کوئی دار فروخت کیا گیا تو اس کا حق شفعہ دونوں کوچہ والوں کے واسطے ہوگا، والمعنی ما ذکرنا فی کتاب ادب القاضی اور اس میں بھید وہ ہے جو ہم نے کتاب ادب القاضی میں بیان کیا ہے ف یعنی دروازہ پھوڑنے کے مسئلہ میں کہا کہ کوچہ اعلیٰ والوں کو کوچہ اسفل میں راہ چلنے کا حق نہیں حاصل ہے، عینی نے لکھا کہ اصل یہ ہے کہ دروازہ پھوڑنے کا حق اور شفعہ کا حق باہم متلازم ہیں، پس جس شخص کو جس کوچہ میں دروازہ پھوڑنے کا حق ہے تو اس کو یہاں شفعہ بھی حاصل ہے ورنہ نہیں اھ، پس جب کوچہ اعلیٰ والوں کو اس کوچہ اسفل میں دروازہ پھوڑنے کا حق اس وجہ سے نہیں کہ وہ ان کا راستہ نہیں ہے تو ان کو یہاں کی مبیعہ دار میں حق شفعہ بھی نہیں ہے، ولو کان نھر صغیر یاخذ منہ نھر اصغر منہ اور اگر کوئی نہر صغیر ہو کہ جس سے دوسری نہر اس سے

بھی چھوٹی نکلی ہے ف اور حاصل یہ کہ ایک چھوٹی نہر جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں، حتیٰ کہ اس سے جن کھیتوں واراضی کو پانی دیا جاتا ہے، یہ سب الاراضی اپنی شرب خاص میں شریک ہیں، پھر اس نہر صغیر سے دوسری نہر اس سے چھوٹی نکالی گئی جس سے دو تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہے، فهو على قياس الطريق فيما بيناه تو اس کا حکم بقیاس راستہ خاص ہے دریافت مذکورہ بالا ف یعنی حق شفعہ اراضی میں بقیاس کوچہ اعلیٰ واسفل کے حکم میں ہے، چنانچہ جن اراضی کو دوسری نہر اصغر سے پانی ملتا ہے اگر ان میں سے کوئی زمین فروخت کی گئی تو حق شفعہ صرف انہیں لوگوں کو ملے گا، جو اس نہر اصغر سے سینچتے ہیں اور نہر صغیر اول کے لوگوں کا حق نہ ہوگا، اور اگر نہر صغیر کی اراضی میں سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شفعہ میں نہر صغیر والے اور نہر اصغر والے سب شریک ہیں، قال ولا يكون الرجل بالجذوع على الحائط شفيع شركة، شیخ مصنف نے کہا کہ دیوار پر دھنیاں وشہتیر ہونے سے آدمی کچھ شرکت کا شفیع نہیں ہوجاتا۔ ف ملکہ اس کو بطور احسان کے یہ اجازت ملتی ہے، تو اس کو شفعہ شرکت حاصل نہیں ہوتا ہے، ولكنه شفيع جوار، ولیکن وہ شفیع جوار ہوتا ہے ف، جیسے مکان متصل ہونے سے بدوں جذوع کے بھی شفیع جوار ہوتا ہے لان العلة هي الشركة في العقار اس واسطے کہ شفعہ شرکت کی علت تو یہ ہے کہ عقار میں شرکت ہو، وبوضع الجذوع لا يصير شريكا في الدار الا انه جار ملازق، اور دھنیاں وبلیاں رکھی ہونے سے وہ دار کا شریک نہیں ہوجاتا لیکن وہ جار ملاصق ہے ف پس اس کو اپنے مرتبہ پر شفعہ جوار کا حق حاصل ہے، حتیٰ کہ اگر ایک شخص اس دار میں راستہ کا شریک ہو اور دوسرے کی دھنیاں اس کی دیوار پر ہوں، تو شریک راہ مقدم ہے، کیونکہ دھنیوں کی وجہ سے صرف جار ملازق سے زائد نہیں ہو سکتا ہے، یہ اس وقت کہ دیوار میں سے کچھ اس کی ملکیت نہ ہو اور اگر کہا جاوے کہ دھنیوں سے دلیل ملکیت ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ ظاہری حالت ہے اور شفعہ کے واسطے ملکیت بحجت منزدر ہے، قال والشريك في الخشبة تكون على حائط الدار جار لما بينا، اور دار کی دیوار پر لکڑیاں ہونے میں جو شریک ہو وہ جار ہے بدلیل مذکورہ بالا ف کہ شرکت عقار میں لازم ہے اور لکڑیوں سے وہ شریک الدار نہ ہوگا اور یہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں روایت کیا اور اس کی تاویل یہ کہ اس کو دیوار پر لکڑیاں رکھنے کا حق ہے بدوں ملکیت رقبہ کے، الکافی، پس شریک کا اطلاق بنظر ظاہر حق ہے، ورنہ وہ حق جوار رکھتا ہے قال واذا اجتمع الشفعاء فالشفعة بينهم على عدد رؤسهم ولا يعتبر باختلاف الاملاك اور جب چند شفیع مساوی درجہ کے جمع ہوئے تو شفعہ ان سب کے درمیان موافق شمار افراد کے مستحق ہوگا اور املاک کا اختلاف معتبر نہیں ہوگا، ف مثلاً ایک دار تین آدمیوں میں اس طرح مشترک ہے کہ ایک کا نصف ہے، فرض کرو کہ اس کا نام زید ہے اور دوم بکر کا تہائی ہے اور سوم خالد کا چھٹا ہے، پس کل دار کے بارہ حصہ مساوی میں سے زید کے چھ حصہ اور بکر کے چار حصے اور خالد کے دو حصہ ہیں، پس ان میں سے جس نے اپنا حصہ فروخت کیا تو باقی دونوں کو شفعہ میں بائع کے حصہ کا نصفا نصف ملے گا اور ملک کی کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہیں ہے وقال الشافعي هي على مقادير الانصباء لان الشفعة من مرافق الملك الا يرى انها لتكميل منفعته، اور شافعیؒ نے فرمایا کہ شفعہ مذکور بمقدار حصص حاصل ہوگا اس واسطے کہ شفعہ تو ملکیت کے مرافق میں سے ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ شفعہ تو ملک کی منفعت پوری کرنے کے لیے ہوتا ہے، ف، پس مثال مذکورہ میں اگر زید نے اپنا حصہ یعنی چھ سہام فروخت کیے اور باقیوں نے شفعہ طلب کیا تو بکر کو اس میں سے چار سہام اور خالد کو دو سہام ملیں گے بقدر ان کے تفاوت حصص کے اور اگر بکر نے فروخت کیا تو

زید کو تین سہام اور خالد کو ایک سہم ملے گا، علیٰ ہٰذا القیاس، کیونکہ شفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ملکیت کے فوائد مکمل ہوں تو ملکیت کی مقدار سے حق شفعہ ہوگا، فاشبه الربح والغلة والولد والثمر، تو حق شفعہ بھی مشابہ نفع و غلہ و فرزند و پھل کے ہوگیا، ف مثلاً دو شریکوں نے بدوں کسی شرط خاص کے، ایک نے پانچ درہم اور دوسرے نے دس درہم ملاکر پندرہ درہم کو ایک مال خریدا اور اس کو اٹھارہ درہم کو یعنی تین درہم نفع سے فروخت کیا تو بالاتفاق ہر ایک کو بقدر راس المال کے نفع ملے گا، اور جیسے ایک کھیت دو شریکوں میں اس طرح مشترک ہے کہ ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہے تو پیداوار و حاصلات بھی ان میں اسی حساب سے مشترک ہوگی، غلہ ہر وہ چیز کہ حاصل ہو جیسے کھیت کا غلہ یا لگان و مکان کا کرایہ و غلام کی کمائی، ن، اور جیسے مشترک باندی یا جانور سے جو بچہ پیدا ہوں، وہ شریکوں میں بقدر ملکیت کے مشترک ہوں گے اور یہی درختوں کے پھلوں کا حکم ہے، پس اسی طرح شفعہ بھی جب ملکیت کے مرافق میں سے ہو تو بقدر ملکیت کے حاصل ہوگا، اور ہمارے علماءؒ نے اس دلیل کو صحیح نہیں جانا کہ ملکیت موجب شفعہ ہے بلکہ شرط شفعہ ہے تو سبب میں ملکیت کے اختلاف کو دخل نہ ہوگا پس تمام دلیل ساقط ہوگئی، ولنا انهم استووا في سبب الاستحقاق وهو الاتصال، اور ہماری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ سب شفعاء سبب استحقاق یعنی اتصال میں برابر ہیں ف توضیح یہ کہ ملکیت متصل ہونا مبیع سے یہی شفعہ کا سبب ہے، خواہ ملکیت قلیل متصل ہو یا کثیر ہو، تو جس قدر لوگ مستحق شفعہ بدرجۂ مساوی ہیں یعنی خواہ بسبب شرکت عین یا حق یا جوار کے جس طرح ہوں سب ایک ہی جہت سے شفعہ کے مستحق ہیں تو سبب استحقاق میں جب برابر ہوئے، فيستوون في الاستحقاق، تو استحقاق شفعہ میں بھی سب برابر ہوگئے ف، اور جب استحقاق میں برابر ہوئے تو برابر پاویں گے، اور کمی بیشی کی کوئی وجہ نہیں ہے الا يرى انه لو انفرد واحد منهم استحق كمال الشفعة، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ان میں سے کوئی تنہا ہوتا تو وہ پورے شفعہ کا مستحق ہوتا، ف مثلاً زید و بکر دونوں نے اپنے سہام فروخت کیے حتیٰ کہ نصف و تہائی کے دس سہام فروخت ہوئے اور خالد جس کے صرف دو سہام ہیں شفیع ہوا تو وہ سب لے سکتا ہے، وهذا آية كمال السبب اور یہ دلیل ہے کہ سبب استحقاق اس کو پورا حاصل ہے ف، جیسے زید کو چھ سہام سے شفعہ کا استحقاق ہے اسی طرح خالد کو بلکہ کل دار میں سے اگر صرف منجملہ سو سہام کے ایک شریک کو ایک سہم کی ملک ہو تو وہ باقی سب کو بحق شفعہ لے سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ شرکت مبیع میں چاہے کسی قدر قلیل ہو وہ اس سبب سے شفعہ کا کامل مستحق ہوتا ہے، تو معلوم ہوا کہ ان شرکاء میں سے ہر ایک کو پورا استحقاق حاصل ہے پس سب کے سب برابر کے مستحق ہیں، اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ جس کا حصہ زیادہ ہے اس کا اتصال زیادہ ہے اور جس کا نصیبہ کم ہے اس کا اتصال قلیل ہے وكثرة الاتصال تؤذن بكثرة العلة اور اتصال میں کثرت ہونا آگاہ کرتا ہے کہ علت میں کثرت ہے، ف اور قلیل اتصال والے میں علت قلیل ہے لیکن کثرت و قلت کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے والترجيح يقع بقوة في الدليل اور ترجیح تو دلیل میں قوت کے ساتھ واقع ہوتی ہے لا بكثرته علت میں کثرت کے ساتھ نہیں ہوتی ف یعنی دلیل کی قوت و ضعف سے ترجیح ہوتی ہے اور کثرت و قلت علت سے نہیں ہوتی، کیونکہ یہ بات خوب معلوم ہے کہ یہاں مطلقاً علت پر حکم ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو، حتیٰ کہ جس کا اتصال نہایت قلیل ہو وہ بھی مستحق شفعہ ہے، تو بعد مستحق شفعہ ہونے کے وہ دوسرے کی کثرت اتصال سے غیر مستحق نہ ہوگا اور کثرت سے فائدہ نہ ہوا حتیٰ کہ اگر رات میں روشنی نہ کرنے پر قسم ہو تو ایک چراغ اور دس چراغ سب سے برابر حانث ہوگا، ہاں چراغ کی روشنی تو قوی دلیل ہے اور جگنو کی روشنی مراد لینا ضعیف

ہے تو معلوم ہوا کہ کثرت و قلت سے ترجیح نہیں بلکہ ترجیح بذریعہ قوت وضعف کے واقع ہوتی ہے، **ولا قوۃ ھٰھنا** اور یہاں کچھ قوت نہیں ہے ف، یعنی جس کا اتصال بوجہ کثرت ملک کے زیادہ ہے اس کو کچھ قوت نہیں ہے **لظھور الاخری بمقابلته** کیونکہ دوسرے اس کے مقابلہ میں ظاہر ہے ف، حتیٰ کہ جس کو نہایت قلیل اتصال ہے وہ بھی شرعاً مستحق شفعہ ہے تو کثرت اتصال سے جو استحقاق شفعہ ہوا وہی اس قلت سے ہوا، تو قلیل بھی اس کے مقابلہ میں ظاہر ہے اگر کہا جاوے کہ غیر کی ملکیت بذریعہ شفعہ کے اپنی ملک میں لانا نتیجہ اپنی ملکیت کا تھا، تو ملکیت ہی کے مرافق سے شفعہ ٹھہرا جیسا کہ شافعی رح نے کہا تو ملکیت کی تفاوت پر تفاوت ہوگا۔ جواب دیا کہ **یملک ملک غیرہ لا یجعل ثمرۃ من ثمرات ملکه** یعنی بذریعہ اپنی ملکیت کے غیر کی ملک پر ملکیت حاصل کرنا اپنی ملکیت کے ثمرات میں سے ایک ثمرہ نہیں ٹھہرایا جائے گا، ف، بلکہ ملکیت موجود ہونے کی وجہ سے یہاں پڑوس کے مفاسد کا خوف تھا، تو ملکیت موجودہ کی وجہ سے ضرورت ہوئی کہ مفاسد سے بچاؤ ہو پس شرع نے شفعہ دے دیا **بخلاف الثمرۃ واشباھھا** برخلاف پھلوں و اس کے مشابہ امور کے ف یعنی غلہ و نفع ربحہ وغیرہ کہ یہ درحقیقت اس کی ملک عین کے پھل ہیں اور فرق بہت واضح ہے کہ آدمی کو اپنے باغ کے پھل حاصل ہونا اس کے باغ کا ثمرہ ہے اور یہ بذریعہ مکان کے دوسرا مکان بحق شفعہ لینا اس کے مکان کا ثمرہ نہیں ہے بلکہ باعث عطائے حق شفعہ، یہی ملکیت مابہ فساد ہے، پس ہر ایک کو بنظر اس کی ملکیت کے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو حق شفعہ حاصل ہے اور ہر ایک کے حق میں یہ اتصال کمال سبب ہے، کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کثیر ملکیت والے نے اپنا شفعہ چھوڑ دیا تو باقی کو پوری مبیع مل سکتی ہے تو استحقاق کل اس کو اول سے حاصل تھا، اور نہ ملنا صرف دوسرے مستحقین کی مزاحمت تھی جو باقی نہیں رہی، **ولو اسقط بعضھم حقه فھی للباقین فی الکل علی عددھم**، اور اگر شفعاء میں سے بعض نے اپنا حق ساقط کر دیا تو حق شفعہ باقیوں کے لیے کل مبیع میں ان کے شمار افراد پر ہے ف، مثلاً چار شفیع ایک درجہ کے جمع تھے پس دو نے شفعہ چھوڑ دیا تو کل مبیع میں باقی دو شفیع کو نصفا نصف کا حق حاصل ہے حالانکہ پہلے ہر ایک کو چہارم ملتا تھا تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کا حق ہی چہارم تھا، **لان الانتقاص للمزاحمة مع کمال السبب فی حق کل منھم**، اس واسطے کہ مشفوعہ میں سے کم پہنچنا بوجہ مزاحمت کے تھا باوجودیکہ جملہ شرکاء میں سے ہر ایک کے لیے سبب کامل تھا ف یعنی ہر ایک کے واسطے سبب شفعہ تو کامل تھا، حتیٰ کہ جو منفرد ہوتا وہ کل مبیعہ کو لے سکتا تھا لیکن ہر ایک کے ساتھ اسی کے مثل دوسرا مستحق مزاحم تھا تو ہر ایک کو حصہ رسد پہنچا، پس کمی ہوئی، **وقد انقطعت**، حالانکہ جس نے سپرد کیا اس کے شفعہ دینے سے اس کی مزاحمت منقطع ہو گئی ف تو کل دار مشفوعہ صرف باقیوں میں رہا، پس ہر ایک کو بہ نسبت سابق کے زائد ملے گا، مثلاً چار میں سے ہر ایک کا جو تہائی تھا تو جب دو نے شفعہ دے دیا تو باقیوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف نصف ہو گیا، **ولو کان البعض غیبا یقضی بھا بین الحضور علی عددھم لان الغائب لعله لا یطلب**، اور اگر شفعاء میں سے بعضے غائب ہوں تو عقار مشفوعہ کا حکم ان شفعاء میں جو حاضر ہیں ان کے شمار افراد پر دے دیا جائے گا، اس واسطے کہ جو شفیع غائب ہے شاید کہ وہ شفعہ طلب کرے ف مثلاً چار شفیع شریک میں سے دو غائب ہیں یا ایک غائب ہے، پس اگر دو حاضر ہوں تو عقار مبیعہ ان میں نصفا نصف دلائی جاوے اور اگر دو شفیع ہوں جن میں سے ایک حاضر اور دوسرا غائب ہے تو حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہوگا کیونکہ غائب میں دو احتمال ہیں کہ شاید وہ طلب نہ کرے تو حاضر کو اس کا حق پہنچ گیا اور شاید طلب کرے تو کچھ اشکال نہیں کہ اس کو دلایا جائے گا **وان قضی للحاضر بالجمیع ثم حضر آخر**، اور اگر شفیع حاضر کے واسطے کل عقار مشفوعہ کا حکم دے دیا گیا پھر

دوسرا شفیع حاضر ہوا ف خواہ اس کا شفیع ہونا پہلے سے معلوم تھا یا اس نے حاضر ہو کر اپنا شفعہ ثابت کیا اور یہ کہ بروقت اطلاع کی اس نے طلب شفعہ پر گواہ کر لیے تھے یقضی لہ بالنصف تو اس کے واسطے نصف مشفوعہ کا حکم دیدیا جائے گا، ف یعنی شفیع اول کے پاس سے نصف لے لے اور یہ تفحص نہ کیا جائے گا کہ اب کوئی شفیع باقی نہیں ہے ولو حضر ثالث فیثلث ما فی ید کل واحد تحقیقا للتسویۃ، اور اگر تیسرا شفیع حاضر ہو تو اس کے واسطے دونوں کے مقبوضہ سے ایک تہائی کا حکم دیا جائے گا تاکہ سب میں مساوات ہو جائے ف، مثلاً عقار مشفوعہ کل بارہ سہام ہیں سے اول دونوں میں سے ہر ایک کے پاس چھ سہام تھے، تو تیسرے کے لیے ہر ایک سے تہائی یعنی دو سہام کا حکم ہوگا، تو تیسرے کے واسطے چار سہام ہوئے اور اسی قدر ہر ایک سابق کے پاس رہے وعلیٰ ہذا اگر چوتھا حاضر ہو تو اس کے واسطے ہر ایک کے مقبوضہ سے ایک سہام کا حکم ہوگا، پس ہر ایک کے واسطے تین تین سہام ہوں گے، فلو سلم الحاضر بعد ما قضی لہ بالجمیع لا یاخذ القادم الا النصف، پھر اگر حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہو جانے کے بعد اس نے اپنا شفعہ دے دیا،

تو آئندہ حاضر ہونے والا صرف نصف لے سکتا ہے ف، مثلاً زید نے اپنا دار فروخت کیا اور بکر اس کا شفیع حاضر ہے اور خالد اس کا شفیع غائب ہے پس بکر نے طلب کیا اور قاضی نے اس کے واسطے کل عقار کا حکم شفعہ دے دیا، پھر اس نے اپنا شفعہ مشتری کو سپرد کر دیا، پھر خالد آیا تو اس کو اس مشفوعہ میں سے صرف نصف لینے کا اختیار ہے بخلاف اس کے اگر بکر نے قبل حکم کل کے اپنا شفعہ دے دیا تو خالد کو بعد حاضری کے کل عقار بحق شفعہ لینے کا اختیار ہے، گویا بکر شفیع نہیں تھا، اور صرف خالد ہی شفیع تھا، پس وہ کل بلا مزاحمت لے لے اور اگر بکر نے طلب کر کے بحکم قاضی لے کر شفعہ سپرد کیا تو اب خالد کو نصف مل سکتا ہے لان قضاء القاضی بالکل للحاضر قطع حق الغائب عن النصف، اس واسطے کہ حاضر کے لیے قاضی کا حکم کل عقار کا دینا غائب کے حق کو نصف سے منقطع کرتا ہے ف اس واسطے کہ غائب کے واسطے صرف نصف رہ گیا جبکہ حاضر ہو۔ بخلاف ما قبل القضاء، برخلاف قبل حکم قاضی کے ف اگر شفیع حاضر نے اپنا شفعہ سپرد کیا تو غائب کو حق شفعہ بلا مزاحمت کے کل عقار میں حاصل ہوا، پھر شفعہ کے واسطے شرائط ہیں اور ان شرائط میں سے بعض ایسے ہیں کہ شفعہ لینے کی علت ہو جاتے ہیں، اور توضیح یہ ہے کہ حق شفعہ واجب ہونا بسبب اتصال ملک کے ہے اور وہ برابر حاصل رہتا ہے اگرچہ عقار فروخت نہ کیا جاوے، پھر اس حق کو لینا اس وقت ہے کہ لینے کا سبب پایا جاوے، جیسے اسلام لانے پر نماز حق واجب ہے لیکن ادائے نماز ظہر بعد سبب کے ہے، لہٰذا شیخ مصنفؒ نے شروع کیا، قال والشفعۃ تجب بعقد البیع، شفعہ واجب ہوتا ہے بعقد بیع ف یعنی بعقد معاوضہ ومبادلہ، ومعناہ بعدہ لا انہ ہو السبب

اور اس عبارت کے معنی یہ ہیں کہ شفعہ واجب ہوتا ہے بعد عقد بیع کے اور یہ معنی نہیں کہ حق شفعہ کا سبب یہی عقد بیع ہے ف یعنی بعقد بیع بمعنی بسبب عقد بیع نہیں کیونکہ حق شفعہ کا سبب یہ عقد بیع نہیں ہے۔ لان سببہا الاتصال علی ما بیناہ۔ اس واسطے کہ شفعہ کا سبب تو اتصال ملک ہے چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے ف اور توضیح یہ ہے کہ حق شفعہ واجب ہونے کا سبب تو بیشک اتصال ملک ہے لیکن یہ حق لینے کا سبب بیع ہے اسی واسطے عامہ روایات کتب مبسوط و ذخیرہ و مغنی وغیرہا میں کہا کہ وجوب شفعہ کا سبب بھی بیع ہے (کذا فی النہایہ) لیکن یہ معنی حق شفعہ لینے کے ہے نظیر اس کی وجوب ادائے نماز ہے کہ سبب اس کا وقت ہے یا وجوب ادائے زکوٰۃ بسبب سال گزرنے کے ہے، ورنہ وجوب نماز تو بحکم اعتقاد اسلام ہے، پس شیخ مصنفؒ نے ظاہر وہم کو دور کر دیا کہ حق شفعہ کا سبب بیع نہیں ہے بلکہ حق شفعہ کا لینا بعد بیع ہے یعنی بیع کے سبب سے یہ حق واجب ہو جاتا ہے بایں معنی کہ شفیع چاہے اس کو لے اور مالک یا مشتری اس کو روک نہیں سکتا، پس وہ بغیر رضامندی کے اپنی ملک میں متصل کر سکتا ہے ورنہ سبب حق شفعہ کا یہی اتصال تھا حالانکہ اتصال کی وجہ سے

وجہ سے اس کو بالفعل اپنی ملکیت میں ملانے کا حق نہیں تھا پھر بعد بیع کے یہ حق حاصل ہو گیا، والوجہ فیہ ان الشفعۃ انما یجب اذا رغب البائع عن ملک الدار اور بعد بیع کے ایسا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ جبھی واجب ہوتا ہے یعنی شفیع کو اپنی ملک میں ملانے کا حق جبھی حاصل ہوتا ہے کہ بائع یعنی مالک عقار اپنی دار کی ملکیت سے بے رغبت ہو جاوے ف حتیٰ کہ دوسرے کی ملک میں جانے سے فتنہ وفساد کا خوف ہو، لیکن یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اب مالک بے رغبت ہوا ہے تو اس کے واسطے اس کا فعل دلیل ہوگا، والبیع یعرفھا اور بیع کرنا اس کی بے رغبتی کو بتلاتا ہے ف پس جبھی اس نے بیع کی تو شفیع کو شفعہ حاصل ہوا ولھذا یکتفی بثبوت البیع فی حقہ اسی وجہ سے بائع کے حق میں بیع ثبوت ہونے پر اکتفا کیا جاتا ہے ف اور شفعہ ثبوت ہوتا ہے اگرچہ مشتری کے حق میں ثبوت نہ ہو، حتیٰ یاخذھا الشفیع اذا اقر البائع بالبیع وان کان المشتری یکذبہ، حتیٰ کہ جب بائع نے فروخت کرنے کا اقرار کیا تو شفیع اس کو شفعہ میں لے لے گا اگرچہ مشتری کہے کہ بائع جھوٹا ہے ف، میں نے یہ عقار اس سے نہیں خریدا، حاصل آنکہ حق شفعہ لینے کا جب اس بنا پر ہے کہ بائع کی بے رغبتی ظاہر ہو تو یہ اس کے اقرار سے ثابت ہے پس مشتری کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔

قال وتستقر بالاشھاد، قدوری نے کہا کہ گواہ کر لینے سے شفعہ کا استقرار ہو جاتا ہے ف یعنی خوب مؤکد و مستقر ہو جاتا ہے جبکہ گواہ کرے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس عقار میں اپنا شفعہ طلب کیا، ولا بد من طلب المواثبۃ اور طلب مواثبہ ضرور ہے ف یعنی فوراً خبر معلوم ہوتے پر طلب کرنا بدوں تاخیر کے کہ مجلس متبدل نہ ہو، حتیٰ کہ اگر اس مجلس میں شفعہ طلب نہ کرے تو شفعہ باطل ہو گا، لانہ حق ضعیف یبطل بالاعراض، اس واسطے کہ حق شفعہ ایک ضعیف حق ہے کہ وہ منہ موڑنے سے باطل ہو جاتا ہے ف جب دلیل قائم ہو کہ شفیع نے شفعہ سے منہ موڑا تو پھر شفعہ باطل ہو جاتا ہے، فلا بد من الاشھاد والطلب لیعلم بذالک رغبتہ دون اعراضہ عنہ، پس ضرور ہوا کہ گواہ کرے اور فوراً طلب کرے تاکہ ایسا کرنے سے اس کی رغبت شفعہ معلوم ہو نہ اس سے منہ موڑنا۔ ف کیونکہ جب بیع معلوم ہوتے پر اس کو بائع کی بے رغبتی ظاہر ہوئی تو فوراً اس نے رغبت کی اور اگر خود کسی دوسرے کام میں مشغول ہوا۔ تو اس کا منہ موڑنا ظاہر ہوگا، ولانہ یحتاج الی اثبات طلبہ عند القاضی ولا یمکنہ الا بالاشھاد اور اس واسطے کہ شفیع کو قاضی کے حضور میں اپنا طلب شفعہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے، حالانکہ بدوں گواہ کر لینے کے اس کو یہ بات ممکن نہ ہوگی ف تو ضرور ہوا کہ وہ گواہ کرے، پھر صرف شفعہ طلب کرنے یا گواہ کرنے سے شفیع اس عقار کا مالک نہیں ہو جاتا ہے، قال ویملک بالاخذ اذا سلمھا المشتری او حکم بھا الحاکم، اور جب شفیع نے یہ عقار لے لیا جب کہ مشتری نے اس کو دیا ہے یا حاکم نے حکم کیا ہے تو شفیع اس کا مالک ہو جائے گا ف حاصل یہ کہ جب مشتری نے عقار مبیعہ اس کے شفیع کو سپرد کر دیا یا حاکم نے شفعہ کا حکم دے دیا تو شفیع اس کو لے کر مالک ہو جائے گا اور بدوں اس کے مالک نہیں ہوگا، لان الملک للمشتری قد تم فلا ینتقل الی الشفیع الا بالتراضی او قضاء القاضی اس واسطے کہ مشتری کی ملکیت تو پوری ہو چکی پس وہ شفیع کی جانب نہیں منتقل ہو گی مگر باہمی رضامندی سے یا حکم قاضی سے ف پس جب مشتری نے اپنی رضامندی سے عقار دیدیا تو شفیع کی ملک ہو گیا یا قاضی نے حکم دیا تو شفیع کی ملکیت میں منتقل ہوا کما فی الرجوع فی الھبۃ، جیسے ہبہ سے رجوع کرنے میں حکم ہے ف کہ جب موہوب لہ نے رضامندی سے واہب کو پھیر دیا تو واہب کی ملک ہوئی یا قاضی نے رجوع کا حکم دیا تو واہب کی ملکیت قائم ہوئی، وتظھر فائدۃ ھذا فیما اذا مات الشفیع بعد الطلبین او باع دارہ المستحق بھا الشفعۃ، او بیعت دار بجنب الدار المشفوعۃ قبل تسلیم المخاصم لا تورث عنہ فی الصورۃ الاولی

وتبطل شفعتہ فی الثانیۃ ولا یستحقہا فی الثالثۃ لانعدام الملک لہ اور بیان ملکیت شفیع کا فائدہ ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ شفیع بعد طلب مواثبہ وطلب اشہاد کے مرگیا یا اس نے اپنا وہ مکان جس کے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا، فروخت کر دیا یا دار مشفوعہ کے پہلو میں کوئی دار فروخت کیا گیا اور یہ سب اس وقت ہوا کہ ابھی حاکم نے شفعہ کا حکم نہیں دیا ہے یا خاصم مشتری نے شفیع کو دار مشفوعہ سپرد نہیں کیا ہے تو اول صورت میں شفیع کی میراث یہ حق نہ ہوگا اور دوسری صورت میں اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا اور تیسری صورت میں وہ مبیعہ کا مستحق شفعہ نہ ہوگا کیونکہ اس کی ملکیت ندارد ہے۔ ف۔ توضیح یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہوا کہ شفیع کو طلب مواثبہ وطلب اشہاد سے لینے کا حق حاصل ہوتا ہے لیکن مشفوعہ کی ملکیت جبھی ملتی ہے کہ مشتری دے دے یا حاکم شفعہ کا حکم دے پس اگر مشتری کے دینے یا حاکم کے حکم سے پہلے شفیع مرگیا حالانکہ وہ طلب مواثبہ واشہاد کر چکا ہے تو یہ حق اس کے وارثوں کو میراث نہیں پہنچے گا بلکہ اس کے وارثوں کو چاہیے کہ خود شفعہ طلب کریں اور فوراً طلب مواثبہ وطلب اشہاد کو قائم کریں کیونکہ ان کے مورث کو ابھی دار مشفوعہ میں ملکیت حاصل نہیں ہوئی تھی اور اگر شفیع مرا نہیں بلکہ جس دار کے ذریعہ سے اس کو شفعہ کا حق تھا، وہ اس نے فروخت کر دیا تو اب اس کو دار مشفوعہ نہیں مل سکتا کیونکہ ابھی دار مشفوعہ اس کی ملکیت میں نہیں آیا کہ اس نے سبب شفعہ خود مٹا دیا، ہاں اگر مشتری سے لینے یا حکم حاکم کے بعد فروخت کرتا ہے تو اس کے پاس دار مشفوعہ باقی رہتا۔ اور اسی طرح اگر دار مشفوعہ کے پہلو میں دوسرا دار فروخت ہوا تو شفیع مذکور کو یہ دار بحق شفعہ لینے کا ابھی اختیار نہیں ہے کیونکہ جب دار مشفوعہ اس کو مل جاوے تو اپنی ملک کے ذریعہ سے وہ پہلو کے مکان کو شفعہ میں لیتا، حالانکہ ابھی اس کو ملکیت حاصل نہیں ہوئی ہے تو اس کو شفعہ میں نہیں لے سکتا، ثم قولہ تجب بعقد البیع بیان انہ لا تجب الا عند معاوضۃ المال بالمال علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ پھر شیخ مصنفؒ نے جو کہا کہ شفعہ بعقد بیع واجب ہوتا ہے، یہ بیان ہے کہ شفعہ کا وجوب نہیں ہوتا مگر جبکہ مال کا معاوضہ مال سے ہو، چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب طلب الشفعۃ والخصومۃ فیہا

یہ باب شفعہ طلب کرنے اور اس میں خصومت کے بیان میں ہے

"قال واذا علم الشفیع بالبیع اشہد فی مجلسہ ذلک علی المطالبۃ، قدوری نے فرمایا کہ جب شفیع کو بیع کا علم ہوا یعنی فلاں عقار فروخت کیا گیا تو وہ اپنی اسی مجلس میں جس میں آگاہ ہوا ہے مطالبہ شفعہ پر گواہ کرلے، اعلم ان الطلب علی ثلثۃ اوجہ طلب المواثبۃ وہو ان یطلبہا کما علم، واضح ہو کر طلب شفعہ کے تین طریقہ ہیں اول طلب المواثبۃ اور وہ اس طرح کہ جیسے ہی اس کو بیع پر آگاہی ہو وہ شفعہ طلب کرے ف یعنی کہے کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا حتی لو بلغ الشفیع البیع ولم یطلب شفعتہ بطلت الشفعۃ لما ذکرنا حتی کہ اگر شفیع کو بیع کا علم ہوا اور اس نے شفعہ طلب نہ کیا تو شفعہ باطل ہو گیا بدلیل اسکے جو ہم نے بیان کی ف کہ حق شفعہ ایک حق ضعیف ہے کہ اعراض سے باطل ہو جاتا ہے، پس جب مجلس میں وہ دوسرے کام میں مشغول ہوا تو گویا اس نے اعراض کیا، ولقولہ علیہ السلام الشفعۃ لمن واثبہا، اور بدلیل قول حضرت صلعم کے شفعہ اس شخص کے لیے جس نے اسکے طلب میں مواثبت کی ف، یہ حدیث نہیں بلکہ عبدالرزاق نے اسکو شریح کا قول روایت کیا ہے جسکی اسناد جید ہے اور مصنفؒ جو کہتا ہے کہ شریح ثقات کبار تابعین میں سے قاضی ہیں جن کا فتوی اپنے زمانہ کے صحابہ رضی اللہ عنہم

سے مزاحم ہوا اور ایسے معاملہ میں اس پر عمل واجب ہوگا، ولو اخبر بکتاب اور اگر اس کو بذریعہ خط کے آگاہی دی گئی،
ف یعنی کسی نے اس کو خط لکھا جس میں دیگر مضامین کے ساتھ میں شفعہ و فروخت عقار مشفوعہ کا ذکر ہے، والشفعة فی اوّله او فی وسطه اور ذکر شفعہ اس خط کی ابتداء میں یا درمیان میں ہے ف اور وہ شفعہ کا مضمون پڑھ گیا، مگر طلب نہ کیا، فقرأ الكتاب الى آخره پس خط کو آخر تک پڑھ گیا ف تو اب شفعہ طلب نہیں کر سکتا، بطلت شفعته اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا ف بلکہ اس پر واجب تھا کہ جہاں شفعہ کا ذکر پڑھا تھا اسی وقت طلب کرتا بعد اس کے دوسرا مضمون پڑھتا۔ وعلى هذا عامة المشائخ وهو رواية عن محمد رح اور اسی قول پر عامہ مشائخ ہیں اور یہ امام محمد سے ایک روایت ہے ف یعنی امام محمد رح سے ایک روایت یہ ہے کہ طلب شفعہ علی الفور واجب ہے جیسے مشائخ نے لیا اور یہ روایت مشہورہ صحیحہ ہے اور یہی شافعی رح کے اقوال میں اصح ہے اور یہی امام احمد رح سے منصوص روایت ہے، ع، المحیط وعنه ان له مجلس العلم، اور امام محمد سے دوسری یہ کہ شفیع کو آگاہی کی مجلس تک اختیار ہے، والروايتان فی النوادر، اور امام محمد رح سے یہ دونوں روایتیں نوادر میں مروی ہیں۔
ف پس اول روایت کو عامہ مشائخ نے لیا کہ علی الفور طلب واجب ہے اور دوسری روایت میں مجلس علم تک تاخیر جائز ہے، وبالثانية اخذ الكرخی، اور دوسری روایت کو کرخی نے اختیار کیا ف یعنی شیخ ابوالحسن ساکن کرخ بغداد رئیس فقہاء الحنفیہ نے لیا، لانه لما ثبت له خيار الملك لا بد له من زمان التامل كما فی المخيرة، اس واسطے کہ جب شفیع کو اختیار دیا گیا کہ چاہے اپنے ملک میں لینا اختیار کرے تو ضرور ہوا کہ غور کرنے کا زمانہ دیا جاوے جیسے مخیرہ عورت میں ہوتا ہے ف یعنی شوہر نے اس کو اختیار دیا کہ چاہے شوہر کو اختیار کرے یعنی ساتھ رہنا پسند کرے اور چاہے اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی طلاق دے دے تو اس عورت کو مجلس تک اختیار ہوتا ہے اگرچہ صبح سے شام بلکہ رات ہو جاوے حتی کہ اگر اس نے اپنے والدین کو مشورہ کے واسطے بلایا یا گواہوں کو طلب کیا تو اس سے تبدل مجلس نہیں ہوتا اور اس کو خیار رہتا ہے، اسی طرح شفیع کو اختیار ہے کہ غور و تامل کر لے کہ لینا بہتر ہے یا نہیں تو اس قدر فرصت دی جاوے، اور کرخی رح نے مختصر میں روایات اصل و نوادر بیان کر کے کہا کہ میرے نزدیک ان روایات میں اختلاف لفظی ہے معنوی نہیں کیونکہ ان جملہ عبارات سے مقصود یہ کہ اگر شفعہ طلب کرے تو طلب کرنا اس قدر تاخیر کے ساتھ نہ ہو جو دلالت کرے کہ اس نے مطالبہ ترک کیا اور شفعہ سے اعراض کیا یعنی ایسی حالت نہ ہو جاوے کہ گمان ہو کہ اگر شفعہ طلب کرنا ہوتا تو طلب کرتا بلکہ اس نے اعراض کیا۔ ع۔ لیکن محیط سے معلوم ہوا کہ تصحیح و فتوی روایت اول پر ہے کہ فی الفور طلب کرے اور شاید بھید یہ ہے کہ بعد طلب کے اگر وہ نا موافق ہو تو شفعہ سپرد کر سکتا ہے کیونکہ خالی اس کی طلب سے مشتری کی ملک نہیں ٹوٹتی ہے بخلاف مخیرہ عورت کے کہ اس میں تدارک ممکن نہیں ہے۔ م۔ ولو قال بعد ما بلغه البيع الحمد لله او لاحول ولا قوة الا بالله، اور اگر شفیع کو بیع عقار کی خبر پہنچی اس کے بعد اس نے کہا الحمد للہ یا لاحول ولا قوۃ الا باللہ ف میں نے اپنا شفعہ طلب کیا، او قال سبحان الله یا کہا کہ سبحان اللہ ف میں نے اپنا شفعہ طلب کیا لا يبطل شفعته تو اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا لان الاول حمد على الخلاص من جواره اس واسطے کہ کلمہ اول تو بائع کے جوار سے خلاص پر حمد ہے ف یعنی بائع کی برائی سے جو اس کے پڑوس سے پہنچتی تھی چھوٹ جانے پر اس نے اللہ تعالی کی حمد کی، والثانی تعجب منه لقصد اضراره اور کلمہ دوم اس کی طرف سے تعجب ہے کہ بائع مذکور نے شفیع کے ضرر پہنچانے کا قصد کیا ف چنانچہ شفیع کو چھوڑ کر اس نے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا حالانکہ

شرع نے شفیع کا حق رکھا ہے جس سے وہ شفعہ میں جبرًا لے سکتا ہے، والثالث لافتتاح کلامه اور کلمہ سوم اپنے کلام کو شروع کرنے کے واسطے افتتاح ہے ف جیسے بعض لوگوں کی عادت ہے، غرضکہ سب صورتوں میں یہ کلمات اس کی مراد سے مرتبط ہیں، فلا یدل شیئ منه علی الاعراض تو کوئی کلمہ ایسا نہیں کہ اس کے منہ موڑنے اور شفعہ چھوڑنے پر دلالت کرتا ہو ف بس وہ اپنی شفعہ پر باقی رہے گا، وکذا اذا قال من ابتاعها اور اسی طرح اگر شفیع نے بعد خبر کے پوچھا کہ کس شخص نے اس عقار کو خریدا، وبکم بیعت اور یہ عقار کتنے ثمن کو فروخت کیا گیا ف تو بھی اعراض نہیں و شفعہ باطل نہ ہوگا لانه یرغب فیها بثمن دون ثمن ویرغب عن مجاورة بعض دون بعض، اس واسطے کہ شفیع کو اس عقار کے لینے میں بعض مقدار ثمن پر رغبت ہو سکتی ہے اور بعض پر نہیں ہو سکتی ہے اور بعضے مشتری کے پڑوس سے نفرت ہو سکتی ہے اور بعض سے نہیں ہو سکتی ہے ف تو یہ ترک شفعہ پر دلیل نہیں ہے والمراد بقوله فی الکتاب اشهد فی مجلسه ذالك علی المطالبة اور یہ جو کتاب مختصر میں فرمایا کہ شفیع اپنی مجلس علم میں مطالبہ پر گواہ کرلے اس سے مراد، طلب المواثبة، یہ کہ فورا شفعہ طلب کرلے ف بدوں اعراض کے۔ اور رہا گواہ لینا تو نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہے والاشهاد فیه لیس بلازم اور طلب مواثبہ پر گواہ کر لینا کچھ لازمی امر نہیں ہے انما هو لنفی التجاحد بلکہ گواہ کر لینا تو صرف اس غرض سے ہے کہ خصم کا انکار دور ہو ف یعنی طلب شفعہ لیفور کچھ اس واسطے نہیں کہ حق ثابت کرے بلکہ اس واسطے یہ طلب شرط ہے کہ اس سے معلوم ہو جاوے کہ اس نے شفعہ سے اعراض نہیں کیا اور اس میں گواہ کر لینا بذات خود شرط نہیں ہے بلکہ اگر خصم نے کہا کہ تو نے پہلے تو شفعہ سے اعراض کیا تھا تو اس جھگڑے کو دور کرنے کے واسطے گواہوں سے اپنا طلب لیفور ثابت کرے تاکہ خصم کا جھگڑا دور ہو جاوے، م،

اور یہ غور سے دیکھنا چاہیے کہ مصنفؒ نے یوں نہیں کہا کہ جب خبر پہنچے فورًا طلب مواثبہ پر گواہ کرے بلکہ کہا کہ آگاہی کی مجلس میں طلب کرے والتقیید بالمجلس اشارة الی ما اختاره الکرخی اور مجلس کی قید لگانے میں اس روایت کی طرف اشارہ ہے جس کو کرخی نے اختیار کیا ہے ف کہ شفیع کو فورًا طلب کی تنگی نہیں بلکہ مجلس تک غور کا اختیار ہے اور یہ عامہ مشائخ کے خلاف ہے اس لئے بقول عامہ مشائخ لازم ہے کہ جبھی اس کو بیع کی خبر پہنچے فورًا طلب مواثبہ کرے، رہا بیان ان الفاظ کا جن سے طلب شفعہ صحیح ہے ویصح الطلب بکل لفظ یفهم منه طلب الشفعة اور طلب ہر ایسے لفظ سے صحیح ہے جس سے شفعہ طلب کرنا سمجھا جاوے کما لو قال طلبت الشفعة جیسے شفیع نے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا او اطلبها یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں، او انا طالبها یا میں اپنے شفعہ کا طالب ہوں ف یعنی عرف میں ان الفاظ سے ذکر ماضی یا مستقبل نہیں سمجھا جاتا بلکہ فی الحال طلب مراد ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر کہا کہ میں نے شفعہ لیا تو صحیح قول میں یہ طلب شفعہ ہے، مع، لان الاعتبار للمعنی اس واسطے کہ معنی کا اعتبار ہے ف اگر صغیرہ کو سوائے باپ دادا کے کسی ولی نے بیاہا تھا اور وہ جس وقت بالغہ ہوئی تو اس کو فورًا نکاح توڑنے کا اختیار ہوا، پھر اگر اسی وقت اس کو شفعہ کی خبر پہنچی تو اس کو چاہیے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے دونوں حق طلب کیے کہ خیار سے نکاح توڑا اور شفعہ طلب کیا، ورنہ ایک کو مقدم کرنے میں دوسرا باطل ہوگا، الفتاویٰ قاضیخان وذخیرہ، لیکن باختیار کرخی وقدوری چاہیے کہ باطل نہ ہو، رہا یہ بیان کہ وہ کون خبر ہے جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہوتا ہے تو شیخ قدوری نے کتاب میں اشارہ کیا کہ مجلس علم ہے یا جب اس کو بیع کا علم ہو اور علم ہر ایسی خبر میں ہے جس کو شرع نے مفید حکم رکھا ہو لہٰذا شیخ مصنفؒ نے کہا واذا بلغ الشفیع بیع الدار لم یجب علیه الاشهاد حتی یخبره رجلان او رجل وامرأتان اور جب شفیع کو دار مشفوعہ فروخت ہونے کی خبر پہنچی تو اس پر طلب کے گواہ کرنا واجب نہیں یہاں تک کہ اس کو دو مردوں نے یا ایک مرد

و دو عورتوں نے خبر دی ف خواہ عادل ہوں یا نہ ہوں، او واحد عدل عند ابی حنیفۃ رح یا بقول ابوحنیفہ رح اس کو ایک عادل نے خبر دی وقالا یجب علیہ ان یشھد اذا اخبرہ واحد حرا کان او عبدا اور صاحبین نے کہا کہ شفیع پر گواہ کر لینا واجب ہو جاتا ہے جبکہ اس کو ایک شخص نے بیع کی خبر دی ہو، خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو ف یعنی مملوک ہو، بلوغ و مذکر ہونا بھی شرط نہیں ہے صبیا کان او امرأۃ خواہ طفل ہو یا عورت ہو اذا کان الخبر حقا بشرطیکہ یہ خبر اس کے گمان میں حق ہو ف اور شافعی رح سے واحمد رح سے ایک روایت موافق ابوحنیفہ رح ہے اور دوسری روایت موافق صاحبین رح ہے عینی رح نے لکھا کہ علی ھٰذا مصنف رح نے جو لفظ علم لکھا ہے تو علم کی تفسیر اس مقام پر یہ ہے جو مذکور ہوئی، پھر واضح ہو کہ یا اختلاف بقیاس مسئلہ عزل الوکیل ہے واصل الاختلاف فی عزل الوکیل وقد ذکرنا بدلائلہ واخواتہ فیما تقدم اور اصل اختلاف وکیل کو معزول کرنے کے مسئلہ میں ہے اور ہم نے اس کے دلائل کو اور اخوات مسائل کو سابق میں ذکر کیا ہے ف اور دلیل ابوحنیفہ رح یہ کہ اس میں اس طرح پر الزام حکم ہے تو شہادت کی دونوں جزو یعنی عدد یا عدالت میں سے ایک بات پوری ہونی چاہیے اور نظائر یہ ہیں کہ مولی کو خبر دی گئی کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے، شفیع کو شفعہ کی یعنی فروخت عقار مشفوعہ کی خبر دی گئی، باکرہ کو نکاح کی خبر دی گئی اور یہ مسائل ادب القاضی کی فصل قضا بالمواریث کے آخر میں بیان کیے ہیں، وھٰذا بخلاف المخیرۃ اذا اخبرت عندہ اور یہ حکم مذکور امام رح کے نزدیک برخلاف مخیرہ کے جس کو خبر دی گئی یعنی شوہر کی طرف سے ایک عورت کو خبر دی گئی، ف یعنی ایک عورت کو خبر دی گئی کہ تجھے تیرے شوہر نے مختار کیا ہے چاہے اپنے شوہر کو اختیار کر اور چاہے طلاق لے تو عورت کو قبول کرنا چاہیے خواہ مخبر ثقہ ہو یا نہ ہو اگرچہ تعداد پوری نہ ہو لانہ لیس فیہ الزام حکم اس واسطے کہ مخیرہ کے مسئلہ میں الزام حکم نہیں ہے ف بلکہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا حالانکہ شوہر نے اس کو مخیرہ نہیں کیا تھا تو کچھ نہیں ہے اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو جیسے حال تھا وہی رہا اور شفعہ کی صورت میں اگر شفعہ اختیار نہ کرے تو اس کو جوار کی برائی برداشت کرنی پڑے گی، یہ اس وقت کہ شفیع کو کسی غیر نے خبر دی ہو تو اس کا عادل ہونا یا گواہی کی تعداد پوری ہونی شرط ہے بخلاف ما اذا اخبرہ المشتری، برخلاف اس کے اگر خود مشتری نے شفیع کو خبر دی ہو ف تو فورا قبول کرے اگرچہ وہ تنہا ہو اور فاسق بدکار ہو لانہ خصم فیہ والعدالۃ غیر معتبرۃ فی الخصوم اس واسطے کہ مشتری اس حق مدعی کا خصم ہے حالانکہ عادل ہونا خصوم کے حق میں معتبر نہیں ہے ف پس شفعہ میں اول طلب مواثبہ ہے والثانی طلب التقریر والاشھاد اور دوم طلب تقریر و اشہاد ہے ف یعنی بعد طلب مواثبہ کے پھر گواہ کرے اور اپنی طلب کو متقرر کر لے۔ لانہ محتاج الیہ لاثباتہ عند القاضی علی ما ذکرنا کیونکہ شفیع کو گواہ کر لینے کی ضرورت اس واسطے ہے کہ قاضی کے نزدیک طلب شفعہ ثابت کرنا ممکن ہو چنانچہ ہم بیان کر چکے ف کہ کبھی خصم اس سے منکر ہوتا ہے اور شفعہ ساقط ہونے کا حیلہ نکالتا ہے پس گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے کہ جن کے ذریعہ سے قاضی کے حضور میں طلب شفعہ ثابت کر سکے، اگر کہا جاوے کہ یہ طلب علیحدہ کیوں رکھی گئی بلکہ طلب مواثبہ کے ساتھ گواہ کرے، تو جواب دیا کہ علیحدہ باعتبار وقوع کے ہے، ولا یمکنہ الاشھاد ظاھرا علی طلب المواثبۃ لانہ علی فور العلم بالشراء اور شفیع کو طلب مواثبہ پر ظاہری گواہ کر لینا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ طلب مواثبہ تو فورا بیع سے آگاہ ہوتے ہی واقع ہوتی ہے ف تو اس قدر مہلت نہیں ہوتی کہ گواہوں کا موجود ہونا اور ان کا گواہ کرنا اور اپنا طلب کرنا سب جمع ہوں فیحتاج بعد ذالک الی طلب الاشھاد والتقریر تو اس کے بعد اس کو طلب اشہاد و تقریر کی ضرورت پڑی ف یعنی پہلے طلب مواثبہ کرے پھر طلب اشہاد کرے وبیانہ ما قال فی الکتاب اور اس کی توضیح یہ ہے جو آئندہ کتاب میں بیان فرمائی کر

ثم نهض منه ای من المجلس، پھر یہاں سے اُٹھے یعنی مجلس علم سے جہاں بیع واقع ہونے کی خبر پہنچی ہے اُٹھے ويشهد على البائع ان كان المبيع فى يده معناه لم يسلم اى المشترى او على المبتاع او عند العقار اور بائع پر گواہ کرے بشرطیکہ مبیع اس کے قبضہ میں ہو یعنی اس نے مشتری کو سپرد نہیں کی ہو یا مشتری پر گواہ کرے یا مبیع کے پاس گواہ کرے ف کہ میں نے اس عقار میں اپنا شفعہ طلب کیا فاذا فعل ذالك استقرت شفعته پس جب شفیع نے ایسا کیا تو اس کا شفعہ جم گیا وهذا لان كل واحد منهما خصم فيه اور مشتری و بائع ہرایک پر اشہاد اس واسطے جائز ہوا کہ ان دونوں میں سے ہرایک اس بیع میں خصم ہے ف شفیع ہرایک کے مقابلہ میں شفعہ کا دعویٰ کر سکتا ہے مگر بائع پر اس وقت کہ مبیع اس کے قبضہ میں ہو لان للاول اليد وللثانى الملك اس واسطے کہ بائع کو ہنوز قبضہ حاصل ہے اور مشتری کو ملکیت حاصل ہے ف تو شفیع کا دار مشفوعہ جس پر اس کا استحقاق ہے وہ بائع کے قبضہ میں ہے پس اس سے مخاصمہ کر سکتا ہے اور مشتری کو اس کی ملک حاصل ہے تو اس سے بھی مخاصمہ کر سکتا ہے، پس چاہے جس پر اشہاد کرے وكذا يصح الاشهاد عند المبيع لان الحق متعلق به اور اسی طرح مبیع یعنی عقار مشفوعہ کے پاس بھی گواہ کر لینا جائز ہے اس واسطے کہ حق تو اسی چیز سے متعلق ہے ف پس گواہ کرلے کہ میں اس چیز کو شفعہ میں طلب کرتا ہوں، فان سلم البائع المبيع لم يصح الاشهاد عليه لخروجه من ان يكون خصما اذ لا يد له ولا ملك فصار كالاجنبى، پھر اگر بائع نے یہ عقار مبیع اپنے مشتری کو سپرد کر دیا ہو تو بائع پر شفیع کا اشہاد کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ بائع تو خصم ہونے سے خارج ہو گیا، اس واسطے کہ نہ اس کا قبضہ موجود ہے اور نہ ملک ہے تو وہ مثل اجنبی کے ہو گیا، وصورة هذا الطلب ان يقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد كنت طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذالك اور اس طلب اشہاد کی صورت یہ ہے کہ گواہوں سے شفیع یوں لے جا کر کہے کہ فلاں شخص نے اس عقار کو خرید لیا اور میں اس کا شفیع ہوں اور میں اس کا شفعہ طلب کر چکا ہوں اور اب بھی طلب کرتا ہوں، پس آپ لوگ اس امر پر گواہ رہو۔ وعن ابى يوسف انه يشترط تسمية المبيع وتحديده لان المطالبة لا تصح الا فى معلوم، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ باوجود اس کے مبیع کا نام لینا و اس کے حدود بیان کرنا بھی شرط ہے مثلاً یہ مکان یا زمین محدود بحدود اربعہ چنیں و چناں، اس واسطے کہ مطالبہ تو صحیح نہیں ہوتا مگر معلوم چیز میں ف اور اس عقار کو معلوم کرنا اسی طور پر ہے کہ اس کا نام مع حدود اربعہ بیان کیا جاوے بالجملہ اوّل طلب مواثبہ و دوم طلب اشہاد کا بیان ہو چکا۔

والثالث طلب الخصومة والتملك وسنذكر كيفيته من بعد ان شاء الله تعالىٰ اور سوم طلب خصومت و تملک ہے یعنی قاضی کے یہاں خصومت کر کے اپنی ملک طلب کرنا اور ہم اس کی کیفیت آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

ف، پھر طلب تملک میں فوراً جلدی بالاتفاق شرط نہیں ہے، قال ولا تسقط الشفعة بتاخير هذا الطلب عند ابى حنيفة رح وهو رواية عن ابى يوسف رح اور طلب تملک کی تاخیر کرنے سے شفعہ ساقط نہیں ہوتا اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور یہ ابو یوسفؒ سے بھی روایت ہے وقال محمد ان تركها شهرا بعد الاشهاد بطلت وهو قول زفر رح معناه اذا تركها من غير عذر، اور امام محمد رح نے کہا کہ اگر شفیع نے طلب اشہاد کے بعد ایک مہینہ طلب تملک کو چھوڑ دیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور یہی قول زفر رح ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بدوں عذر کے طلب شفعہ کو مہینہ تک چھوڑا تو شفعہ باطل ہے، وعن ابى يوسف رح انه اذا ترك المخاصمة فى مجلس من

مجالس القاضی یبطل شفعتہ، اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر شفیع نے طلب خصومت کو قاضی کی
مجالس میں سے کسی مجلس میں ترک کیا تو شفعہ باطل ہو جائے گا ف یعنی بعد طلب اشہاد کے قاضی نے جب کچہری
میں واسطے فیصلہ کے نشست فرمائی تو جب کسی مجلس میں اس نے بغیر عذر کے طلب تملک کو ترک کیا تو اس کا شفعہ باطل ہوا
لانہ اذا مضی مجلس من مجالسہ ولم یخاصم فیہ اختیارا دل ذالک علی اعراضہ وتسلیمہ۔
اس واسطے کہ جب قاضی کے مجالس میں سے کوئی مجلس گذری حالانکہ اس نے بدون عذر کے خصومت نہ کی تو دلیل ہے کہ شفیع نے
اعراض کیا اور شفعہ سپرد کر دیا، وجہ قول محمدؒ انہ لو لم یسقط بتاخیر الخصومۃ منہ ابدا یتضرر بہ
المشتری اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر شفیع کی تاخیر خصومت سے اگر کبھی شفعہ ساقط نہ ہو تو اس مشتری کو ضرر
پہنچے لانہ لا یمکنہ التصرف حذارا عن نقضہ من جہۃ الشفیع اس واسطے کہ مشتری کو اس خوف سے عقار
میں کچھ تصرف عمارت وغیرہ کرنا ممکن نہیں کہ شاید شفیع کے تصرف سے یہ تصرف توڑ دیا جائے ف یعنی جب وہ شفعہ میں
لے تو اس کو توڑ دے گا، پس ضرر ہوا کہ دائمی طور پر تاخیر نہیں ہو سکتی ہے بلکہ تاخیر کی کوئی حد ہوگی، فقدرناہ بشھر
لانہ اجل وما دونہ عاجل علی ما مر فی الایمان پس ہم نے تاخیر کی مدت ایک مہینہ مقدر کی اسی
واسطے کہ ایک ماہ میعاد مدت دراز ہے اور جو زمانہ اس سے کم ہے وہ بمنزلہ فی الحال کے ہے جیسا کہ کتاب الایمان
میں گزرا ف کہ تقاضائے درم کی قسم میں لکھا ہے کہ ایک ماہ سے کم کو مدت قریب شمار کرتے ہیں اور ایک ماہ و
زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں، پس اسی طرح اگر ایک ماہ سے کم میں شفیع نے اپنی ملکیت پانے کا مطالبہ کیا تو گویا
فی الحال بدون تاخیر ہے اور اگر ایک ماہ ہو گیا تو اس نے تاخیر بعید کر دی پس شفعہ ساقط ہو گیا، فتاوی قاضی خان
وبدائع وخلاصہ میں ہے کہ قول محمدؒ پر فتوی ہے، ع، ووجہ قول ابی حنیفۃؒ وھو ظاھر المذھب وعلیہ
الفتوی ان الحق متی یثبت واستقر لا یسقط الا باسقاطہ وھو التصریح بلسانہ کما فی
سائر الحقوق، لیکن ظاہر المذہب تو قول ابی حنیفہؒ ہے اور اسی پر فتوی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حق جب ثابت و
مستقر ہو جاتا ہے تو ساقط نہیں ہوتا مگر جبھی کہ حقدار خود ساقط کرے یعنی شفیع کا حق بعد طلب مواثبہ وطلب اشہاد
کے جم گیا وہ ساقط نہ ہوگا مگر جبھی کہ شفیع خود ساقط کرے بایں طور کہ صریح اپنی زبان سے ساقط کرے، جیسے دیگر
حقوق میں ہوتا ہے ف کہ بعد ثبوت کے بدون اسقاط کے ساقط نہیں ہوتے، وما ذکر من الضرر یشکل
بما اذا کان غائبا، اور امام محمدؒ نے تاخیر میں جو ضرر مشتری بیان کیا وہ ایسی صورت میں خود مشکل ہے کہ جب
شفیع غائب ہو ف اس واسطے کہ شفیع غائب جب حاضر ہو تو اس کو حق شفعہ کا اختیار رہے گا اگرچہ تاخیر ہو اور اس میں
کسی کو خلاف نہیں ہے پس غائب کی طرف سے اگرچہ عذر ہے لیکن ضرر مشتری تو خود ظاہر ہے حالانکہ غائب کے
واسطے یہ مقدار مقرر نہیں ہوتی تو جیسے غائب کی صورت میں تاخیر برداشت کی اسی طرح یہاں برداشت ہوگی۔
ولا فرق فی حق المشتری بین الحضر والسفر حالانکہ مشتری کے حق میں حضر وسفر میں کچھ فرق نہیں ہے۔
ف یعنی مشتری کے ذمہ ضرر لازم ہوتے میں کچھ فرق نہیں کہ شفیع حاضر ہو یا غائب ہو، تو جیسے غائب ہوتے میں
شفیع کا حق شفعہ بوجہ تاخیر کے ساقط نہیں ہوتا اسی طرح حاضری میں تاخیر طلب سے ساقط نہیں ہوگا، ولو علم انہ لم
یکن فی البلدۃ قاض لا یبطل شفعتہ بالتاخیر بالاتفاق لانہ لا یتمکن من الخصومۃ الا عند
القاضی فکان عذرا، اگر یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس شہر میں اس وقت سے کوئی قاضی نہیں تھا تو تاخیر شفیع سے بالاتفاق

اس کا شفعہ نہیں باطل ہوگا، اس واسطے کہ شفیع کو خصومت کا کہیں قابو نہیں تھا، سوائے قاضی کے حضور کے تو یہ اس کا عذر ہوگا، ف اور عذر سے تاخیر میں بالاتفاق شفعہ باطل نہیں ہوتا، پس اختلاف بلا عذر تاخیر میں ہے قال واذا تقدم الشفیع الی القاضی فادعی الشراء وطلب الشفعۃ جب شفیع نے قاضی کے حضور میں بڑھ کر خرید کا دعویٰ کیا اور شفعہ طلب کیا ف شفیع نے حاضر ہو کر قاضی سے عرض کیا کہ فلاں شخص نے فلاں شہر کے فلاں محلہ میں ایک دار خریدا جس کے حدود یہ ہیں اور میں اس دار کا شفیع بذریعہ اپنے ایک دار کے ہوں جس کے حدود یہ ہیں، تو حکم دیجئے کہ مشتری مذکور مجھے وہ دار بحق شفعہ سپرد کردے، سال القاضی المدعا علیہ تو قاضی اس مدعا علیہ سے دریافت فرماوے گا، ف پس اول تو وہ خرید کا اقرار کرے ورنہ مدعی اثبات کرے، اور اگر بائع نے فروخت کا اقرار کیا تو بھی شفیع کو لینے کا اختیار ہے اگرچہ مشتری منکر ہو اور اگر مشتری نے خرید کا اقرار کیا تو دیکھا جاوے کہ شفیع کے شفعہ کا مقر ہے یا منکر ہے پس شفعہ کا اقرار یہ کہ شفیع کی ملکیت دار کا مقر ہو، جس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہے پھر شاید کہ اس کے طلب شفعہ کا مقر ہو یا منکر ہو، پھر شاید کہ بعد طلب کے شفعہ سے برأت کرنے وسپرد کرنے کا مدعی ہو، پھر یہ بھی ضرور ہے کہ شفیع درحقیقت اپنے دار کا مالک ہو، بالجملہ مدعا علیہ سے پوچھنا چاہیے فان اعترف بملکہ الذی یشفع بہ پس اگر مدعا علیہ نے شفیع کے اس ملکیت کا اقرار کیا جس کے ذریعہ سے وہ شفعہ چاہتا ہے تو خیر، والا کلفہ باقامۃ البینۃ، ورنہ قاضی شفیع کو گواہ قائم کرنے کا حکم فرماوے گا، ف یعنی شفیع مدعی اپنے گواہوں سے اپنی ملکیت ثابت کرے اور ظاہری قبضہ کافی نہیں کیونکہ وہ قطعی ملکیت کو مفید نہیں ہے، لان الید ظاہر محتمل، کیونکہ قبضہ تو ظاہر محتمل ہے۔

ف یعنی بظاہر قابض کی ملک نظر آتی ہے، مگر احتمال ہے کہ شاید بطور عاریت وکرایہ کے ہو، حالانکہ مستعیر ومستاجر کو حق شفعہ نہیں پہنچتا ہے، فلا تکفی لاثبات الاستحقاق، تو ظاہری قبضہ اس کے استحقاق شفعہ ثابت کرنے کو کافی نہیں ہے، ف کیونکہ شفعہ کے لیے حقیقی ملکیت چاہیے ہے، قال یسأل القاضی المدعی قبل ان یقبل علی المدعی علیہ عن موضع الدار وحدودھا لانہ ادعی حقا فیھا فصار کما اذا ادعی رقبتھا، شیخ نے فرمایا کہ قاضی مدعا علیہ کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے خود شفیع مدعی سے اس دار مشفوعہ کا مقام شہر ومحلہ اور دار کے حدود دریافت فرماوے گا اس واسطے کہ مدعی نے اس دار میں اپنے ایک حق یعنی شفعہ کا دعویٰ کیا تو ایسا ہوا کہ گویا اس دار کے رقبہ کا دعویٰ کیا، ف، حالانکہ رقبہ کا مدعی خود اس کے مقام وحدود کو مفصل بیان کرتا ہے۔ واذا بین ذالک یسالہ عن سبب شفعتہ لاختلاف اسبابھا، پس جب مدعی نے یہ امر بیان کردیا تو مدعی سے اس کے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے، کیونکہ شفعہ کے اسباب مختلف ہیں ف کبھی بوجہ شرکت عین کے اور کبھی بوجہ شرکت حقوق کے اور کبھی بوجہ جوار کے ہوتا ہے، فان قال انا شفیعھا بدار لی تلاصقھا، پس اگر مدعی نے کہا کہ میں اس دار مبیعہ کا شفیع بذریعہ اپنے ایک دار کے ہوں جو اس دار مذکور سے ملاصق ہے، الآن تم دعواہ علی ما قالہ الخصاف، تو اب اس مدعی کا دعویٰ شفعہ پورا ہوا جیسا کہ امام خصافؒ نے بیان فرمایا ہے ف اور اگر اس نے اپنا دار غیر ملاصق بیان کیا تو دعویٰ تمام نہیں ہے کیونکہ دار ملاصق سے شفعہ جوار ملتا ہے وذکر فی الفتاوی تحدید ھذہ الدار التی تشفع بھا ایضا اور فتاویٰ میں یعنی مشائخ متاخرین کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ مدعی شفیع اپنے اس دار کے حدود بھی بیان کرے جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے ف تب اس کا دعویٰ تمام ہو یا بنظر معرفت ہے، وقد بیناہ فی الکتاب الموسوم بالتجنیس والمزید، اور ہم نے

اس کو اپنی کتاب التجنیس والمزید میں بیان کر دیا ہے ف یہ کتاب شیخ مصنفؒ کی اہل اجتہاد کے لیے مفید مزید ہے بالجملہ بعد تمامی دعوے کے اگر مدعا علیہ نے اس کے دار مملوکہ سے انکار کیا تو مدعی کو اقامت گواہی کا حکم ہوگا، فان عجز عن البینۃ استحلف المشتری باللہ مایعلم انہ مالک للذی ذکرہ مما یشفع بہ، پھر اگر مدعی اپنی ملکیت پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہوا تو وہ مدعا علیہ سے اس طرح قسم لے سکتا ہے کہ قاضی اس کو علم پر قسم دلادے کہ واللہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ شخص اس دار کا مالک ہے جس کا اس نے ذکر کیا جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے ف پس قاضی اس سے اس طرح قسم لے، معناہ بطلب الشفیع لانہ ادعی علیہ معنی لو اقر بہ لزمہ، اس کے معنی یہ ہیں کہ شفیع کی درخواست کرنے پر قاضی اس سے اس طرح قسم لے اس واسطے کہ مدعی نے مدعا علیہ پر ایسے معنی کا دعوی کیا کہ اگر وہ اس کا اقرار کرے تو اس پر لازم ہو ف تو جب انکار کیا تو اس پر قسم عائد ہوئی، ع، ثم ہو استحلاف علی ما فی ید غیرہ فحلف علی العلم، پھر یہ استحلاف ایسی چیز پر ہے جو غیر کے قبضہ میں ہے تو اس کی دانست پر قسم لی جائیگی ف اور قطعی قسم نہیں ہو سکتی ہے، اور واضح ہو کہ دیہ قسم یہ بیان کی کہ مدعی نے اس پر ایسے معنی کا دعوی کیا کہ اس کے اقرار سے دعوی مدعی اس پر ثبوت ہوتا ہے تو ایسے امر کے انکار سے قسم عائد ہوگی اور اگر ایسا امر نہ ہو تو قسم عائد نہ ہوگی، م، پس اگر قسم سے مدعا علیہ نے انکار کیا تو گویا اس نے بذل کیا یا اقرار کیا، فرمایا فان نکل او قامت للشفیع بینۃ ثبت ملکہ فی الدار التی یشفع بہا وثبت الجوار۔ پھر اگر مدعا علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا یا شفیع کے گواہ قائم ہوگئے، تو اس کی ملکیت اس دار میں جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے ثابت ہوگئی، اور اس کا حق جوار بھی ثابت ہوگیا ف کیونکہ حدود سے یہ دار ملاصق ہے اور مدعا علیہ اس سے منکر نہیں ہے فبعد ذالک سالہ القاضی یعنی المدعی علیہ ہل ابتاع ام لا، پھر اس ثبوت کے بعد مدعا علیہ سے قاضی دریافت فرمادے گا کہ کیا اس نے خریدا ہے یا نہیں، ف یعنی دار مشفوعہ تو نے خریدا یا نہیں خریدا، فان انکر الابتیاع قیل للشفیع اقم البینۃ، پس اگر مدعا علیہ نے خریدنے سے انکار کیا تو شفیع سے کہا جائے گا کہ اس کے خرید پر گواہ قائم کر ف جو گواہی دیں کہ اس نے خریدا ہے لان الشفعۃ لا یجب الا بعد ثبوت البیع وثبوتہ بالحجۃ، اس واسطے کہ شفعہ واجب نہیں ہوتا مگر بیع ثبوت ہونے کے بعد، یعنی بیع واقع ہونے کے بعد شفعہ واجب ہوتا ہے اور بیع کا ثابت ہونا بدلیل حجت ہے ف یعنی گواہوں سے بیع ثبوت ہوگی۔ قال فان عجز عنہا استحلف المشتری باللہ ما ابتاع پھر اگر مدعی اس کے خریدنے پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہو تو اس کی درخواست پر مشتری یعنی مدعا علیہ سے قسم لی جائیگی کہ واللہ اس نے نہیں خریدا ف یا جب بائع پر بحالت قبضہ دعوی ہو تو واللہ میں نے اس کو نہیں فروخت کیا ہے، یہ تو عین سبب پر قسم ہے اور شاید کہ مشتری نے خرید کر اقالہ کیا ہو تو اس کو تردد ہوگا پس حاصل پر قسم لے سکتا ہے، لہٰذا دونوں صورتیں ذکر فرمائیں کہ سبب پر قسم لے، او باللہ ما استحق علیہ فی ہذہ الدار شفعۃ من الوجہ الذی ذکرہ، یا اس طرح قسم لے کہ واللہ یہ مدعی مجھ پر اس دار میں شفعہ کا مستحق اس وجہ سے جو بیان کی ہے نہیں ہے، فہذا علی الحاصل والاول علی السبب، پس یہ طریقہ تو حاصل پر قسم لینے کا ہے اور طریقہ اول قسم سبب پر ہے، وقد استوفینا الکلام فیہ فی الدعوی وذکرنا الاختلاف بتوفیق اللہ تعالی، اور ہم نے حاصل یا سبب پر قسم لینے کا بیان پورے طور پر کتاب الدعوی میں بیان کر دیا اور وہاں اختلاف بھی ذکر

کیا توفیق اللہ تعالیٰ ف لیکن حاصل پر یا سبب پر بہرحال قطعی قسم ہے و انما یحلف علی البتات لانہ استحلاف علی فعل نفسہ وعلی ما فی یدہ اصالۃ وفی مثلہ یحلف علی البتات اور قطعی قسم اسی وجہ سے لی جائے گی کہ یہ اس کے ذاتی فعل پر اور اصالۃً اس کی مقبوضہ چیز پر قسم ہے اور ایسی صورت میں قطعی طور پر قسم لی جاتی ہے ف پھر جب اس نے قسم سے انکار کیا تو مدعا ثابت ہوگیا اور شفعہ کا حکم ہوگا، اگرچہ اس نے دعوی تسلیم نہ کیا ہو، ویجوز المنازعۃ فی الشفعۃ وان لم یحضر الشفیع الثمن الی مجلس القاضی، واضح ہو کہ شفعہ کے بارہ میں مخاصمہ جائز ہے، اگرچہ قاضی کی مجلس میں شفیع ثمن نہ لایا ہو، فاذا قضی القاضی بالشفعۃ لزمہ احضار الثمن پھر جب قاضی نے شفعہ کا حکم دے دیا تو شفیع پر ثمن حاضر لانا واجب ہوگا، وھذا ظاھر الروایۃ الاصل اور یہ مبسوط کی ظاہر روایت ہے، وعن محمد انہ لا یقضی حتی یحضر الشفیع الثمن وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ قاضی شفعہ کا حکم نہیں کرے گا جب تک کہ شفیع ثمن حاضر نہ کرے اور یہی حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے لان الشفیع عساہ یکون مفلسا فیوقف القضاء علی احضارہ حتی لا یتوی مال المشتری اس واسطے کہ شاید شفیع مرد مفلس ہو تو حکم قضا کو ثمن لانے تک موقوف رکھے تاکہ مشتری کا مال ڈوب نہ جاوے، وجہ الظاھر انہ لا ثمن علیہ قبل القضاء ولھذا لا یشترط تسلیمہ فکذا لا یشترط احضارہ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ حکم قاضی سے پہلے مدعا علیہ کا ثمن شفیع پر نہیں ہے اور اسی وجہ سے مثلی پر ثمن سپرد کرنا ابھی شرط نہیں ہے، پس اسی طرح ثمن کو کچہری میں حاضر لانا بھی شرط نہیں ہے، فاذا قضی لہ بالدار فللمشتری ان یحبسھا حتی یستوفی الثمن، پھر جب قاضی نے شفیع کے لیے دار مشفوعہ بحق شفعہ حکم دے دیا تو مشتری کو یہ اختیار باقی ہے کہ دار مذکور کو روک لے یعنی شفیع کو نہ دے یہاں تک کہ اس سے اپنا سب ثمن وصول کرلے ف پھر کیا امام محمدؒ کی روایت نوادر پر حکم قاضی نافذ نہ ہوگا، جواب یہ کہ حکم قاضی کسی قطعی ممنوع میں نہیں ہے وینفذ القضاء عند محمد ایضا لانہ فصل مجتھد فیہ ووجب الثمن فیحبس فیہ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی حکم قاضی نافذ ہو جائے گا اس واسطے کہ یہ صورت مجتہد فیہ میں حکم ہے اور ثمن واجب ہوا تو اس کے وصول کرنے میں مشتری اس دار مشفوعہ کو روک لے گا ف اگر کہا جاوے کہ پھر روکنے کا حق حاصل ہے تو ثمن کیونکر ڈوب سکتا ہے، جواب یہ ہے کہ روکنے سے شفعہ باطل نہ ہوا تو مشتری کو روکنے سے ثمن نہیں ملے گا، غایت آنکہ اس کے پاس ایک نوع کی مضبوطی موجود ہے اگرچہ وہ رہن نہیں ہے، تامل م، فلو اخر اداء الثمن بعد ما قال لہ ادفع الثمن الیہ لا تبطل شفعتہ لانھا تاکدت بالخصومۃ عند القاضی، پھر اگر شفیع نے ادائے ثمن میں تاخیر کی بعد انا نکہ قاضی نے اس کو حکم دے دیا کہ تو مشتری کو ثمن ادا کر دے تو بھی اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا، کیونکہ شفعہ تو قاضی کے حضور میں خدمت سے موکد ہو چکا ہے ف، یہ تو اس صورت میں کہ شفیع اس عقار کے خریدار کو قاضی کے حضور میں لایا ہے قال وان احضر الشفیع البائع والمبیع فی یدہ فلہ ان یخاصمہ فی الشفعۃ اور اگر شفیع حاضر لایا بائع کو حالانکہ مبیع اس کے قبضہ میں ہے تو شفیع کو اس سے دریاب شفعہ کے مخاصمہ کرنا جائز ہے لان الید لہ وھی ید مستحقۃ اس واسطے کہ بائع کا قبضہ موجود ہے اور یہ قبضہ مستحقہ ہے ف اور مانند قبضہ مستعیر یا مستاجر یا مستودع کے نہیں بلکہ بائع اس کا اصلی مالک تھا، تو جب تک مشتری کو سپرد نہ کرے اس کا قبضہ مستحقہ موجود ہے ولا یسمع القاضی البینۃ حتی یحضر المشتری

فیسفخ البیع بمشهد منه ویقضی بالشفعة علی البائع ویجعل العهدة علیه اور شفیع کی گواہی کی قاضی سماعت نہیں کرے گا جب تک کہ مشتری حاضر نہ ہو پس اس کی حاضری پر سامنے ہی بیع فسخ کرے گا، اور بائع پر شفعہ کا حکم دے دے گا اور اسی پر عہد و قرار رہے گا۔ ف یعنی شفیع کے واسطے بائع اس بیع کا ذمہ دار ہے، حتیٰ کہ بائع ذمہ دار ہے کہ اس عقار کو شفیع کے سپرد کرے اور اگر کبھی کوئی شخص مستحق ہو تو بائع پر اس کا خلاص لازم ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو بائع پر شفیع کا ثمن پھیرنا واجب ہے بالجملہ اول تو بائع و مشتری دونوں کی حضوری لازم ہے پھر بائع فسخ کرنا و عہدہ بذمہ بائع ہونا چاہیے لان الملك للمشتری والید للبائع والقاضی یقضی بهما للشفیع فلا بد من حضورهما اس واسطے کہ ملکیت تو مشتری کے واسطے حاصل ہے اور قبضہ بائع کے واسطے حاصل ہے اور قاضی اس عقار کی ملک و قبضہ دونوں کا شفیع کے لیے حکم فرماتا ہے تو بائع و مشتری دونوں کا حاضر ہونا ضرور ہے، بخلاف ما اذا کانت الدار قد قبضت حیث لا یعتبر حضور البائع لانه صار اجنبیا اذ لا یبقی له ید ولا ملك برخلاف اس کے جب یہ عقار قبضہ ہو چکا ہو یعنی مشتری نے بعد خرید کے اس پر قبضہ بھی کر لیا ہو تو اس صورت میں بائع کا حاضر ہونا معتبر نہیں ہے یعنی صرف مشتری کافی ہے اس واسطے کہ بائع تو اس عقار سے اجنبی ہو چکا کیونکہ اس کا قبضہ یا اس کی ملکیت کچھ باقی نہیں ہے، قوله فیسفخ البیع بمشهد منه اشارة الی علة اخری، اور یہ جو فرمایا کہ مشتری کے حضور میں بیع فسخ کرے گا تو یہ دوسری علت کا اشارہ ہے ف یعنی مشتری کی حاضری ضرور ہونے کی دوسری علت یہ کہ قاضی اسی کے حضور میں بیع فسخ کرے گا تو بھی اس کا حاضر ہونا ضرور ہے کیونکہ اس میں ایک علت موجود ہے، وهی ان البیع فی حق المشتری اذا کان ینفسخ لا بد من حضوره لیقضی بالفسخ علیه، اور وہ علت یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بیع مذکور فسخ ہوگی تو مشتری کی حاضری ضرور ہے تاکہ اس پر فسخ بیع کا حکم دیا جاوے ف کیونکہ اسی پر فسخ بیع کا حکم ہے، ثم وجه هذا الفسخ المذکور ینفسخ فی حقه الاضافة لامتناع قبض المشتری بالاخذ بالشفعة وهو یوجب الفسخ الا انه یبقی اصل البیع لتعذر انفساخه لان الشفعة بناءً علیه، پھر اس فسخ مذکور کی صورت یہ ہے کہ اضافت کے حق میں بیع فسخ ہو، یعنی مشتری مذکور کی طرف خرید کی نسبت باقی نہ ہو کیونکہ شفعہ میں لینے کی وجہ سے مشتری کا قبضہ کرنا ممتنع ہوگا اور یہ موجب فسخ ہے، لیکن اتنی بات ہے کہ اصل بیع باقی رہے گی کیونکہ اس کا فسخ ہونا متعذر ہے اس واسطے کہ شفعہ مذکور اسی بیع کی بنا پر ہے، ف یعنی جب بیع موجود ہوئی تو اسی پر شفعہ ثابت ہوا، پس اگر بیع ہی اصل سے فسخ ہو جاوے تو شفعہ ندارد ہو، حالانکہ شفعہ ثابت ہے تو اصل موجود رہے اور صرف مشتری کی طرف اضافت فسخ کردی جائے، لکنه یتحول الصفقة الیه، لیکن مشتری سے صفقہ تحویل ہو کر شفیع کی طرف آجاوے ولیصیر کانه هو المشتری منه، اور ایسا ہو جائے گا کہ گویا بائع سے خریدنے والا یہی شفیع ہے، فلهذا یرجع بالعهدة علی البائع اسی واسطے اس بیع کا عہدہ بذمہ بائع رجوع کرتا ہے، بخلاف اذا قبضه المشتری فاخذه من یده حیث یکون العهدة علیه لانه تم ملکه بالقبض، برخلاف اس کے جب مشتری نے عقار مبیعہ پر قبضہ کر لیا ہو اور شفیع نے عقار کو مشتری سے لیا ہو تو اس بیع کا عہدہ بذمہ مشتری ہوگا، کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی، وفی الوجه الاول امتنع قبض المشتری وانه یوجب الفسخ اور صورت اول میں جبکہ بائع کے قبضہ میں موجود ہے تو مشتری کا قبضہ کرنا ممتنع ہے، یعنی بوجہ دعوی شفعہ کے مشتری کو بائع سے لینے کا اختیار نہیں رہا اور

اور یہ امر موجب فسخ بیع ہے ف کیونکہ جب کسی سے کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دلانا ممتنع ہوا تو بیع فسخ ہو جاتی ہے وقد طولنا الکلام فیہ فی کفایۃ المنتہی بتوفیق اللہ تعالیٰ اور ہم نے کفایۃ المنتہی میں یہاں کلام کو توضیح طویل کے ساتھ بتوفیق اللہ تعالیٰ بیان کر دیا ہے۔

قال ومن اشتری دارا لغیرہ فہو الخصم للشفیع۔ اگر وکیل نے دوسرے کے لیے کوئی دار خریدا تو شفیع کا خصم بھی خریدار ہے ف یعنی شفیع اسی وکیل مشتری سے مخاصمہ کرے گا جبکہ وکیل نے قبضہ کر لیا ہو لانہ ہو العاقد اس واسطے کہ عقد کرنے والا یہی وکیل ہے والاخذ بالشفعۃ من حقوق العقد اور شفعہ میں لینا حقوق عقد میں سے ہوتا ہے ف۔ تو جو شخص عاقد ہے وہی خصم ہے فیتوجہ علیہ تو خصومت اسی عاقد کی طرف متوجہ ہوگی ف یعنی شفیع اسی سے مخاصمہ کرے گا، یہ اس وقت تک کہ وکیل کے قبضہ میں یہ عقار موجود ہو، الا ان یسلمہا الی الموکل مگر جبکہ وکیل نے یہ عقار اپنے مؤکل کے سپرد کر دیا ہو ف تو اب وکیل سے مخاصمہ نہیں ہے لانہ لم یبق لہ ید ولا ملک اس واسطے کہ وکیل کے لیے قبضہ یا ملکیت کچھ باقی نہیں رہے فیکون الخصم ہو الموکل تو شفیع کے واسطے خصم یہی مؤکل ہوگا ف جو بالفعل قابض و مالک ہے، وہذا لان الوکیل کالبائع من الموکل اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل تو گویا اپنے مؤکل کے ہاتھ فروخت کرنے والا ہے علی ما عرف جیسا کہ سابق میں معلوم ہو چکا، فتسلیمہ الیہ کتسلیم البائع الی المشتری فیصیر الخصم منہ، تو وکیل کا مؤکل کے سپرد کرنا ایسا ہے جیسے بائع نے مشتری کو عقار سپرد کر دیا تو اب مؤکل کے ساتھ خصومت ہو جائے گی الا انہ مع ذالک قائم مقام الموکل فیکتفی بحضورہ فی الخصومۃ قبل التسلیم۔ لیکن اتنی بات ہے کہ وہ باوجود مؤکل کے ہاتھ بائع ہونے کے اپنے مؤکل کا قائم مقام ہے تو جب تک اس نے مؤکل کو سپرد نہیں کیا تب تک اس کے ساتھ خصومت کرنے میں اس کی حاضری پر اکتفا کیا جائے گا ف یہ اس وقت کہ مشتری وکیل ہو، وکذا اذا کان البائع وکیل الغائب فالشفیع ان یاخذہا منہ اذا کانت فی یدہ لانہ عاقد، اور اسی طرح اگر وکیل بائع ہو یعنی وکیل اپنے مالک غائب کی طرف سے بیع کا وکیل ہو تو شفیع کو اختیار ہے کہ عقار شفعہ اس وکیل سے لے جبکہ عقار مذکور اسی کے قبضہ میں موجود ہو، یعنی ابھی مشتری کے قبضہ میں سپرد نہ کیا ہو اس واسطے کہ یہ وکیل خود عاقد ہے ف پس جیسے اصل مالک کے بائع ہونے میں حکم ہے اسی طرح اس کے وکیل میں حکم ہے، وکذا اذا کان البائع وصیا لمیت فیما یجوز بیعہ لما ذکرنا، اور اسی طرح اگر بائع عقار کسی میت کی طرف سے وصی ہو تو بھی شفیع کو اس سے مخاصمہ کا اختیار ہے مگر بیع ایسے عقار میں ہو جس کی بیع کرنا وصی کو جائز ہے جب تک کہ یہ عقار اس وصی بائع کے قبضہ میں موجود ہو کیونکہ یہ عاقد ہے ف اور اپنے موصی یعنی میت کا قائم مقام ہے یا اس کے وارث کا قائم مقام ہے، اور واضح ہو کہ جب سب ورثہ بالغ ہوں اور میت پر قرضہ نہیں ہے اور اس نے کوئی ایسی وصیت نہیں کی کہ جس کی وجہ سے دار یا عقار فروخت کیا جاوے تو وصیت کا عقار فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ورثہ خود اپنے معاملات میں غور نظر کر سکتے ہیں اور اگر وارثوں میں کوئی صغیر ہو تو وصی کی بیع کل عقار میں جائز ہوگی، اور اسی طرح جبکہ میت پر قرضہ ہو یا اس نے اس دار کے ثمن میں سے کچھ وصیت کی ہو تو بھی استحساناً وصی کی بیع جائز ہے، اور قیاس یہ تھا کہ صرف صغیر کے حصہ میں یا بقدر قرضہ و وصیت کے جائز ہو، بالجملہ جس صورت میں وصی کی بیع جائز ہو تو جب تک وصی کے قبضہ میں ہے، شفیع اس سے بحق شفعہ لے سکتا ہے، ک، رہا یہ کہ وصی نے دار مشفوعہ میں عیب پایا تو کیا اس کو خیار عیب ہے، اور

اور یوں ہی خیار الرؤیتہ ہے، قال واذا قضی للشفیع بالدار ولم یکن راٰھا فلہ خیار الرؤیتہ، تو فرمایا کہ جب شفیع کے واسطے دار مشفوعہ کا حکم دیا گیا یعنی لے لے، حالانکہ شفیع نے اس دار کو دیکھا نہیں تھا تو اس کو خیار الرؤیتہ حاصل ہے ف، بعد دیکھنے کے چاہے واپس کرے، وان وجد بھا عیبًا فلہ ان یردھا اور اگر شفیع نے اس دار مشفوعہ میں کوئی عیب پایا تو اس کو اختیار ہوگا کہ اس کو واپس کردے وان کان المشتری شرط البراءۃ منہ، اگرچہ مشتری نے اس عیب سے برات شرط کرلی ہو ف یعنی اگر مشتری نے اپنی خرید کے وقت عیب مذکور سے بائع کی برأت شرط کی ہو تو بھی شفیع کو اختیار ہے کہ بوجہ عیب کے مشتری کو واپس کردے لان الاخذ بالشفعۃ بمنزلۃ الشراء، اس واسطے کہ شفعہ میں لینا بمنزلہ خرید کے ہے،

ف گویا شفیع نے اس کو مشتری سے خرید کیا، پس اگر مشتری نے اپنے بائع کو عیب سے بری کیا، تو مشتری سے خریدنے والے کو اختیار ہے کہ مشتری کو اس سے بری نہ کرے الا یری انہ مبادلۃ المال فیثبت فیہ الخیاران کما فی الشراء، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ شفعہ میں لینا تو مال کے عوض مال کا مبادلہ ہے۔ تو اس میں خیار عیب وخیار الرؤیتہ دونوں ثابت ہوں گے، جیسے خرید کی صورت میں ثابت ہوتے ہیں، ولا یسقط بشرط البراءۃ من المشتری اور مشتری کی طرف سے برات شرط کرنے سے شفیع کا خیار عیب ساقط نہ ہوگا ولا برؤیتہ اور نہ مشتری کے دیکھنے سے شفیع کا خیار الرؤیتہ ساقط ہوگا، لانہ لیس بنائب عنہ فلا یملک اسقاطہ اس واسطے کہ مشتری کچھ شفیع کی طرف سے نائب نہیں ہے پس اس کی طرف سے اس کا خیار ساقط نہیں کرسکتا۔

فصل فی الاختلاف

یہ فصل اختلاف کے بیان میں ہے

قال وان اختلف الشفیع والمشتری فی الثمن فالقول قول المشتری، اگر ثمن میں شفیع و مشتری نے اختلاف کیا تو قول مشتری کا قبول ہوگا، ف پس اگر شفیع نے کہا کہ ثمن ہزار درہم ہے اور مشتری نے کہا نہیں بلکہ دو ہزار درہم ہے تو قول مشتری قبول ہے، لان الشفیع یدعی استحقاق الدار علیہ عند نقد الاقل وھو منکر، اس واسطے کہ شفیع تو مشتری پر کم دام ادا کرنے پر اس دار کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے حالانکہ مشتری اس سے منکر ہے، والقول قول المنکر مع یمینہ، اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جو منکر ہو مع قسم کے۔ ف یعنی قسم سے قول منکر قبول ہوتا ہے، ولا یتحالفان لان الشفیع ان کان یدعی علیہ استحقاق الدار فالمشتری لا یدعی شیئًا لتخیرہ بین الترک والاخذ اور مشتری وشفیع دونوں سے باہمی قسم نہیں لی جائے گی، اس واسطے کہ شفیع اگر مشتری پر اس عقار کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے تو مشتری اس پر کسی چیز کا مدعی نہیں ہے تاکہ اس کو لینے یا نہ لینے میں اختیار دیا جاوے، ولا نص ھھنا فلا یتحالفان اور یہاں کوئی نص حدیث نہیں ہے تو دونوں سے باہمی قسم نہ ہوگی ف یعنی باہمی قسم کی حدیث تو بائع ومشتری کی صورت میں ہے جہاں دونوں طرف سے انکار ہوسکتا ہے اور یہاں شفیع کچھ منکر نہیں ہے، تو خلاف قیاس کے یہاں عمل نہیں ہوسکتا، قال ولو

اقام البینۃ فالبینۃ للشفیع عند ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ، اور اگر دونوں نے گواہ قائم کیے تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شفیع کے گواہ قبول ہوں گے، وقال ابو یوسف البینۃ بینۃ المشتری لانھا اکثر اثباتاً، اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ مشتری کے گواہ قبول ہوں گے اس واسطے کہ مدعی کے گواہوں سے اثبات زیادہ ہوتا ہے۔

ف اور جس فریق سے زیادتی میں اثبات ہو وہی قبول ہوا کرتے ہیں کیونکہ ان میں زیادہ اثبات ہے، فصار کبینۃ البائع والوکیل والمشتری من العدو، تو ایسا ہوا جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور دشمن سے خریدنے والے کے گواہ ہیں ف یعنی اور اگر بائع و مشتری نے ثمن میں اختلاف کیا اور دونوں نے گواہ قائم کیے تو بائع کے گواہ قبول ہوں گے، کیونکہ ان سے زیادتی ثبوت ہوتی ہے، اسی طرح اگر وکیل و موکل نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا تو وکیل کے گواہ قبول ہوتے ہیں اور اسی طرح اگر حربیوں سے کسی نے غلام خریدا حالانکہ یہ غلام کسی مسلمان کا غلام قدیم تھا جس کو حربی لوگ قید کر کے لے گئے تھے پس مولائے قدیم کو اختیار ہے کہ اس قدر ثمن پر مشتری جدید سے لے لے، پھر اگر مشتری اور مولائے قدیم نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو مشتری کے گواہ اولی ہوتے ہیں کیونکہ وہ زیادتی کو اثبات کرتے ہیں۔ ک، ولھما انہ لا تنافی بینھما فیجعل کان الموجود بیعان و للشفیع ان یاخذ بایھما شاء اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں گواہیوں میں کچھ منافات نہیں ہے یعنی شفیع کے حق میں کچھ مضرت نہیں ہے تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا دو بیع موجود ہوئیں اور شفیع کو اختیار ہے کہ دونوں بیع میں سے جس بیع کے عوض چاہے لے لے ف گویا بائع نے مشتری کے ہاتھ مثلاً ہزار درہم پر دو گواہوں کے روبرو فروخت کیا، پھر بائع و مشتری نے دوسرے دو گواہوں کے سامنے اسی بیع کو ڈیڑھ ہزار درہم پر قرار دیا، پس اول فریق عادل بھی صحیح گواہی دیتا ہے لہٰذا شفیع کو اختیار ہے کہ جس بیع پر چاہے شفع میں لے لے، اگر کہا جاوے کہ بائع و مشتری میں دوسری بیع تو اول عقد کا فسخ ہے، جواب یہ ہے کہ ہاں لیکن شفیع کے حق میں فسخ کی ضرورت نہیں اسی واسطے ہم نے کہا کہ شفیع کے حق میں دونوں بیع میں کچھ منافات نہیں ہے، وھذا بخلاف البائع مع المشتری لانہ لا یتوالی بینھما عقدان الا بالانفساخ الاول وھھنا الفسخ لا یظھر فی حق الشفیع اور یہ حکم برخلاف بائع و مشتری کے باہمی اختلاف کے ہے اس واسطے کہ بائع و مشتری میں باہم متوالی دو عقد نہیں واقع ہوتے ہیں مگر جبکہ اول فسخ ہو جاوے اور یہاں بھی اگرچہ بنظر بائع و مشتری کے ایک فسخ ہوا ہو لیکن یہ فسخ بحق شفیع نہیں ظاہر ہوگا ف کیونکہ شفیع کچھ عاقد نہیں بلکہ ثالث ہے، وھو التخریج لبینۃ الوکیل لانہ کالبائع و الموکل کالمشتری منہ اور گواہ وکیل کے واسطے یہی تخریج ہے اس واسطے کہ وکیل مانند بائع کے ہے اور موکل بمنزلہ اس سے خریدنے والے کے ہے ف تو جب وکیل و موکل نے ثمن میں اختلاف کیا تو گویا بائع و مشتری نے ثمن میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے اپنی اپنی مقدار پر گواہ قائم کیے تو یہ ممکن نہیں کہ دونوں ثمن پر دو عقد واقع ہوئے ہوں اس واسطے کہ بائع و مشتری میں بغیر عقد اول فسخ ہونے کے دوسرا عقد نہیں ہو سکتا تو ایک عقد کا فسخ ہونا ظاہر ہوگا، پس وکیل کے گواہ قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے گواہوں کو زیادہ اثبات ثمن سے ترجیح ہے، پس امام ابو یوسفؒ نے جو وکیل پر قیاس کیا اس کا یہ جواب ہے کہ وہاں لامحالہ فسخ و ترجیح کی ضرورت ہے اور شفیع میں یہ ضرورت نہیں اس واسطے کہ فسخ تو بائع و مشتری میں واقع ہوا اور شفیع کے حق میں فسخ کا ہونا ضروری نہیں بلکہ اول میں جو بیع کہ قلیل ثمن پر واقع ہوئی تھی وہ شفیع کے حق میں باقی ہے، پس شفیع اس قدر ثمن پر لے گا، پس شفیع کا قیاس وکیل پر

صحیح نہیں ہے، کیف وانہا ممنوعۃ علی ما روی عن محمد رحمہ اور کیونکر قیاس صحیح ہو حالانکہ بنا بر روایت کے جو امام محمدؒ سے مروی ہے یہ حکم ممنوع ہے ف کیونکہ ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کی کہ مؤکل کے گواہ قبول ہوں گے، ہاں بنا بر ظاہر الروایۃ کے، البتہ وکیل مع مؤکل کے بمنزلہ بائع مع المشتری ہے تو ہم نے اس کی تخریج بیان کر دی کہ یہاں دونوں فریق کی گواہیوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ وہ بیع کا جاری ہونا بدون فسخ اول کے ممکن نہیں ہے برخلاف شفیع کے کہ اس کے حق میں بیع اول فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور چونکہ قلیل ثمن پر بیع واقع ہونا ثبوت ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ اسی ثمن پر شفعہ میں لے، پس معلوم ہوا کہ شفیع کا قیاس جیسے بائع پر جائز نہیں اسی طرح وکیل پر بھی جائز نہیں ہے۔ واما المشتری من العدو، رہا وہ شخص جس نے حربیوں سے مثلاً غلام خریدا تو اس میں مشتری کا قول قبول ہونے میں تامل ہے، فقلنا ذکر فی السیر الکبیر ان البینہ بینۃ المالک القدیم، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ مالک قدیم کے گواہ قبول ہوں گے۔ ف یعنی مشتری جدید نے گواہ دیئے کہ میں نے اس کو مثلاً ہزار درہم کو خریدا اور مالک قدیم نے گواہ دیئے کہ نہیں بلکہ پانچ سو درہم کو خریدا ہے، تو مالک قدیم کے گواہ قبول ہیں، پس مشتری پر شفیع کا قیاس صحیح نہ ہوا، فلئن ان نمنع، پس ہم کو روا ہے کہ ہم قیاس کو منع کریں ف بلکہ بقیاس مالک قدیم کے شفیع کے گواہ قبول ہوں گے، اور اگر ہم تسلیم کریں کہ مشتری جدید کے گواہ قبول ہیں تو بھی ہمکو مضر نہیں ہے۔ وبعد التسلیم نقول لا یصح الثانی ہنالک الا بفسخ الاول اور بعد تسلیم اس امر کے حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول ہوتے ہیں، ہم جواب دیتے ہیں وہاں بیع دوم صحیح نہیں، مگر جبھی کہ بیع اول فسخ ہو ف یعنی مشتری جدید کے گواہوں سے گراں ثمن پر خرید ثابت ہوئی اور مالک قدیم کے گواہوں سے کم ثمن پر خرید ثابت ہوئی، اور چونکہ دونوں فریق گواہ عادل ہیں، تو یہی کہا جائے گا کہ دونوں ثمن پر بیع واقع ہوئی اس طرح کہ اول میں ثمن قلیل پر ٹھہری، مگر حربیوں نے پیچھے انکار کیا تو دوبارہ ثمن گراں پر ٹھہری، لیکن دوسری بیع صحیح ہونا جبھی کہ بیع اول فسخ ہوگئی، کیونکہ متوالی دونوں عقد واقع ہونا متعذر ہے، لہٰذا مشتری جدید کے گواہ قبول ہوئے کہ وہ تالیق ہے، اما ہہنا بخلافہ، رہا شفیع کی صورت میں اس کے خلاف ہے ف کیونکہ بیع اول اگر خفیف ثمن کے بعد گراں ثمن پر دوبارہ واقع ہوئی تو شفیع کے حق میں مضر نہیں ہے کیونکہ اس کا شفعہ تو بائع کی بے رغبتی و بیع کرنے پر متعلق ہوا اور وہ اول بیع سے ہو چکا تو شفعہ بھی ہو چکا، پھر باہم بائع و مشتری بیع اول فسخ کرنا کچھ شفیع کو مضر نہ ہوا، کیونکہ شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع بمنزلہ بیع جدید ہے تو وہ اول بیع پر شفعہ لے گا، علاوہ اس کے اصل مسئلہ میں شفیع و مشتری ہر ایک کی گواہی میں خود فرق ہے، لان بینۃ الشفیع ملزمۃ و بینۃ المشتری غیر ملزمۃ، اس واسطے کہ شفیع کی گواہی تو لازم کرنے والی ہے اور مشتری کی گواہی کچھ لازم کرنے والی نہیں ہے، ف تو گواہی کے معنی درحقیقت شفیع کی گواہی میں موجود ہیں، والبینات للالزام اور گواہیاں تو لازم کرنے کے واسطے ہوتی ہیں ف تو شفیع کی گواہی اپنے معنی پر ہونے سے مرجح ہوئی، بیان یہ کہ جب شفیع نے گواہی قائم کی تو مشتری پر لازم ہوا کہ دار مشفوعہ شفیع کے سپرد کرے، بعوض ہزار درہم کے جو ثمن بیع تھا، خواہ مشتری کو پسند ہو یا نہ ہو اور یہی الزام کے معنی ہیں، اور جب مشتری کی گواہی قبول ہو تو اس سے شفیع پر کچھ لازم نہیں آتا، مثلاً مشتری کے گواہوں نے گواہی دی کہ وہ ہزار درہم پر بیع واقع ہوئی ہے، پس اس کے قبول کرنے سے شفیع پر یہ لازم نہیں کیا کہ وہ خواہ مخواہ دو ہزار درہم پر لے بلکہ اس کو اختیار باقی ہے، تو اس گواہی میں الزام کے معنی نادر ہیں، پس شفیع کی گواہی مرجح

ہے لہٰذا وہی قبول ہوگی اور یہاں سے ثابت ہوا کہ اگر بائع و مشتری نے اختلاف ثمن پر گواہ قائم کیے تو ہر ایک کے گواہ الزامی ہیں اور اسی طرح وکیل و مؤکل میں بھی یہی حال ہے تو شفیع و مشتری کے گواہوں سے فرق ہوگیا، لیکن اس بیان سے لازم آتا ہے کہ حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ ملزم نہیں بلکہ مالک قدیم کے ملزم ہیں تو مالک قدیم کے گواہ مرجح ہوں گے اس واسطے کہ اگر مشتری جدید کی گواہی دو ہزار ثمن پر قبول ہو تو مالک قدیم اس کے عوض لیے یا نہ لینے میں مختار ہے اور اگر مالک قدیم کی گواہی ایک ہزار ثمن پر قبول ہو تو مشتری جدید کو اسی قدر ثمن کے عوض دینا لازم ہے، فافہم ، م ک ،

قال واذا ادعی المشتری ثمنا وادعی البائع اقل منه ولم یقبض الثمن قدوری نے لکھا کہ اگر مشتری نے ایک مقدار ثمن کا دعویٰ کیا (مثلاً دو ہزار درہم) اور بائع نے اس سے کم کا دعویٰ کیا (مثلاً ہزار درہم) اور حال یہ ہے کہ بائع نے ہنوز ثمن پر قبضہ نہیں کیا ہے، اخذها الشفیع بما قال البائع، تو شفیع اس دار مشفوعہ کو بعوض اسی مقدار کے لے لے گا جو بائع نے بیان کی ہے وکان ذالک حطاً عن المشتری اور یہ امر مشتری سے ثمن گھٹانے کے معنی میں ہوگا، ف اور شفیع بھی اس کا مستحق ہوگیا جبکہ اسی ثمن میں لے سکتا ہے ۔

وهذا لان الامران کان علی ما قال البائع فقد وجبت الشفعة به وان کان علی ما قال المشتری فقد حط البائع لبعض الثمن، اور اس حکم کی دلیل کہ بائع کے قول پر مدار ہوگا یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں ہے، یا تو بات یہی ہوگی جو بائع کہتا ہے تو شفعہ بعوض اسی قدر ثمن کے واجب ہوا، یا بات وہ ہوگی جو مشتری کہتا ہے، تو بائع نے کچھ ثمن گھٹا دیا۔ اور یہ گھٹی در اصل مشتری کے حق میں ہے۔ وهذا الحط يظهر في حق الشفيع علی ما نبين ان شاء الله تعالی، اور یہ گھٹی مشتری کی طرح شفیع کے حق میں ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اسی باب میں بیان کریں گے، ف اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ بائع نے ہنوز وصول نہیں کیا ہے ولان الملك علی البائع بایجابه، اور اس دلیل سے کہ شفیع کو ملکیت حاصل ہونا بائع کے ایجاب سے بائع پر ہے ف کیونکہ جب بائع نے ایجاب کیا کہ میں نے یہ عقار فروخت کیا تبھی مشتری کو قبول کا اور شفیع کو شفعہ کا حق ملا، ک، یا کہا جاوے کہ جس ایجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا، وہ تحویل ہو کر شفیع کی طرف آیا تو شفیع نے بائع کے ایجاب پر خریدا، فکان القول قوله في مقدار الثمن مابقیت مطالبته، تو جب تک بائع کا مطالبہ باقی ہے مقدار ثمن میں اسی کا قول قبول ہوگا، ف کیونکہ وہی موجب ہے فیاخذها الشفیع بقوله، تو شفیع اسی کے قول پر لے لیگا ف خواہ عقار مذکور بائع کے قبضہ میں ہو یا مشتری کے قبضہ میں ہو، مگر مشتری نے ہنوز ثمن ادا نہ کیا ہو، جیسا کہ مختصر الکرخی میں مصرح ہے، مع، یہ سب اس وقت کہ بائع نے کم ثمن بیان کیا ہو، قال ولو ادعی البائع الاکثر قدوری نے کہا اور اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے زائد ثمن بیان کیا ف مثلاً شفیع نے کہا کہ ثمن ایک ہزار ہے اور مشتری نے کہا کہ دو ہزار ہے اور بائع نے کہا کہ تین ہزار ہے اور بائع و مشتری میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو بائع کے گواہ قبول ہوں گے اس واسطے کہ وہی زیادہ ثابت کرتے ہیں اور شفیع اس کو بائع کے قول پر لے لیگا، اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں یتحالفان ویترادان تو بائع و مشتری باہم قسم کھاویں و عقد کو پھیر لیں۔ ف بدلیل حدیث معروف در بارہ اختلاف بائع و مشتری جو اوپر مشرح مذکور ہو چکی، وایهما نکل یظهر ان الثمن ما یقوله الآخر اور دونوں میں سے جس نے قسم سے انکار کیا تو ظاہر ہو جائے گا کہ ثمن اسی قدر ہے، جو دوسرا دعویٰ کرتا ہے فیاخذها الشفیع بذالك، پس

اسی قدر ثمن کے عوض میں اس کو شفیع لے لیگا وان حلف یفسخ القاضی البیع علی ما عرف، اور اگر دونوں قسم کھا گئے، تو قاضی ان دونوں کے درمیان میں بیع مذکور فسخ کرے گا، ف لیکن شفیع کا شفعہ باطل نہ ہوگا، ویاخذ ھا الشفیع بقول البائع اور شفیع اس کو بعوض اسی مقدار کے لے لے گا جو بائع کہتا ہے، لان فسخ البیع لا یوجب بطلان حق الشفیع اس واسطے کہ بیع فسخ ہونا حق شفیع باطل کرنے کا موجب نہیں ہے ف کیونکہ حق شفیع تو بیع واقع ہونے پر مربوط ہے اور یہ پایا گیا اگرچہ بعد کو بیع مذکور فسخ ہو جاوے، حتیٰ کہ اگر قاضی کے حکم سے مشتری نے بوجہ عیب کے عقار واپس کیا تو بھی شفیع لے سکتا ہے، الکافی، اور جس کسی نے گواہ قائم کیے اس کے گواہ قبول ہوں گے، یہ سب اس وقت کہ بائع نے ہنوز ثمن وصول نہ کیا ہو، وان کان قبض الثمن اخذ بما قال المشتری ان شاء ولم یلتفت الی القول البائع اور اگر بائع نے ثمن وصول کر لیا ہو تو شفیع اس کو مشتری کے بیان کیے ہوئے ثمن پر لے اگر چاہے اور بائع کے قول پر التفات نہ ہوگا ف یعنی اختلاف ثمن میں گواہ شفیع قبول ہیں، اور در صورتیکہ گواہ نہیں ہیں تو قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا، پھر اگر بائع نے کم یا زیادہ بیان کیا تو بائع کے قول پر کچھ التفات نہ ہوگا، لانہ لما استوفی الثمن انتھی حکم العقد وخرج ھو من البین وصار کالاجنبی اس واسطے کہ بائع نے جب سب ثمن وصول کر لیا تو بیع کا حکم پورا ہوگیا کہ بائع نے ثمن پایا اور مشتری نے مبیع کی ملکیت حاصل کی اور بائع درمیان سے نکل گیا اور اجنبی آدمی کے مانند ہوگیا، وبقی الاختلاف بین المشتری والشفیع اور اختلاف صرف شفیع و مشتری کے درمیان رہ گیا، وقد بیناہ حالانکہ ہم شفیع و مشتری کے اختلاف کو اوپر بیان کر چکے ہیں ف اور یہاں تو بائع کے تعلق سے جو احکام متعلق ہیں ان کا بیان ہے، پھر یہ اس وقت کہ بائع کا ثمن وصول کر لینا ظاہر طور پر معلوم ہو یعنی گواہ ہوں، ولو کان نقد الثمن غیر ظاھر فقال البائع بعت الدار بالف اور اگر ثمن وصول پانا ظاہر معلوم نہ ہو بلکہ بائع کا اقرار ہو، چنانچہ بائع نے کہا کہ میں نے یہ دار بعوض ہزار درہم کے فروخت کیا وقبضت الثمن اور ثمن مذکور وصول کر لیا یاخذ ھا الشفیع بالف تو شفیع اس مکان کو بعوض ہزار درم کے لے سکتا ہے ف اگرچہ مشتری اختلاف کرے، لانہ لما بدا بالاقرار بالبیع تعلقت الشفعۃ بہ اس واسطے کہ جب بائع نے اقرار بیع سے شروع کیا یعنی پہلے بیع کا اقرار کیا تو شفعہ اسی قدر ثمن کے عوض بیع سے متعلق ہوگیا، فبقولہ بعد ذالک قبضت الثمن یرید اسقاط حق الشفیع پھر اس اقرار بیع کے بعد وہ یہ کہہ کر کہ میں نے ثمن وصول کر لیا ہے یہ چاہتا ہے کہ شفیع کا حق ساقط کرے ف کہ بائع کے اقرار کی ثمن سے تعلق نہ ہو بلکہ مشتری کے قول پر متعلق ہو جاوے اور یہ اس کو اختیار نہیں کہ اپنے اقرار سے شفیع کا حق ساقط کرے فیرد علیہ تو اس کا یہ اقرار اسی پر رد کر دیا جائے گا، ف یعنی اس کے کہنے سے ثمن وصول کرنا ثبوت نہ ہوگا بلکہ شفیع کو بعوض ہزار کے لینے کا استحقاق رہے گا، جب تک کہ وصول کرنا گواہوں سے ثابت نہ کرے ولو قال قبضت الثمن وھو الف لم یلتفت الی قولہ اور اگر بائع نے یوں کہا کہ میں نے ثمن وصول کر لیا اور وہ ہزار درہم ہے تو اس کے قول پر التفات نہ کیا جائے گا ف یعنی اگر بائع نے بیان ثمن میں یوں شروع کیا کہ میں نے ثمن وصول کیا اور اس کی مقدار ہزار درہم ہے تو یہ بیان لغو ہوگیا، لان بالاول وھو الاقرار بقبض الثمن خرج من البین وسقط اعتبار قولہ فی مقدار الثمن، اس واسطے کہ جملہ اول یعنی ثمن وصول پانے کے اقرار سے وہ درمیان میں سے خارج ہوگیا اور بعد اس کے مقدار ثمن میں اس کے قول کا اعتبار ساقط ہوگیا ف یعنی جب اول اس نے ثمن وصول پانے کا اقرار کیا، پھر مقدار ثمن بیان

کی تو وہ اوّل ہی حیلہ سے اجنبی ہوگیا، تو آئندہ اس کے بیان کا اعتبار نہیں رہا پس شفیع بعوض اس مقدار کے لے سکتا ہے جو مشتری بیان کرے اور اگر بجائے اس کے یوں کہا کہ ثمن ہزار درہم ہے اور وہ میں نے وصول پایا تو ثمن کے بارہ میں اس کا قول قبول ہوتا اور آئندہ یہ قول کہ میں نے وصول پایا ہے شفیع کے حق میں قبول نہ ہوتا اور چونکہ اول ہی اس نے وصول ثمن کا اقرار کیا تو اس کے قول کا اعتبار اس وجہ سے نہیں رہا کہ وہ اجنبی ہے، وفی العینی وغیرہ اور حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اس نے کہا کہ میں نے ثمن وصول پایا اور وہ ہزار درہم ہے تو قول بائع کا قبول ہوگا اس واسطے کہ شفیع کا ملکیت پانا بائع پر ہوگا تو اسی کے قول کی طرف رجوع کیا جاوے اور یہ قول ظاہر ہے اس واسطے کہ بائع محض اجنبی نہیں کیونکہ اگر وہ مالک نہیں تو قابض ضرور ہے واللہ سبحانہ وتعالے اعلم

فصل، فیما یوخذ بہ المشفوع

فصل ایسی چیز کے بیان میں جس کے عوض مشفوع لیا جاوے ف یعنی عقار مشفوع کا معاوضہ جو بذمہ شفیع عائد ہونا چاہیے، قال واذا حط البائع عن المشتری بعض الثمن یسقط ذلک عن الشفیع جب بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ ثمن گھٹا دیا تو یہ شفیع سے بھی ساقط ہو جائے گا۔ وان حط جمیع الثمن لم یسقط عن الشفیع اور اگر بائع نے مشتری سے کل ثمن گھٹا دیا تو یہ شفیع سے ساقط نہ ہوگا ف یعنی شفیع سے کچھ بھی کم نہ ہوگا، لان حط البعض یلتحق باصل العقد فیظہر فی حق الشفیع لان الثمن ما بقی اس واسطے کہ بعض ثمن کا گھٹانا تو اصل عقد سے مل جاتا ہے تو وہ شفیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا اس واسطے کہ ثمن تو وہی رہ گیا جو باقی ہے ف یعنی بیوع میں بیان ہوا کہ ثمن میں سے جو حصہ گھٹا دیا جاوے تو جب گھٹانا صحیح ہو تو ایسا ہوتا ہے کہ گویا اصل عقد میں یہ حصہ نہیں تھا، مثلاً ہزار درم ثمن میں سے دوسو درہم گھٹائے تو قرار دیا جائے گا کہ گویا اصل میں آٹھ سو درم ثمن ٹھہرا ہے، پس جب اصل میں آٹھ سو درم ثمن تھا تو اسی قدر شفیع کے ذمہ لازم ہوگا، وکذا اذا حط بعد ما اخذہا الشفیع بالثمن یحط عن الشفیع اور اسی طرح اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے بعض ثمن اس وقت گھٹایا ہو کہ جب شفیع اس عقار مشفوعہ کو بعوض ثمن اول کے لے چکا تو بھی یہ حصہ شفیع کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، ف یعنی اگر شفیع نے مشتری سے دار مشفوعہ بعوض ہزار درم اول ثمن کے لے لیا پھر بائع نے مشتری سے دوسو درم ثمن گھٹایا، حتی کہ آٹھ سو گویا اصل ثمن رہا تو اسی قدر شفیع سے بھی گھٹ جائے گا، حتی یرجع علیہ بذلک القدر، حتی کہ شفیع اس مقدار کو مشتری سے واپس لے گا، ف جبکہ وہ مشتری کو ہزار درہم اول ثمن پورا ادا کر چکا ہے، بخلاف حط الکل لانہ لا یلتحق باصل العقد بحال وقد بیناہ فی البیوع، برخلاف پورا ثمن گھٹانے کے اس واسطے کہ پورا گھٹانا تو کسی حال میں اصل عقد سے نہیں ملتا اور ہم اس کو کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں، ف یعنی فصل الربوٰ سے کچھ پہلے بیان فرمایا ہے، اور وجہ یہ ہے کہ اگر کل ثمن گھٹانا شفیع کے واسطے ظاہر ہو تو اس کا شفعہ باطل ہو جاوے اس واسطے کہ جب بیع میں مشتری سے کل ثمن گھٹایا پس اگر یہ اصل عقد سے مل جاوے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو عقد بیع بدل کر عقد ہبہ ہو جاوے، حالانکہ ہبہ کی صورت میں شفیع کے واسطے شفعہ نہیں ہے یا یہ بیع بغیر ثمن کے ہو حالانکہ ایسی بیع فاسد ہے اور بیع فاسد میں بھی شفیع کے لیے شفعہ نہیں ہے، یہ تو بائع کی طرف سے گھٹانے کا حکم تھا۔

وان زاد المشتری للبائع لم یلزم الزیادۃ فی حق الشفیع اور اگر مشتری نے بائع کے واسطے ثمن میں زیادتی کر دی تو شفیع کے حق میں یہ زیادتی لازم نہ ہو گی ف مثلاً عقد میں ہزار درم ثمن تھا اور مشتری نے بعد اس کے پانچ سو درہم بڑھا دیئے تو شفیع پر صرف ہزار درم لازم ہوں گے اور زیادتی لازم نہ ہوگی، اگرچہ زیادتی کرنا بھی جائز ہے اور اصل عقد سے مل جاتی ہے، لان فی اعتبار الزیادۃ ضرارا بالشفیع لاستحقاقہ الاخذ بما دونھا، اس واسطے کہ زیادتی کو اعتبار کرنے میں شفیع کے حق میں ضرر ہے اس واسطے کہ شفیع کو اس سے کم کے عوض لینے کا استحقاق حاصل ہو چکا تھا کیونکہ جس وقت بیع واقع ہوئی اسی وقت اس کو بعوض ثمن کے شفعہ میں لینے کا استحقاق ہوا اور وہ ثمن بدون زیادتی کے ہے تو آئندہ مشتری وغیرہ کے فعل سے اس پر زیادہ تاوان لازم نہ ہوگا بخلاف الحط لان فیہ منفعۃ لہ، برخلاف کمی کرنے کے یعنی بائع کی طرف سے گھٹانے کے کہ یہ معتبر ہے، اس واسطے کہ اس کو اعتبار کرنے میں شفیع کے حق میں نفع ہے ف، پس جو استحقاق اس کو حاصل ہوا تھا اس میں دوسرے یعنی بائع کے فعل سے ضرر نہیں بلکہ نفع ہوا اور چونکہ وہ اصل عقد سے مل جاتا ہے تو شفیع کے حق میں بھی معتبر ہوا، بالجملہ ہر وہ فعل جس سے شفیع کے واسطے ضرر لاحق ہو وہ معتبر نہ ہوگا۔

ونظیر الزیادۃ اذا جدد العقد باکثر من الثمن الاول لم یلزم الشفیع حتی کان لہ ان یاخذھا بالثمن الاول، اور ثمن میں بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ بائع و مشتری نے عقد کو جدید طور پر ثمن اول سے زیادہ کے عوض قرار دیا تو شفیع کے ذمہ دوسرا عقد لازم نہیں، حتیٰ کہ شفیع کو اختیار حاصل ہے کہ وہ دار مشفوعہ کو بعوض ثمن اول کے لے لے، ف کیونکہ اس کو عقد اول ہی سے شفعہ کا استحقاق ہو چکا ہے، لما بینا، بدلیل مذکورہ بالا کے کہ وہ اس سے کم ثمن پر مستحق ہو چکا، وکذا ھذا، پس اسی طرح یہاں، یعنی زیادتی کی صورت میں بھی اس پر زیادتی لازم نہیں ہے۔

ف قولہ، لما بینا، کا اشارہ بعض شارحین نے اس فصل سے پہلی فصل میں ٹھہرایا کہ امام ابو یوسفؒ کا اختلاف کے تحت میں کہ شفیع کے گواہ قبول ہوں گے، بیان کیا کہ بائع و مشتری کے درمیان متوالی دو عقد اسی طور پر جاری ہو سکتے ہیں کہ عقد اول فسخ ہو جاوے ولیکن شفیع کے حق میں اس کا فسخ ظاہر نہ ہوگا، اور میں کہتا ہوں کہ اس کا محصل بھی یہی کہ عقد اول پر شفیع اس کا مستحق ہو چکا، پس بائع و مشتری کے درمیان پہلا عقد فسخ ہو کر دوسرا قائم ہو سکتا ہے، لیکن شفیع کے حق میں پہلا عقد جو کم ثمن پر ہے گویا باقی ہے، کیونکہ وہ تو بیع ہوتے ہی شفعہ کا مستحق ہوا تو بیع اول ہی سے اس کا استحقاق قائم ہے، تو بنظر اس کے استحقاق کے گویا اول عقد باقی ہے،

قال ومن اشتری دارا بعرض اخذھا الشفیع بقیمتہ لانہ من ذوات القیم، اگر مشتری نے بعوض متاع اسباب کے کوئی دار خریدا تو شفیع اس کو بعوض قیمت اسباب لے لے گا، اس واسطے کہ اسباب تو قیمتی چیزوں میں سے ہے۔

ف مترجم کہتا ہے کہ عرض کا ترجمہ میں نے اسباب لکھا اور اسباب سے میری مراد بھی ایسی چیزیں جو سوائے درم و دینار و اناج وغیرہ کے ہوتی ہیں، مانند صندوق و تخت وغیرہ کے، اور قیمتی ہونے کے یہ معنی کہ اس کا مثل نہیں ہوتا بلکہ بجائے اس کے قیمت ہوتی ہے، اور یہاں سے تنبیہ ہونا چاہیئے کہ اس زمانہ میں جو عروض و اسباب کہ انگریزی کل کے ذریعہ سے یا ایک سانچہ میں ہزاروں بغیر تفاوت بن جاتے ہیں تو یہ سب مثلی ہو گئے ہیں سوائے ان عروض کے جو اس طرح نہیں بنائے جاتے ہیں، تو وہ بدستور قیمتی ہیں اور اس تنبیہ کو محفوظ رکھنا چاہیئے م، وان اشتراھا بمکیل او موزون اخذھا بمثلہ اور اگر مشتری نے اس کو بعوض کیلی یا وزنی چیز کے خریدا ہو تو شفیع اس کے مثل دیکر لے سکتا ہے لانھما من ذوات

الامثال، اس واسطے کہ مکیل وموزون تو مثلیات میں سے ہیں ف یعنی بجائے ان کے ان کا مثل قائم ہوتا ہے، مثلاً گیہوں کے مثل گیہوں مل سکتے ہیں، وھٰذا لان الشرع اثبت للشفیع ولایۃ الملک علی المشتری بمثل ماملکہ اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ شرع نے شفیع کے واسطے ولایت عطا فرمائی کہ وہ مشتری پر عقار مشفوعہ کا تملک حاصل کرے بعوض اس کی مثل کے جس کے عوض مشتری نے خود ملکیت حاصل کی ہے ف یعنی جس چیز کے عوض میں مشتری نے ملکیت حاصل کی اس کے مثل دے کر مشتری سے شفیع حاصل کرے اگرچہ مشتری رضامند نہ ہو، لیکن مثل کبھی تو ظاہر وباطن یعنی صورت ومعنی دونوں طرح ممکن ہوتا ہے جیسے درہم ودینار اور مکیل وموزون میں ہے اور کبھی مثل از راہ صورت نہیں ممکن ہے جیسے صندوق وتخت وکواڑ وغیرہ بلکہ از راہ معنی ممکن ہے اور وہ قیمت ہے تو جس طرح مثلیت ممکن ہے دیدے، فیراعی بالقدر الممکن تو مثل رعایت جہاں تک ممکن ہو معمول ہوگی، ف حتیٰ کہ عروض میں قیمت دے اور مثلیات میں مثل دیدے، کما فی الاتلاف، جیسے غیر کا مال تلف کرتے میں ف اس کے مثل تاوان لازم ہے، پس اگر مثل از راہ صورت ومعنی دونوں ممکن ہو تو بھی لازم ہے اور اگر از راہ صورت ممکن نہ ہو تو صرف معنوی مثل یعنی قیمت پر اکتفا کیا جاوے اور اگر مشتری نے مانند اخروٹ وانڈے وغیرہ ایسی چیز کے خریدا جو گنتی سے معمول ہیں مگر باہم قریب قریب ہونے کے ان میں تفاوت کا اعتبار نہیں ہوتا تو ان میں بھی لازم ہونگے والعددی المتقارب من ذوات الامثال اور جو چیزیں کہ گنتی سے رائج باہم برابر کے قریب ہیں تو وہ مثلیات میں سے ہیں ف یعنی انہیں کے مثل دینا کافی ہے وان باع عقاراً بعقار اور اگر بائع نے عقار کو بعوض عقار کے فروخت کیا ف مثلاً زید نے اپنا مکان بعوض مشتری کے مکان کے فروخت کیا اور بکر کو ان دونوں مکانوں میں حق شفعہ ہے یا ہر ایک مکان کا شفعہ علیحدہ ہے اخذ الشفیع کل واحد منھما لقیمۃ الآخر، تو شفیع ان دونوں مکانوں میں سے ہر ایک کو دوسرے مکان کی قیمت کے عوض لے سکتا ہے، لانہ بدلہ کیونکہ ہر ایک مکان عوض دوسرے مکان کا ہے، وھو من ذوات القیم، حالانکہ مکان مثلی نہیں بلکہ قیمی چیزوں سے ہے فیاخذہ بقیمتہ، تو شفیع اس کی قیمت کے عوض لے سکتا ہے ف کیونکہ قیمت ہی اس کا مثل معنوی ہے واذا باع بثمن مؤجل، اور اگر بائع نے ادھار میعادی ثمن کے عوض فروخت کیا ہو ف مثلاً مشتری سے ایک سال میں ثمن ادا کرنا ٹھہرا ہو فللشفیع الخیار ان شاء اخذھا بثمن حال وان شاء صبر حتی ینقضی الاجل ثم یاخذھا، تو شفیع کو دو باتوں میں اختیار ہے چاہے تو دار مشفوعہ کو فی الحال نقد ثمن کے عوض لے اور چاہے صبر کرے یہاں تک کہ میعاد منقضی ہو جاوے پھر اس کو لے لے ف غرضکہ اس کو لینے میں تاخیر کی گنجائش ہے اور بہر حال نقد ثمن ہوگا اور میعاد اس کے حق میں ظاہر نہ ہوگی، ولیس لہ ان یاخذھا فی الحال بثمن مؤجل اور شفیع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دار مشفوعہ کو فی الحال بعوض میعادی ثمن کے لے، وقال زفر رح لہ ذالک وھو قول الشافعی فی القدیم اور زفرؒ نے کہا کہ شفیع کو فی الحال ادھار ثمن لینے کا اختیار ہے اور یہی قدیم قول شافعی ہے، لان کونہ مؤجلا وصف فی الثمن کالزیافۃ اس دلیل سے کہ ثمن کا میعادی ہونا ثمن کا ایک وصف ہے، جیسے ثمن زیوف ہونا ف یعنی کھوٹا جیسے لیفنے سکہ شاہی کھوٹے رائج ہوں اور وہی ثمن ٹھہرے ہوں تو کھوٹا ہونا اس ثمن کا وصف ہے، والاخذ بالشفعۃ بہ اور شفعہ میں لینا اسی ثمن کے عوض ہے فیاخذہ باصلہ ووصفہ کما فی الزیوف، تو شفیع اس کو بعوض اصل ثمن ووصف ثمن کے لے گا، جیسے

کھوٹے ثمن میں ہوتا ہے ف یعنی جو ثمن ٹھہرا ہے وہ جس وصف سے متصف ہے مع اس وصف کے لازم ہوگا، پس جب ادھار ہونا وصف ثمن ہے، تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہوا، جیسے زیوف ثمن ٹھہرا تو مثلاً ہزار درہم سکہ زیوف ٹھہرے تو یہ ثمن مع اس وصف کے لازم ہے، یعنی اگر مشتری نے ہزار درہم زیوف کے عوض خریدا تو شفیع کو اختیار ہے کہ ہزار درم زیوف کے عوض لے لے، جواب یہ کہ ثمن میں زیوف ہونا وصف ہے اور میعاد ہونا وصف نہیں بلکہ ادائے ثمن کا ایک طریقہ ہے، ولنا ان الاجل انما یثبت بالشرط اور ہماری دلیل یہ کہ میعاد کا ثابت ہونا تو فقط شرط سے ہوتا ہے ف اور بدون شرط کرنے کے ثمن میں میعاد ثابت نہیں ہوتی ہے، پس جب مشتری نے ادھار کی شرط کی اور مدت معلوم بیان کی تو بائع کی منظوری پر جائز ہے اور مشتری کے حق میں میعاد ثابت ہوگئی ولا شرط فیما بین الشفیع والبائع او المبتاع اور شفیع کے ساتھ بائع یا مشتری کی کچھ شرط واقع نہیں ہوئی ف یعنی خواہ مشتری کو دار مشفوعہ بائع سے ملے تو بائع و شفیع میں ادھار کی شرط نہیں ہوئی ہے یا دار مشفوعہ مشتری سے ملے تو شفیع و مشتری کے درمیان ادائے ثمن میں میعاد کی شرط نہیں ہوئی ہے تو شفیع کے حق میں کسی صورت میں میعاد مشروط نہ ہوئی، اگر کہا جاوے کہ جدید شرط کی ضرورت نہیں، کیونکہ بائع جب مشتری کے حق میں راضی ہو تو یہی شفیع کے حق میں رضامندی ہے، جواب یہ کہ نہیں۔

ولیس الرضاء بہ فی حق المشتری رضاء بہ فی حق الشفیع اور مشتری کے حق میں ثمن ادھار ہونے کی رضامندی ہونا لازم نہیں ہے لتفاوت الناس فی الملاءۃ، کیونکہ تونگری میں لوگوں کا حال متفاوت ہے۔

ف پس تونگر سے ادھار پر رضامندی اس اعتماد سے ہوتی ہے کہ جس وقت چاہے وصول کر لے گا اور مفلس سے نہیں ہو سکتی، تو مشتری سے رضامندی ہونا شفیع سے رضامندی نہیں ہو سکتا جب تک کہ صریح شرط نہ ہو اگر وہم ہو کہ میعاد تو ثمن کا وصف ہے وہ اس کے ساتھ رہے گا، جواب دیا کہ یہ مغلطہ ہے کیونکہ ادھار بمقابلہ نقد ہے تو یہ ادا کی صفت ہے، ولیس الاجل وصف الثمن اور میعاد کچھ ثمن کا وصف نہیں ہے، لانہ حق المشتری، اس پر دلیل یہ ہے کہ میعاد تو مشتری کا حق ہے ف اور ثمن بائع کا حق ہوتا ہے، ولو کان وصفا لتبعہ فیکون حقا للبائع کالثمن، پس اگر میعاد وصف ثمن ہوتی تو ثمن کے ساتھ لگی ہوتی تو وہ بھی مثل ثمن کے بائع کا حق ہو جاتی، ف حالانکہ مشتری کو میعاد سے یہ حق ہوتا ہے کہ میعاد سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں ہو سکتا اور وہ مبیع کو فی الحال قبضہ کر سکتا ہے وصار کما اذا اشتری شیئا بثمن مؤجل ثم ولاہ غیرہ لا یثبت الاجل الا بالذکر کذا ھذا، اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کسی نے کوئی چیز بہ ثمن میعادی کے ادھار خریدی پھر دوسرے کے ہاتھ بطور بیع تولیہ فروخت کی تو مشتری دوم کے حق میں میعاد نہیں ثابت ہوگی مگر بتصریح ذکر، پس اسی طرح ہمارے اس مسئلہ شفیع میں ہوگا، ف توضیح یہ کہ جو چیز میعادی ادھار خریدی تھی، جب وہ دوسرے مشتری کو تولیہ پر دے تو بیع تولیہ یہ کہ ثمن اول کے مثل پر دیدے بدون نفع و نقصان کے۔

پس اگر میعاد بھی وصف ثمن ہوتی تو دوسرے مشتری کے حق میں بھی ثابت ہوتی، حالانکہ بدون ذکر صریح کے اس کے حق میں ثمن ادھار نہیں ہوتا ہے اور ذکر صریح بھی جدید شرط ہوگی، اسی طرح جب مشتری نے عقار میعادی ادھار خریدا تو شفیع کو اسی ثمن پر لینے میں مانند تولیہ کے ثمن میں کمی بیشی نہ ہوگی مگر میعاد ثابت ہوگی، ثم اخذھا بثمن حال من البائع سقط الثمن عن المشتری لما بینا من قبل وان اخذھا

من المشتری رجع البائع علی المشتری بثمن مؤجل کما کان، پھر اگر شفیع نے اس عقار کو بائع سے نقد ثمن پر لے لیا تو مشتری کے ذمہ سے جو ثمن اُدھار ٹھہرا تھا ساقط ہو گیا کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ بائع سے لینے کی صورت میں بیع کی اضافت مشتری سے فسخ ہو کر شفیع کی طرف محول ہو جاتی ہے، اور اگر شفیع نے اس کو مشتری سے لیا تو بائع کا مطالبہ اپنے مشتری سے اسی طرح ادھار ثمن پر ہوگا جیسے ٹھہرا تھا، لان الشرط الذی جری بینهما لم یبطل باخذ الشفیع فبقی موجبه اس واسطے کہ بائع و مشتری میں جو شرط جاری ہوئی تھی، وہ شفیع کے لینے سے باطل نہیں ہوئی تو شرط مذکور کا حکم باقی رہا۔ ف کہ بائع قبل میعاد کے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، فصار کما اذا باعه بثمن حال وقد اشتراه مؤجلا، تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا، جیسے کسی نے کوئی اسباب میعادی ادھار خرید کر کسی مشتری کے ہاتھ نقد فروخت کیا، ف تو بالفعل جو ثمن حاصل کیا وہ بائع کے مطالبہ سے پاک ہے کہ وہ اپنے وقت پر مطالبہ کرے گا، یہ اس وقت کہ شفیع نے بالفعل نقد دے کر لے لیا ہو۔

وان اختار الانتظار له ذالك لان له ان لا یلتزم زیادة الضرر من حیث النقد بنقد اگر شفیع نے مشتری کی میعاد گزرنے کا انتظار کیا تو اس کو یہ اختیار حاصل ہے اس واسطے کہ اس کو جائز ہے کہ بالفعل نقد ادا کرنے کی وجہ سے جو زائد ضرر اٹھانا پڑتا ہے اس کو برداشت کرنے کا اپنے اوپر التزام نہ کرے، وقوله فی الکتاب وان شاء صبر حتی ینقضی الاجل مراده الصبر عن الاخذ، اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ شفیع کو اختیار ہے چاہے صبر کرے یہاں تک کہ مشتری کی میعاد گزر جاوے، اس قول سے مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ عقار لینے میں صبر کرے۔ اما الطلب علیه فی الحال حتی لو سکت عنه بطلت شفعته عند ابی حنیفة ومحمد خلافا لقول ابی یوسف الآخر، رہا شفعہ طلب کرنا تو وہ فی الحال اس پر واجب ہے حتی کہ اگر اس نے طلب شفعہ سے سکوت کیا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا بخلاف آخر قول ابو یوسفؒ کے ف چنانچہ ابو یوسفؒ پہلے تو مثل امام ابوحنیفہؒ کے کہتے تھے پھر آخر میں رجوع کیا اور کہا کہ اگر شفیع نے فی الحال شفعہ طلب نہ کیا تو بھی اس کو اختیار ہے کہ میعاد مشتری ختم ہونے پر چاہے لے لے کیونکہ فی الحال طلب شفعہ کا فائدہ یہ تھا کہ عقار لینے پر قدرت ہو حالانکہ وہ ابھی نہیں لے سکتا، کیونکہ ثمن میعادی ادھار ہے تو میعاد آنے تک اس کے واسطے طلب میں بھی تاخیر جائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے، لان حق الشفعة انما یثبت بالبیع، اس واسطے کہ حق شفعہ تو فقط بیع پائے جانے پر ثبوت ہوتا ہے ف تو اسی وقت طلب کرنا لازم ہے، والاخذ یتراخی عن الطلب، اور عقار لینا تو طلب شفعہ کے بعد متاخر ہوتا ہے۔ ف اور طلب کے ساتھ ہی ضرور نہیں ہے، اور یہ جو تم نے کہا کہ بالفعل طلب کرنا بے فائدہ ہے کہ وہ میعاد کی وجہ سے نہیں لے سکتا تو یہ ٹھیک نہیں ہے، وهو متمکن من الاخذ فی الحال بان یؤدی الثمن حالا اور شفیع کو فی الحال یہ عقار مشفوعہ لینے کی قدرت حاصل ہے بایں طور کہ ثمن نقد ادا کرے ف، تو جب فی الحال لے سکتا ہے تو طلب شفعہ بے فائدہ نہیں ہوا فیشترط الطلب عند العلم بالبیع، پس بیع سے آگاہ ہوتے ہی اس پر شفعہ طلب کرنا ضرور شرط ہے ف پھر جیسے حق شفعہ اہل اسلام میں ہے اہل ذمہ میں بھی جاری ہے اور ذمی وہ کفار جو اسلام کی سلطنت میں رہتے ہیں اور ان سے جزیہ لیا جاتا ہے، اس قرار داد سے کہ ان کی جان و مال کی حفاظت کی ذمہ داری ہے، بشرطیکہ عقدنہ کریں اسی واسطے ان کو ذمی کہتے ہیں، یعنی ہم ان کے واسطے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

قال واذا اشتری ذمی بخمر او خنزیر ۔ اگر ذمی نے بعوض شراب یا سور کے خریدا ف یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے کوئی دار یا عقار یا بیعہ یا کنیسہ بعوض شراب یا سور کے خریدا وشفیعها ذمی اور اس کا شفیع کوئی ذمی ہے ف یعنی وہ بھی ذمی کافر ہے جو شراب یا سور کو اعتقاد کفر پر حلال جانتا ہے اخذها بمثل الخمر وقیمۃ الخنزیر ۔ تو وہ عقار مشفوعہ کو شراب کے مثل دے کر یا سور کی قیمت دے کر لے لے ف اور شراب مثلی ہے اور سور قیمی ہے ۔ لان هٰذا البیع مقضی بالصحۃ فیما بینهم ۔ اس دلیل سے کہ ذمیوں کے باہمی معاملات میں ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے ف جیسا کہ کتاب البیوع میں معلوم ہو چکا اور مسلمان کے حق میں البتہ شراب یا سور مال نہیں تو بیع فاسد ہے اور جب ذمی لوگ اس کو مال جانتے ہیں اور ہم نے ان کو ان کے اعتقاد پر چھوڑا تو یہ بیع ان کے نزدیک صحیح ہے اور بیع صحیح میں شفعہ کا حق ہوتا ہے وحق الشفعۃ یعم المسلم والذمی اور حال یہ کہ حق شفعہ تو مسلمان اور ذمی کو عام ہے ف یعنی خصوصیت مسلمان کی نہیں بلکہ جیسے حق شفعہ مسلمان کے لیے ہے اسی طرح ذمیوں کے واسطے بھی ثابت ہوتا ہے والخمر لهم کالخل لنا والخنزیر کالشاۃ اور ان کے حق میں شراب ایسی ہے جیسا کہ ہمارے واسطے سرکہ ہے اور سور ایسا ہے جیسے ہمارے لیے بکری ہے ۔ ف تو ان کے حق میں یہ چیزیں مال ومعاوضہ ہیں ۔ پس بیع بمعاوضہ مالی واقع ہوئی ، پس صحیح ہوئی اور شفعہ واجب ہوا ۔ پس اگر ذمی نے شفعہ طلب کیا اور گواہ کر لیے تو لے سکتا ہے ، فیاخذ فی الاول بالمثل ، پس اول میں بعوض مثل لے لے ۔ ف یعنی جبکہ بیع بعوض شراب واقع ہوئی تو شفیع اس شراب کا مثل دے کر لے والثانی بالقیمۃ اور دوسری صورت میں بقیمت لے ف یعنی جب بیع بعوض سور ہو تو قیمت دے کر لے جیسے ہم لوگ سرکہ میں یا بکری میں کرتے ہیں اس واسطے کہ شراب کا مثل صورت ومعنی میں شراب دیگر موجود ہے اور سور کے افراد متفاوت ہوتے ہیں ، جیسے بکری کے احاد متفاوت ہیں ، تو سور کا مثل فقط از راہ قیمت ہے یعنی قیمت اس کا مثل قرار دی گئی ، کیونکہ اگرچہ از راہ صورت نہیں مگر از راہ معنی کے مثل ہے اور اس سے زیادہ مثل کی رعایت ممکن نہیں ہے ۔ یہ اس صورت میں کہ شفیع بھی کوئی ذمی ہو ، جبکہ بیع مذکور دونوں ذمیوں میں واقع ہوئی ہے ، وان کان شفیعها مسلما اور اگر اس عقار کا شفیع کوئی مسلمان آدمی ہو ف اور بیع مذکور دونوں ذمیوں کے درمیان صحیح ہو چکی ہے تو مسلمان کے واسطے بھی شفعہ کا حق ہوا ۔ اخذها بالقیمۃ الخمر والخنزیر ، تو مسلمان اس کو بعوض قیمت شراب یا سور کے لے سکتا ہے ف یعنی سور میں جیسے قیمت ذمی دیتا تھا مسلمان شفیع بھی دیوے اور مسلمان بجائے مثل شراب کے بھی قیمت ہی دے گا ۔ اما الخنزیر فظاهر ، پس سور کی صورت میں قیمت دینا تو ظاہر ہے ف کیونکہ اس کا مثل صوری بالکل نہیں ہے خواہ ذمی شفیع ہو یا مسلم ہو ۔ وکذا الخمر اور یوں ہی شراب کی صورت میں بھی ظاہر ہے ف کہ مسلم اس کے معاوضہ میں بجائے مثل کے قیمت ہی ادا کرے گا ، لامتناع التسلیم والتسلم فی حق المسلم کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کو دینا یا خود قبضہ میں لینا دونوں ممنوع ہیں ف تو یہ بھی ممکن نہیں کہ مسلمان کسی ذمی کو شراب کا مالک کرے تو وہ مثل شراب نہیں دے سکتا ۔ فالتحق بغیر المثلی ، تو مسلمان کی نظر سے شراب بھی ایسی چیزوں میں شامل ہو گئی جو مثلی نہیں ہے ف ، یہاں یہ اشکال ہے کہ سور کی قیمت بھی سور کے قائم مقام ہے لہٰذا سلطنت اسلام میں جو شخص کہ شہر کے ناکوں پر تاجروں سے عشر لینے کے لیے مقرر ہوتے ہیں اگر وہاں کوئی ذمی اپنی تجارت کی سوریں لے کر گزرا تو حکم یہ ہے کہ عاشر مذکور اس سے سوروں کی قیمت سے بھی عشر نہیں لے سکتا اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت بھی سور کے حکم میں ہے ۔

جواب دیا گیا کہ حق شفیع کی مراعات تا امکان واجب ہے تو سور کی قیمت دیدی جائے گی برخلاف عاشر کے، اور یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ مسلمان پر سور کی قیمت کا لینا دینا بھی ممنوع ہے کہ وہ سور کا عوض ہو اور اگر غیر کا عوض ہو تو منع نہیں جیسے یہاں عقار کا عوض ہے، پھر قیمت میں ایسے ذمی کا قول لیا جاوے جو مسلمان ہو گیا ہو یا پہلے کوئی مسلم شخص فاسق ہو کر تجارت کرتا تھا، اور اب اس نے توبہ کر لی ہے، واضح ہو کہ ذمی کے لیے ذمی پر شفعہ واجب ہوتے میں سب کا اتفاق ہے اور ذمی کے لیے مسلمان پر شفعہ واجب ہوتے میں اختلاف ہے، چنانچہ حضرت حسن بصری و شعبی کے نزدیک نہیں اور یہی قول احمد ہے، چنانچہ انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ نصرانی کے لیے شفعہ نہیں ہے، رواہ الدار قطنی، اور جمہور کے نزدیک ذمی کے لیے مسلم پر بھی شفعہ ثبوت ہے م ع ت، اور یہاں تو بیان یہ ہے کہ شفیع خود مسلمان ہے، **وان كان شفيعها مسلما و ذميا** اور اگر اس عقار کا شفیع ایک مسلمان ہو اور دوسرا ذمی ہو ف یعنی دونوں نے شفعہ لیا، **اخذ المسلم نصفها بنصف قيمة الخمر** تو مسلمان اس عقار کے نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لے گا، **والذمي نصفها بنصف مثل الخمر** اور ذمی اس کے باقی نصف کو بعوض نصف مثل شراب کے لے گا، **اعتبارا للبعض بالكل**، بدلیل اس کے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا گیا ف چنانچہ مسلمان کل عقار کو کل قیمت پر لیتا تو نصف کو نصف قیمت پر لے اور ذمی اس کے کل کو مثل شراب پر لیتا تو نصف کو نصف مثل پر لے یہ اس وقت کہ ذمی مذکور شفعہ لینے سے پہلے بدستور ذمی موجود ہو، **ولو سلم الذمي اخذها بنصف قيمة الخمر لعجزه من تمليك الخمر** اور اگر ذمی مذکور مسلمان ہو گیا تو عقار نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لے گا، کیونکہ وہ شراب کو غیر کی ملکیت میں دینے سے عاجز ہے، ف یعنی مسلمان پر حرام ہے کہ وہ شراب کو ملک میں لا دے یا غیر کی ملکیت میں دے، **وبالاسلام يتاكد حقه لا ان يبطل**، اور مسلمان ہو جانے کی وجہ سے اس کا حق زیادہ مستحکم ہو گا، نہ اکھڑ جاوے ف، یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے سے یہ حکم نہیں ہو سکتا کہ اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا، کیونکہ اسلام سے حق مستحکم ہوتا ہے اور مٹتا نہیں ہے، تو وہ نصف قیمت دے کر لے لے گا، **فصار كما اذا اشتراها بكر من رطب فحضر الشفيع بعد انقطاعه ياخذها بقيمة الرطب كذا هذا**، تو ایسا ہو گیا جیسا کسی نے ایک من رطب کے عوض مثلاً عقار خریدا یعنی تازہ گزر چھوہاروں کے عوض خریدا پھر شفیع سفر سے اس وقت حاضر آیا کہ رطب کا زمانہ منقطع ہو گیا تھا (حتی کہ رطب کے مثل دینا ممکن نہیں رہا) تو شفیع اس کو رطب کی قیمت کے عوض لے، پس اسی طرح یہاں ہے۔

ف کہ جب شفیع ذمی نے شفعہ طلب کیا پھر جب عقار کو لینے کا وقت آیا تو وہ اس حالت میں ہے کہ شراب کے مثل نہیں دے سکتا کیونکہ شرافت اسلام سے مشرف ہوا ہے تو وہ اب قیمت دے کر لے لیگا، یہ سب اس وقت کے احکام ہیں کہ مشتری نے عقار مشفوعہ میں کچھ تصرف نہیں کیا تھا، اور اگر اس نے کچھ تصرف کر لیا تو یہ ظاہر ہے کہ اس نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا لیکن حق شفیع سے اس کے تصرفات توڑے جاویں گے، پس ان کے تفصیلی احکام کثیرہ ہیں، لہٰذا ذیل میں فصل علیحدہ بیان فرمائی۔

فصل

تصرفات مشتری کے احکام میں

واذا ابتنى المشتري او غرس ثم قضي للشفيع بالشفعة، اگر مشتری نے عقار میں کوئی عمارت بنائی یا اس

میں پودے لگائے، پھر شفیع کے واسطے شفعہ کا حکم دیا گیا ف پس اس عقار میں ایک تو اصل ثمن ہے اور دوم یہ خرچ، جو مشتری مذکور نے بڑھایا حالانکہ شفیع کا حق تو اصل عقار سے متعلق ہو چکا تھا، فھو بالخیار ان شاء اخذھا بالثمن وقیمۃ البناء والغرس تو شفیع کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے اس عقار کو بعوض ثمن اصلی مع قیمت عمارت و پودوں کے لے ف جو مشتری نے زیادہ کیا، اور اس صورت میں یہ عمارت و درخت بھی شفیع کی ملکیت ہو جاویں گے وان شاء کلف المشتری قلعہ اور اگر چاہے تو مشتری کو اس عمارت وغیرہ کو اکھاڑنے کی تکلیف دے ف یعنی کہے کہ آپ تکلیف فرما کر اپنی عمارت کو توڑ لیجئے، یا پودے اکھاڑ لیجئے، اور مجھے اصل عقار بے لگاؤ کے دے دیجئے، بہرحال وہ اصل عقار کو لے سکتا ہے، وعن ابی یوسف انہ لا یکلف القلع ویخیر بین ان یاخذ بالثمن وقیمۃ البناء والغرس وبین ان یترک اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کو عمارت وغیرہ قلع کرنے کی تکلیف دے بلکہ صرف ان دو باتوں میں مختار ہے کہ چاہے عقار کو بعوض ثمن اور قیمت عمارت و درختان کے لے اور چاہے اس کو ترک کرے ف یعنی لینا چھوڑ دے وبہ قال الشافعی الا ان عندہ ان یقلع ویعطی قیمۃ البناء اور یہ قول شافعیؒ ہے لیکن شافعیؒ کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ قلع کرے اور عمارت کی قیمت دے ف یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک شفیع کو تین طرح کے اختیارات ہیں، ایک یہ کہ ثمن و قیمت عمارت دے کر لے لے، دوم یہ کہ لینا ترک کرے، سوم یہ کہ مشتری کو قلع کا حکم دے اور قیمت دیدے، اور معنی قیمت دینے کے یہ ہیں کہ مشتری اپنا ٹوٹن و پودے لے جاوے اور جو کچھ نقصان ہوا اس کا ضامن شفیع ہے، برخلاف قول امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے کہ ان کے نزدیک شفیع اس نقصان کا ضامن نہیں ہے کما فی العینی، لابی یوسف انہ محق فی البناء لانہ بناہ علی ان الدار ملکہ والتکلیف بالقلع من احکام العدوان، ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشتری اس تعمیر میں محق ہے، یعنی حق و انصاف پر کام کیا بغیر ظلم و عدوان کے، اس واسطے کہ اس نے اس بنا پر عمارت بنائی یا پودے لگائے کہ یہ دار اسکی ملک ہے، اور عمارت گرانے و پودے اکھاڑنے کے واسطے مکلف ہونا ظلم کے احکام میں سے ہے ف، حتی کہ غاصب وغیرہ کو جس نے تعدی کی ہو اس کو یہ حکم دیا جاتا ہے، پس مشتری مذکور کو قلع کا حکم نہیں ہو سکتا، سوائے اس کے کہ مشتری سے شفیع اس کو قیمت دے کر لے لے، یا شفعہ چھوڑ دے، وصار کالموھوب لہ والمشتری شراءً فاسداً، اور مشتری مذکور ایسا ہو گیا جیسے موہوب لہ یا بطور بیع فاسد کے خریدنے والا ف حتی کہ اگر موہوب لہ نے ہبہ کی ہوئی زمین میں عمارت بنائی یا پودے لگائے تو واہب اگر ہبہ سے رجوع کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ موہوب لہ کو عمارت گرانے و پودے اکھاڑنے کا حکم کرے، کیونکہ اس نے اپنی ملک کے اعتماد پر کام کیا ہے اور مشتری بشراء فاسد کا حکم بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی ہے، وکما اذا زرع المشتری فانہ لا یکلف القلع، اور جیسے اس صورت میں کہ مشتری نے زراعت کی تو اس کو اکھاڑنے کا حکم نہ ہوگا، ف یعنی اگر مشتری نے زمین خرید کر اس میں زراعت کی، پھر شفیع آیا تو وہ زمین کو ابھی نہیں لے سکتا یہاں تک کہ کھیتی تیار ہو جاوے اس واسطے کہ مشتری نے اپنی ملکیت کے اعتماد پر اس میں زراعت کی تو ناحق تصرف نہیں کیا، پس اس کو یہ حکم نہ ہوگا کہ اپنی کھیتی اکھاڑ کر شفیع کو زمین سپرد کرے اور شک نہیں کہ بیع صحیح ہو کر مشتری کی ملک بالاتفاق ثابت ہو جاتی، ورنہ شفیع کو شفعہ نہ ملتا، پس مشتری کو عمارت توڑنے یا پودے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، وھذا لان فی ایجاب الاخذ بالقیمۃ دفع اعلی الضررین بتحمل

الادنی فیصار الیہ اور یہ اس وجہ سے کہ بقیمت لینا واجب کرتے میں دو ضرر میں سے کم ضرر اٹھا کر اعلیٰ ضرر سے بچاؤ ہے تو اسی طرف مرجع ہوگا، ف توضیح یہ کہ جب مشتری نے خریدی ہوئی عقار میں عمارت بنائی یا درخت لگائے پھر اس کو شفیع نے لیا تو دو حال سے خالی نہیں ہے، ایک یہ کہ مشتری کو حکم دیا جاوے کہ اپنی عمارت توڑ دے و پودے اکھاڑ دے حتیٰ کہ زمین اس شفیع کو سپرد کرے اور یہ مشتری کے ذمہ سخت ضرر ہے، دوم یہ کہ شفیع کے ذمہ واجب کیا جاوے کہ قیمت دے کر ان چیزوں کا مالک ہو جاوے اور یہ شفیع کے ذمہ ایجاب ہے لیکن اس معاوضہ میں شفیع کو کمتر خسارہ ہے یعنی قیمت کے مقابلہ میں مال ملتا ہے مگر بالفعل اس کو خرید لازم آتی ہے اور یہ کمتر ضرر ہے، تو جب دو صورتوں میں سے ایک میں سخت ضرر نظر آتا ہے تو لامحالہ یہی متعین ہوا کہ خفیف تکلیف اٹھا کر سخت ضرر دور کیا جاوے اور یہ دوسری صورت میں ہے تو یہی حکم ہوا کہ شفیع کو حکم دیا جاوے کہ قیمت دیکر مالک ہو جاوے، لیکن مخفی نہیں کہ لیسا اوقات مشتری ایک شخص بہت تونگر ہوتا ہے تو وہ سو روپیہ کی زمین میں پانچ سو روپیہ کا تصرف کرے گا، حتیٰ کہ شفیع کو سوائے اس کے چارہ نہ ہوگا کہ اپنے حق شفعہ سے ہاتھ اٹھاوے، تو اس صورت میں مشتری کی رعایت سے شفیع کو سخت ضرر پہنچا کہ اس کا حق جو شرع نے اس کے واسطے واجب کیا تھا غیر کے تصرفات سے جاتا رہا، علاوہ ازیں شفعہ باطل ہونے کے وجوہ میں سے یہ تصرف کسی نص میں نہیں ہے، تو جو حق کہ نص سے متوارث ہے وہ کسی معنی سے باطل نہیں ہو سکتا، لہٰذا ظاہر الروایۃ میں اس کا کچھ اعتبار نہیں کیا۔

وجہ ظاہر الروایۃ انہ بنی فی محل بہ حق متاکد للغیر من غیر تسلیط من جھۃ من لہ الحق فینتقض، اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ مشتری نے ایسے محل میں عمارت وغیرہ کا تصرف کیا جس کے ساتھ دوسرے شخص شفیع کا حق متاکد متعلق ہو چکا بغیر اس کے کہ جس کے واسطے حق شفعہ ہے اس کی جانب سے اس کام پر مسلط ہو تو اس کا تصرف توڑ دیا جائے گا ف یعنی جب مشتری کو معلوم ہے کہ یہ زمین محل شفعہ ہے تو اس سے شفیع کا حق متعلق ہے جب تک کہ وہ شفعہ سپرد نہ کرے اور اس نے سپرد نہیں کیا بلکہ شفعہ طلب کیا تو حق متاکد ہو گیا پس اس زمین سے دوسرے کا حق متاکد متعلق ہے کہ جب چاہے اس کو لے لیگا، پھر اس نے عمارت وغیرہ بنانے میں کچھ اپنا لحاظ نہیں کیا، حالانکہ جس شخص کو حق متاکد حاصل ہے اس کی طرف سے وہ ایسے تصرفات پر مسلط نہیں ہوا، اور بائع سے تملک حاصل کرنے سے کچھ فائدہ نہیں کہ حق متاکد تو شفیع کا متعلق ہے تو جب اس نے اپنا لحاظ نہیں رکھا تو شرع نے بھی اس کا لحاظ متروک کیا، پس اس کا تصرف توڑ دیا جائے گا کالراھن اذا بنی فی المرھون، جیسے راہن کا حال ہے جبکہ اس نے مال مرہون میں تصرف کیا، پس زمین مرہون میں عمارت بنائی ف تو اس نے ایسی زمین میں یہ تصرف کیا کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہے، ع، حالانکہ مرہون کا مالک تو خود راہن ہے لیکن اس سے مرتہن کا حق متعلق ہونے سے تصرف منقوض ہے، وھذا لان حقہ اقوی من حق المشتری لانہ یتقدم علیہ اور تصرف توڑنے کی یہ وجہ ہے کہ شفیع کا حق بہ نسبت مشتری کے اقویٰ ہے کیونکہ وہ حق مشتری پر متقدم ہے، ف، حتیٰ کہ بائع کے ذمہ واجب شرعی تھا کہ وہ اول شفیع پر پیش کرتا تو حق شفیع اس سے متقدم ہے، تو حق مشتری متعلق ہونے پر بھی شرع نے حق شفیع کو مقدم فرمایا ہے، ولھذا ینقض بیعہ وھبتہ وغیرہ من تصرفاتہ اور اسی وجہ سے مشتری کا مبیع کو فروخت کرنا وہبہ کرنا وغیرہ سب تصرفات توڑے جاتے ہیں ف حتیٰ کہ اگر مشتری نے دار مشفوعہ خرید کر بعد قبضہ کے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا اور

شفیع جس نے شفعہ طلب کیا ہے مخاصمہ کیا تو بیع توڑ کر شفیع کے نام حکم ہوتا ہے اور اسی طرح اگر ہبہ کر دیا ہو تو بھی ہبہ توڑ کر شفیع کے واسطے حکم ہوگا اور یہی دیگر تصرفات صدقہ وغیرہ کا حال ہے پس عقار مشفوعہ کے اندر مشتری کے تصرف سے شفعہ مقدم ہے بخلاف الهبة والشراء الفاسد عند ابی حنیفة رح برخلاف ہبہ وخرید فاسد کے بقول ابوحنیفہؒ ف یعنی جب واہب نے رجوع کیا حالانکہ موہوب لہ نے موہوب میں عمارت وغیرہ کا تصرف کیا ہے یا خرید فاسد سے خرید کر اس میں ایسا تصرف کیا بقول امام ابوحنیفہؒ کے تو یہ عقار مشفوعہ کے مانند نہیں ہے اور اس پر ابویوسفؒ کا قیاس ٹھیک نہیں ہے لانه حصل بتسليط من جهة من له الحق، اسواسطے کہ یہ تصرف ایسے شخص کے مسلط کرنے سے ہوا جس کو حق حاصل ہے ف یعنی اگر موہوب لہ نے زمین ہبہ میں تصرف کیا تو واہب کے مسلط کرنے سے پیدا ہوا ہے اور خرید فاسد کے مشتری کو بائع نے قبضہ دیکر تصرفات پر مسلط کیا ہے حالانکہ بتحقیق نظر سے دیکھو تو واہب کو ہبہ سے رجوع کرنے کا حق خود مکروہ ہے، اگرچہ حکماً جائز ہو لیکن دیانتہ مکروہ ہے اور خرید فاسد میں بائع کو واپسی کا حق ضرور ہے لیکن بنظر عقد شرعی ہے نہ آنکہ اس کو اپنے منافع کے حقوق سے ہے حالانکہ اس نے قبضہ دیکر تصرف کی اجازت دے دی ولان حق الاسترداد فيهما ضعيف اور اس واسطے کہ ہبہ وخرید فاسد میں واپس لینے کا حق کمزور ہے ف پس اگر کمزور حق میں تصرف عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہ ہو تو اس پر قیاس قوی حق شفعہ کا نہیں ہو سکتا، کیونکہ شفعہ لینا حق قوی ہے تو اس کو ضعیف حق پر قیاس نہیں کر سکتے کہ ہبہ وخرید فاسد میں حق استرداد ضعیف ہے ولهذا لا يبقى بعد البناء اور اسی کمزوری کی وجہ سے عمارت بنانے کے بعد باقی نہیں رہتا ہے ف حتی کہ جب واہب نے رجوع کرنا چاہا، حالانکہ موہوب لہ نے اس میں عمارت وغیرہ ایسی چیز بنائی جو ہمیشہ برقرار رکھنے کی غرض سے ہوتی ہے تو واہب واپس نہیں لے سکتا، اور یہی حال خرید فاسد میں بائع کی واپسی میں ہے، اسی واسطے ان لوگوں کو اپنی عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، تو اس پر قوی حق شفعہ کا قیاس ٹھیک نہیں ہے وهذا الحق يبقى اور یہ حق شفعہ برابر باقی رہتا ہے۔ ف اور شفیع اس کو مشتری سے لے سکتا ہے اگرچہ مشتری نے اس میں تصرف کیا ہو جبکہ مشتری کا تصرف توڑ دیا جاتا ہے فلا معنى لايجاب القيمة تو شفیع پر قیمت واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں ف جبکہ خود شفیع کا حق باقی ہے، تو اس پر قیمت واجب ہو کر لینے کے کچھ معنی نہیں ہیں، م، اور عنایہ میں کہا کہ یہ جملہ متعلق بابتدائے کلام ہے اور معنی یہ کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مشتری متصرف کو عمارت توڑنے وغیرہ کی تکلیف ثابت ہوئی تو شفیع پر ایجاب قیمت کے کچھ معنی نہیں ہیں، کما فی الاستحقاق جیسے استحقاق کے مسئلہ میں ہے ف یعنی مسئلہ شفیع کا قیاس مسئلہ ہبہ وخرید فاسد پر جیسے ابویوسفؒ نے کیا ہے قیاس فاسد ہے اور علاوہ وجوہ مذکورہ بالا کے واہب کو کچھ استحقاق رجوع نہیں بلکہ مکروہ طور پر حکماً ہبہ پھیر سکتا ہے تو اس پر قیاس بوجوہ کثیرہ فاسد ہے بلکہ شفعہ کا قیاس استحقاق کے مسئلہ پر چاہیے، اور صورت یہ کہ اگر زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور قبضہ کر کے اس میں عمارت بنائی، پھر خالد نے گواہ قائم کر کے ثابت کیا کہ یہ زمین میری ملک ہے اور حکم ہو گیا اور خالد نے بکر کی بیع کو باطل کیا تو زید اپنا ثمن وقیمت عمارت وغیرہ کو اپنے بائع بکر سے واپس لے گا، اور خالد سے کچھ نہیں لے سکتا، کیونکہ خالد خود مستحق ہے اور اس کی طرف سے ایسے تصرف کی تسلیط نہیں ہے، غرضکہ جس کو استحقاق ہے اور اس نے مسلط نہیں کیا تو اس پر کچھ مطالبہ نہیں ہے، مشتری نے جو کچھ تصرف کیا وہ بدوں اپنے ذاتی لحاظ کے بدوں اجازت شفیع کے کیا تو اس کا تصرف

باطل ہے اور شفیع چاہے قیمت دے کر مالک ہو جاوے، ورنہ اس کو اختیار ہے کہ مشتری کو حکم دے کہ یہ سب دور کرے اگر کہا جاوے کہ جب یہی حکم ہے تو کھیتی کے مسئلہ میں کیوں اس کے خلاف ہے، یعنی مشتری نے زمین میں کھیتی بوئی، پھر شفیع آیا تو وہ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ کھیتی تیار ہو کر کاٹی جاوے، جواب یہ ہے کہ یہاں بھی کچھ خلاف نہیں بلکہ بنظر رفقہ اصلاح ہے، والزرع یقلع قیاسا اور قیاس مقتضی ہے کہ کھیتی بھی اکھاڑنے کا حکم دیا جاوے

ف حتی کہ اگر ایسے درخت ہوں جو دائمی لگے رہنے کے واسطے ہوتے ہیں تو اکھاڑنے کا حکم ہوتا ہے اور کھیتی میں یہ بات نہیں ہے، تو قیاس ترک کر دیا گیا واتما لا یقلع استحسانا لان له نهاية معلومة، اور استحسانا صرف اسوجہ سے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ کھیتی کے واسطے ایک انتہائے معلوم ہے ف کہ مثلاً چیت میں پک کر کاٹ لی جائے گی، اور اکھاڑنے میں مشتری کا ضرر کثیر ہے، ویبقی بالاجر اور کرایہ پر باقی رکھی جائے گی ف یعنی شفیع کو اتنی مدت تک کے لیے اجر المثل ملے گا، ولیس فیه کثیر ضرر اور اس میں کچھ بہت ضرر نہیں ہے، ف کیونکہ ویسے تاخیر کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور اجارہ کے مسئلہ میں جب مدت اجارہ تمام ہو جاوے، حالانکہ زمین میں کھیتی ہو تو کھیتی تیار ہوتے تک زمین متاجر کے پاس بعوض اجر المثل کے چھوڑی جاتی ہے، یہ سب اس صورت میں کہ شفیع نے مشتری کو تکلیف دی کہ اپنی عمارت وغیرہ اکھاڑ لے وان اخذه بالقیمة اور اگر شفیع نے اس کو بعوض قیمت کے لینا منظور کیا ف تو قیمت کس حساب سے معتبر ہو گی، کیونکہ ایک تو مشتری کی لاگت ہے اور دوم یہ کہ جو اب اس کی قیمت اندازہ کی جاوے اور سوم یہ کہ ٹوٹی ہوئی عمارت کے حساب سے جو قیمت ہے، تو جواب دیا کہ یعتبر قیمته مقلوعا اس عمارت و درختوں کی وہ قیمت معتبر ہو گی جو اکھاڑی ہوئی کے حساب سے ہے ف یعنی حساب کیا جاوے کہ عمارت ٹوٹی ہوئی کس قیمت کی ہو گی، کما بیناه فی الغصب جیسے ہم نے غصب کی صورت میں بیان کیا ہے۔

ف یعنی غاصب نے مغصوب زمین میں کوئی عمارت بنائی تو مغصوب منہ کو اختیار ہے کہ قیمت دے کر اس کا مالک ہو جاوے لیکن وہ قیمت واجب ہو گی جو اس عمارت کے ٹوٹے ہوئے کے حساب سے ہے اس واسطے کہ یہ عمارت اس لائق ہے کہ توڑی جاوے، اسی طرح یہاں جو مشتری نے عمارت بنائی وہ توڑی جانے کے قابل ہے، ولو اخذها الشفیع فبنی فیها او غرس اور اگر شفیع نے یہ قطعہ زمین لے لیا پھر اس میں عمارت بنائی یا اس میں پودے لگائے ثم استحقت رجع بالثمن، پھر یہ قطعہ کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو وہ ثمن واپس لے ف یعنی کسی مدعی نے ثابت کیا کہ یہ میری ملکیت ہے اور بائع و مشتری کا فروخت کرنا باطل تھا اور اس نے شفیع سے لے لیا اور شفیع سے اس کی عمارت وغیرہ اکھڑوا ڈالی تو شفیع کو صرف ثمن واپس لینے کا اختیار ہے کہ وہ بائع یا مشتری سے لے لے گا، لانه تبین انه اخذه بغیر حق، اس واسطے کہ ظاہر ہوا کہ شفیع نے اس کو ناحق لیا ہے ف یعنی وہ درحقیقت بیع نہیں ہوا تھا، ولا یرجع بقیمة البناء والغرس لا علی البائع ان اخذها منه ولا علی المشتری ان اخذها منه۔ اور شفیع اپنی عمارت یا درختوں کی قیمت کسی سے نہیں لے سکتا ہے نہ بائع سے جب کہ شفیع نے بائع سے لیا ہو اور نہ مشتری سے بشرطیکہ قطعہ مذکورہ کو مشتری سے لیا ہو۔ ف یعنی خواہ بائع سے لیا ہو یا مشتری سے لیا ہو ہر حال یہ تاوان نقصان کسی سے نہیں لے سکتا ہے وعن ابی یوسف انه یرجع لانه متملک علیه۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ شفیع اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت واپس لے گا اس واسطے کہ شفیع نے جس سے لیا ہے اسی نے اسکی ملکیت میں دیا ہے فنزل منزلة البائع والمشتری۔ پس شفیع مع اس کے جس سے شفیع نے لیا ہے بمنزلہ بائع و مشتری کے ہو گئے۔ ف کہ مشتری نے جب

بائع کی تملیک سے لیکر عمارت وغیرہ بنوائی، پھر استحقاق ثابت ہوا تو مشتری اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت بھی بائع سے واپس لیتا ہے، لیکن ظاہر الروایہ میں مشتری کے لینے میں اور شفیع کے لینے میں فرق ہے، والفرق علی ما هو المشهور ان المشتری مغرور من جهة البائع ومسلط علیه من جهته اور فرق بنا بر مشہور روایت کے یہ ہے کہ مشتری تو بائع کی جانب سے مغرور یعنی فریب کھایا ہوا ہے اور بائع کی جانب سے مسلط ہے۔

ف کہ اس زمین میں عمارت وغیرہ جو چاہے تصرف کرے ولا غرور ولا تسلیط فی حق الشفیع من المشتری لانه مجبور علیه اور مشتری کی طرف سے شفیع کے حق میں کوئی فریب نہیں اور نہ اس نے شفیع کو مسلط کیا اس واسطے کہ مشتری تو شفیع کو دینے میں مجبور ہے، قال واذا انهدمت الدار واحترق بناؤها او جف شجر البستان من غير فعل احد فالشفیع بالخیار ان شاء اخذها بجمیع الثمن، قدوری نے لکھا کہ اگر دار مشفوعہ خود منہدم ہو گیا یا اس کی عمارت جل گئی بغیر کسی کے فعل کے یا باغ مشفوعہ کے درخت جل گئے بدون کسی کے فعل کے تو شفیع کو اختیار ہے کہ چاہے اس قطعہ مشفوعہ کو پورے ثمن میں لے ف اور چاہے چھوڑ دے لان البناء والغرس تابع حتی دخلا فی البیع من غیر ذکر فلا یقابلهما شیء من الثمن ما لم یصر مقصودا، کیونکہ عمارت و درخت تو تابع ہوتے ہیں حتی کہ بیع میں بدون ذکر کے داخل ہو جاتے ہیں تو ان دونوں کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ حصہ نہ ہوگا جب تک کہ عمارت وغیرہ مقصود نہ ہوں ف اس طرح کہ مثلاً کسی نے دوسرے کی عمارت یا درخت تلف کر دیئے تو وہ ضامن ہوتا ہے، حالانکہ یہاں قطعۂ زمین مقصود ہے نہ عمارت وغیرہ تو ان کے تلف ہونے سے ثمن میں سے کم نہ ہوگا، لهذا یبیعها مرابحة بکل الثمن فی هذه الصورة۔ لہٰذا اس صورت میں اگر اس قطعہ زمین کو بیع مرابحہ پر فروخت کرے تو پورے ثمن پر فروخت کرے گا ف کیونکہ عمارت و درخت کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں تھا جو کم ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حیث یاخذ الباقی بحصته لان الفائت بعض الاصل، برخلاف اس کے اگر نصف زمین مشفوعہ غرق ہو گئی یعنی دریا برد ہو گئی تو باقی کو بعوض اس کے حصہ ثمن کے لے گا، اس واسطے کہ جو کچھ نابود ہوا وہ اصل میں سے ایک جزو ہے، وان شاء ترك لان له ان یمتنع عن تملك الدار بماله اور شفیع کو اختیار ہے کہ چاہے اس قطعہ کو ترک کرے اس واسطے کہ شفیع کو اختیار ہے کہ اس عقار کو اپنے مال کے عوض لینے سے باز رہے ف یعنی جس قطعہ زمین کی عمارت خود منہدم ہوئی یا درخت جل گئے تو شفیع چاہے اس کو پورے ثمن کے عوض لے یا چھوڑ دے بہ سبب اس صورت میں کہ عمارت وغیرہ ضائع ہونا خود بدون کسی فعل کے ہوا ہو۔ وان نقض المشتری البناء قیل للشفیع ان شئت فخذ العرصة بحصتها وان شئت فدع اور اگر اس عمارت کو مشتری نے توڑ ڈالا ہو تو شفیع سے کہا جائے گا کہ تیراجی چاہے اس زمین خالی کو بعوض اس کے حصہ ثمن کے لے اور تیراجی چاہے چھوڑ دے ف اور حال یہ کہ مشتری نے عمارت تلف کی تو اس کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائے گا لانه صار مقصودا بالاتلاف فیقابله شیء من الثمن، اس واسطے کہ مشتری کے تلف کرنے سے وہ عمارت بھی مقصود ہو گئی تو اس کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائے گا، بخلاف الاول برخلاف پہلی صورت کے ف جبکہ بدون کسی فعل کے تلف ہوئی تو کچھ حصہ اس کے مقابل نہ ہوا لان الهلاك بآفة سماویة اس واسطے کہ تلف ہونا سماوی آفت سے ہے ولیس للشفیع ان یاخذ النقض اور شفیع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ عمارت کا توڑن لیوے۔

ف حالانکہ بنی ہوئی عمارت کو لے سکتا تھا، جو زمین سے ملی ہوئی تابع تھی، لانہ صار مقصودًا فلم یبق تبعًا اس واسطے کہ وہ عمارت مقصود ہو گئی، تو اب زمین کے تابع نہیں رہی، قال ومن ابتاع ارضًا و علی نخلھا ثمر اخذھا الشفیع بثمرھا، اور اگر مشتری نے کوئی زمین خریدی اور اس کے درختوں پر پھل ہیں تو شفیع ان درختوں کو مع پھل کے لے گا، معناہ اذا ذکر الثمر فی البیع اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب بیع میں پھل کا ذکر کیا ہو ف کہ میں نے مع پھل خریدے تو بیع میں پھل بھی داخل ہوں گے، لانہ لا یدخل من غیر ذکر، اس واسطے کہ بغیر بیان کے پھل داخل نہیں ہوتے ہیں، وھذا الذی ذکرہ استحسان اور یہ جو ذکر کیا کہ مع پھل لے گا، یہ استحسان ہے وفی القیاس لا یاخذہ لانہ لیس تبیع الا یری انہ لا یدخل فی البیع من غیر ذکر فاشبہ المتاع فی الدار۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ پھلوں کو شفیع نہیں لے سکتا کیونکہ پھل کچھ تابع نہیں ہوتے ہیں، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ بدون ذکر کے بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں، تو ایسے متاع کے مشابہ ہوئے جو دار مبیعہ میں رکھی ہو ف کہ متاع مذکور بغیر ذکر کے داخل نہیں ہوتی ہے تو یہ پھل بھی داخل نہ ہونا چاہیے، وجہ الاستحسان انہ باعتبار الاتصال صار تبعا للعقار کالبناء فی الدار استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ثمر باعتبار اتصال کے عقار کے تابع ہو گئے ہیں، جیسے ساخت زمین یعنی دار کی بیع میں عمارت اس کے تابع ہوتی ہے ف میں کہتا ہوں کہ شیخ مصنفؒ نے مسئلہ کی تاویل میں کہا کہ پھلوں کا ذکر کیا ہو تو لازم آتا تھا کہ بعد ذکر کے قیاس و استحسان دونوں طرح داخل ہو جاویں، پھر استحسان کی خصوصیت بے معنی ہے، اور جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ مشتری نے بروقت اپنی خرید کے پھلوں کا ذکر صریح کیا، حتی کہ قیاسًا وہ بیع میں داخل ہو گئے، پھر جب شفیع نے شفعہ میں لیا تو استحسان یہ ہے کہ مع پھل کے لے لے گا، حالانکہ قیاس یہ تھا کہ پھل نہ ملیں، لیکن استحسانًا وہ اتصال کی وجہ سے مثل عمارت کے تابع ہو گئے ہیں اور شارحین نے یہاں کچھ تعرض نہیں کیا، فافہم، م،

پھر مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں، اول یہ کہ عقد بیع کے وقت پھل موجود ہوں، دوم یہ کہ بعد عقد کے قبضہ سے پہلے پیدا ہوئے، سوم یہ کہ بعد قبضہ کے پیدا ہوئے، اول صورت میں جب عقد میں ذکر کیے گئے، پھر مشتری ان کو کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے، تو ثمن میں سے ان کا حصہ ساقط ہو گیا تو شفیع کو اختیار ہے کہ زمین و درخت کو ان کے حصہ ثمن کے عوض چاہے لے لے، دوم صورت میں اگر آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے، تو ثمن میں سے کچھ ساقط نہ ہو گا، اور اگر مشتری نے کھائے یا توڑ لیے تو ثمن میں سے حصہ ساقط ہوا، اور اسی طرح اگر قبضہ کے وقت تک رہے پھر تلف ہوئے تا تلف کیے تو اسی تفصیل سے حکم ہے، سوم یعنی بعد قبضہ کے پیدا ہوئے پھر مشتری کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہوئے تو ان کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ ساقط نہ ہو گا اور چاہے زمین مع درخت کو پورے ثمن میں لے، شرح الکافی، ع، وما کان مرکبا فیہ فیاخذہ الشفیع اور جو چیزیں کہ دار مشفوعہ میں مرکب ہوں تو ان کو شفیع لے لے گا ف جیسے دروازہ و کواڑ و جڑی ہوئی سیڑھی و غلق وغیرہ،

پھر شیخ مصنفؒ نے پھلوں کے مسئلہ میں بعض تفصیل بیان فرمائی، قال وکذالک ان ابتاعھا ولیس فی النخیل ثمر فاثمر فی یدی المشتری یعنی یاخذہ الشفیع لانہ مبیع تبعا لان البیع سری الیہ علی ما عرف فی ولد المبیع اور کہا کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین کو خریدا حالانکہ اس کے درختوں

میں پھل نہیں ہیں پھر مشتری کے قبضہ کے بعد اس میں پھل آئے تو بھی یہی حکم ہے کہ شفیع ان کو لے لیگا اس واسطے کہ وہ بھی تابع ہوکر مبیع ہوگئے ہیں، اس واسطے کہ بیع تو پھلوں تک ساری ہوگئی ہے، جیسا کہ مبیع باندی کے بچہ میں معلوم ہوا ف کہ اگر خریدی ہوئی باندی قبل قبضہ مشتری کے بچہ جنی تو بیع اس بچہ تک ساری ہوگئی، حتیٰ کہ بچہ بھی مانند ماں کے مشتری کی ملک ہوگا ۔ن، قال فان جذه المشتري ثم جاء الشفيع لا ياخذ الثمر في الفصلين جميعًا، پھر اگر مشتری نے یہ پھل توڑ لیے، پھر شفیع آیا تو دونوں صورتوں میں وہ ان پھلوں کو نہیں لے سکتا ہے ف اور دونوں صورتوں سے مراد یہ کہ ایک عقد کے وقت پھل موجود تھے، پھر مشتری نے توڑ لیے اور دوم یہ کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے اور شفیع سے پہلے مشتری نے توڑ لیے ۔ن، پس مصنف نے یہ حکم دیا کہ شفیع کچھ نہیں لے سکتا ہے، لانه لم يبق تبعا للعقار وقت الاخذ حيث صار مفصولا عنه فلا ياخذه اس واسطے کہ یہ پھل اب عقار کے تابع نہیں رہے جبکہ شفیع لینا چاہتا ہے کیونکہ عقار سے جدا ہوگئے ہیں تو شفیع ان کو لے نہیں سکتا ہے ف رہا یہ کہ شفیع کے ذمہ سے ثمن میں سے کچھ ساقط ہوگا یا نہیں تو اس میں دونوں صورتوں میں فرق ہے، قال في الكتاب فان جذه المشتري سقط عن الشفيع حصته، چنانچہ کتاب میں فرمایا کہ پھر اگر مشتری نے ان پھلوں کو توڑ لیا تو شفیع کے ذمہ سے ان کا حصہ ثمن ساقط ہوگیا، قال وهذا جواب فصل الاول شیخ نے کہا کہ یہ پہلی صورت کا جواب ہے ف یعنی جبکہ وقت عقد کے موجود تھے، پھر مشتری نے توڑ لیے تو ان کا حصہ ثمن ساقط ہوگیا۔ اور شرح الکافی سے گزرا کہ اگر آسمانی آفت سے تلف ہوئے تو بھی حصہ ثمن ساقط ہوا، لانه دخل في البيع مقصودا فيقابله شيء من الثمن، اس واسطے کہ وہ قصدًا ذکر کرکے بیع میں داخل ہوئے تھے تو ثمن میں سے ان کے مقابلہ میں حصہ ہوا۔

اما في الفصل الثاني، رہی دوسری صورت کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے ہیں، پھر مشتری نے توڑ لیے ۔ ف یا آسمانی آفت سے ضائع ہوئے، ياخذ ما سوى الثمر بجميع الثمن، تو شفیع ماسوائے پھلوں کے زمین و درختوں کو پورے ثمن میں لے لے ف اگر اسکو منظور ہو اور ثمن میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا، لان الثمر لم يكن موجودا عند العقد فلا يكون مبيعا الا تبعا فلا يقابله شيء من الثمن والله تعالى اعلم، اس واسطے کہ بیع کے وقت پھل موجود نہیں تھے تو وہ مبیع نہیں ہوسکتے مگر بطور تابع کے یعنی بالقصد و بذکر وہ مبیع نہیں ہیں تو ان کے مقابلہ میں ثمن میں سے کچھ نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب، ما يجب فيه الشفعة وما لا يجب

یہ باب ایسی چیزوں کے بیان میں جن میں شفعہ واجب ہوتا ہے اور جن میں نہیں واجب ہوتا ہے

قال الشفعة واجبة في العقار وان كان مما لا يقسم، قدوری نے کہا کہ عقار میں شفعہ واجب ہوتا ہے اگرچہ وہ اس لائق ہو کہ تقسیم نہ ہوسکے ف اور واضح ہو کہ غیر قابل تقسیم سے یہ مراد ہے کہ اگر بٹوارہ کیا جاوے تو ہر حصہ اس قابل نہ ہو کہ جو نفع اس سے حاصل تھا وہ اب لیا جاوے کما فی النہایہ وغیرہ، پس اگر اس سے کچھ نفع ممکن نہ ہو یا نفع سابق نہیں، جس کے واسطے وہ بنائی گئی تھی، تو وہ غیر قابل تقسیم ہے اگرچہ دوسری قسم کا نفع ممکن ہو۔

پس ہمارے نزدیک قابل تقسیم وغیر قابل تقسیم سب میں شفعہ واجب ہوتا ہے، **وقال الشافعی رح لاشفعة فیما لایقسم** اور شافعی نے فرمایا کہ جو چیزیں غیر قابل تقسیم ہیں ان میں شفعہ نہیں ہے، **لان الشفعة انما وجبت دفعا لمؤنة القسمة**، شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ تو اس وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ بٹوارہ کی مشقت وخرچہ سے بچاؤ ہو **ف**، جیسا کہ ان کے نزدیک سبب شفعہ یہی امر متقرر ہوا **وهذا لایتحقق فیما لایقسم**، اور یہ بات ایسے عقار میں متحقق نہیں ہوتی جو قابل تقسیم نہیں ہے **ف**، کیونکہ جب اس میں بٹوارہ نہیں تو خرچہ بھی نہیں ہے پس شفعہ بھی واجب نہیں ہے، اور ہم اس علت کو نہیں مانتے ہیں بلکہ پڑوس کی بدی دُور کرنے کے لیے شفعہ واجب ہوا ہے اور خرچہ بٹوارہ تو بہت سی صورتوں میں برداشت کیا جاتا ہے، اور واضح ہو کہ مالکؒ واحمدؒ سے ایک روایت مانند قول شافعی رح ہے اور دوسری روایت مانند قول ابی حنیفہؒ ہے اور یہی قول سفیان ثوریؒ ہے، **ولنا قوله علیه السلام الشفعة فی کل شیئ عقار اوربع** اور ہماری حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ شفعہ ہر چیز میں ہے خواہ عقار ہو یا ربع ہو **ف**۔ ربع صحن و دار منزل پس ظاہرا عقار سے کھیت وغیرہ مراد ہے۔ اس حدیث کو اسحاق بن راہویہ نے مسند میں روایت کیا کہ **اخبرنا الفضل بن موسی حدثنا ابو حمزة السکری عن عبد العزیز بن رفیع عن ابن ابی ملیکه عن ابن عباس عن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قال الشریک شفیع والشفعة فی کل شیئ**، اور اس حدیث کو طحاوی نے شرح الآثار میں روایت کیا۔ ابن حجرؒ نے کہا کہ دونوں اسناد کے راوی ثقات ہیں، جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی کہ شفعہ ہر شرکت میں زمین میں یا ربع میں یا بستان میں ہے کہ لائق نہیں کہ اس کو فروخت کرے یہاں تک کہ شریک پر پیش کرے، رواہ مسلم۔ **الی غیر ذالک من العمومات** یوں ہی دیگر عمومات سب حجت ہیں **ف** یعنی جملہ احادیث جن میں ہر چیز میں شفعہ کا حکم ارشاد ہے وہ ہماری حجت ہیں کہ سب چیزوں میں شفعہ ہے اور ہم کسی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہیں کرتے ہیں کہ فقط انہی چیزوں میں شفعہ ہے جو جو بٹوارہ کے قابل ہیں کیونکہ شفعہ تو صرف بٹوارہ کی مشقت وخرچہ دور کرنے کے لیے ہے، بلکہ ہم تخصیص نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہر چیز میں شفعہ ہے اور یہ بالاجماع معروف ہے کہ منقولات مراد نہیں ہیں، تو غیر منقولات میں موافق نصوص کے کل میں شفعہ ہے خواہ قابل قسمت ہو یا نہ ہو، **ولان الشفعة سببها الاتصال فی الملک والحکمة دفع ضرر سوء الجوار علی ما مر وانه ینتظم القسمین مایقسم ومالایقسم** اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا سبب تو ملک کا اتصال ہے اور اس میں حکمت یہ کہ بدجوار کا ضرر دور ہو چنانچہ گزرا اور یہ امر دونوں قسموں کو شامل ہے خواہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو، **وهو الحمام والرحی والبیر والطریق** اور جو غیر قابل تقسیم ہے وہ حمام و پن چکی و کنواں و راستہ ہے۔

ف لیکن اس سے صغیر مراد ہے کیونکہ اگر کنواں ایسا وسیع ہو کہ اس کو دو کنویں بنانا ممکن ہو یا حمام میں متعدد بیوت ہوں کہ اس کو دو حمام بنانا ممکن ہو یا کل بیت کے دو حصہ کر کے بیت بنانا ممکن ہو یا پن چکی کا طاحونہ بڑا ہو کہ اس کے دو طاحونہ بن سکتے ہوں تو شافعیؒ کے نزدیک علی الاصح ان میں شفعہ واجب ہوگا اور یہی قول احمد ہے اور اگر ایسا نہ ہو اور اکثر ان عقارات میں یہی ہوتا ہے کہ قابل تقسیم نہیں ہوتے تو علی الاصح ان میں شفعہ نہیں ہے کذا فی شرح الوجیز، ع، **قال ولاشفعة فی العروض والسفن**، قدوری نے لکھا کہ اسباب وکشتیوں میں شفعہ نہیں ہے **ف** یعنی اگر کسی نے تخت وصندوق وغیرہ اسباب میں سے کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ نہیں ہے۔ اور اگر کشتی فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ نہیں ہے **لقوله علیه السلام لاشفعة الا فی ربع اوحائط**، کیونکہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ نہیں مگر ربع وحائط میں، ف یعنی اراضی دار وکھیت میں یا باغ میں البتہ شفعہ ہے اور اس حدیث کو بزارؒ نے روایت کیا کہ حدثنا عمرو بن علی حدثنا ابوعاصم حدثنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابرؓ قال قال رسول اللہ الخ یعنی جابرؓ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ نہیں مگر ربع وحائط میں اور اس کو بیچنا نہیں چاہیے یہاں تک کہ شفیع سے اجازت لے لے پس اگر وہ چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے، بزارؒ نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے جابرؓ کے کوئی اس کو روایت کرتا ہو، انزاریؒ نے کہا کہ مجھے اس حدیث میں نظر ہے، کذا فی العینی، میں کہتا ہوں کہ اسناد میں نظر غلط ہے اس واسطے کہ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقات اثبات ہیں، اور کیوں نہیں کہ اس واسطے کہ عمر بن علی، شیخ نسائی وغیرہ ابوعاصم النبیل وابن جریج وابوالزبیرؒ سب معروف ثقات علماء سے ہیں پس اسناد میں کلام بالکل فضول ہے، اور یہی معنی بیہقی نے سنن کبریٰ میں ابوہریرہؓ سے روایت کیے۔ وھو حجۃ علی مالک فی ایجابھا فی السفن اور یہ حدیث امام مالکؒ پر حجت ہے کہ انہوں نے کشتیوں میں شفعہ واجب کیا، ولان الشفعۃ انما تجب لدفع ضرر سوء الجوار علی الدوام اور اس قیاس سے بھی کہ شفعہ تو بدی جوار کا ضرر دور کرنے کے لیے جو دائم ہو واجب ہوتا ہے، والملک فی المنقول لا یدوم حسب دوامہ فی العقار فلا یلحق بہ اور منقول میں ملکیت کا دوام ایسا نہیں ہوتا ہے جیسے مال غیر منقول میں ہوتا ہے تو وہ غیر منقول کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا، وفی بعض نسخ المختصر ولا شفعۃ فی البناء والنخل اذا بیعت دون العرصۃ اور مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں یہ عبارت بھی پائی گئی کہ اگر عمارت یا نخل بدون زمین کے فروخت کی گئی، تو اس میں شفعہ نہیں ہے۔ وھو صحیح مذکور فی الاصل۔ اور یہ حکم صحیح ہے اور مبسوط میں مذکور ہے۔ لانہ لاقرار لہ مکان نقلیا اس واسطے کہ خالی عمارت و درخت کو قرار نہیں ہے تو یہ بھی منقولات میں سے ہے۔ ف پس شفعہ واجب نہ ہوگا۔ وھذا بخلاف العلو حیث یستحق بالشفعۃ ویستحق بہ الشفعۃ فی السفل اذا لم یکن طریق العلو فیہ لانہ بمالہ من حق القرار التحق بالعقار۔ اور یہ حکم برخلاف بالاخانہ کے ہے کیونکہ حق شفعہ میں بالاخانہ لیا جاتا ہے اور یہ بالاخانہ کی وجہ سے مکان سفل بحق شفعہ لیا جاتا ہے جب کہ بالاخانہ کا راستہ اس سفل میں نہ ہو اس واسطے کہ بالاخانہ بوجہ اپنے حق قرار کے عقار میں شامل ہو گیا ف یعنی بالاخانہ ہر چند کہ خالی عمارت ہے لیکن چونکہ بالاخانہ کے واسطے دائمی برقرار رکھنے کا حق حاصل ہے تو وہ بمنزلہ عقار کے ہو گیا کہ جس کے واسطے دوام ملحوظ ہے اور یہ جو کہا کہ بالاخانہ کا راستہ اپنے نیچے والے مکان میں نہ ہو، اس سے مراد یہ کہ اگر راستہ ہو تو بوجہ شرکت راہ کے شفعہ ملے گا اور جب راستہ نہیں تو خالص بالاخانہ کی وجہ سے حق شفعہ ہے۔ قال والمسلم والذمی فی الشفعۃ سواء للعمومات۔ اور شفعہ کے استحقاق میں مسلمان وذمی برابر ہیں اس لیے کہ حدیث کے عمومات دونوں کو شامل ہیں۔ ف یعنی ہر شریک خواہ ذمی ہو یا مسلمان ہو مستحق شفعہ ہے۔ ولانھما یستویان فی السبب والحکمۃ۔ اور اس لیے کہ سبب وحکمت میں مسلمان وذمی دونوں برابر ہیں۔ ف حتیٰ کہ سبب شفعہ اتصال ملک ہے وہ ذمی ومسلمان دونوں میں موجود ہے اور حکمت یہ کہ ہمسایہ کی برائی کے ضرر سے بچا ہو۔ اس میں بھی برابر ہیں۔ فیستویان فی الاستحقاق۔ تو استحقاق شفعہ میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ولھذا یستوی فیہ الذکر والانثیٰ والصغیر والکبیر والباغی والعادل والحر والعبد اذا کان ماذونا او مکاتبا۔ اور اسی وجہ سے حق شفعہ میں مذکر ومونث برابر ہیں اور صغیر وکبیر برابر ہیں اور باغی وعادل برابر ہیں اور آزاد وغلام جب کہ غلام ماذون یا مکاتب ہو برابر ہیں۔

ف: کیونکہ ہر ایک کی ملک متصل اور جوار کے ضرر سے احتراز ہے، یا غنی سے مراد وہ شخص ہے کہ امام عادل سے بوجہ شبہ کے پھر گیا ہو، قال واذا ملك العقار بعوض هو مال وجبت فيه الشفعة اور اگر مشتری نے عقار کی ملکیت ایسے عوض سے حاصل کی جو مال ہے تو اس میں شفعہ واجب ہوگا۔ ف حتّٰی کہ اگر ہبہ بشرط عوض مالی ہو تو شفعہ واجب ہے لانه امكن مراعاة شرط الشرع فيه کیونکہ اس میں شرط شرع کی مراعات ممکن ہے وهو التملك بمثل ما يملك به المشتري صورة او قيمة على ما مر اور وہ شرط یہ کہ جس کے عوض مشتری نے ملکیت حاصل کی اس کے مثل کے عوض شفیع حاصل کرے خواہ مثل بالصورت ہو یا بالقیمت ہو، جیسا کہ اوپر گزرا، قال ولا شفعة في الدار التي يتزوج الرجل عليها او يخالع المرأة بها او يستاجر بها دارا او غيرها او يصالح بها عن دم عمد او يعتق عليها عبدا، قدوری نے کہا کہ شفعہ نہیں ہوتا ایسے دار میں جس پر آدمی کسی عورت سے نکاح کرے یا عورت اس پر اپنے شوہر سے خلع لیوے یا اس دار پر کوئی دوسرا مکان وغیرہ کرایہ پر لے یا اس دار پر قتل عمد پر صلح کرے یا اس پر کسی غلام کو آزاد کرے ف یعنی جس دار کے مقابلہ میں عوض مالی نہ ہو تو اس دار میں حق شفعہ نہیں ہوتا ہے لان الشفعة عندنا انما تجب في مبادلة المال بالمال لما بينا اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ ہمارے نزدیک جبھی واجب ہوتا ہے کہ مال کے معاوضہ میں مال ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرع میں یہ شرط ہے وهذه الاعواض ليست باموال فايجاب الشفعة فيها خلاف المشروع وقلب الموضوع اور یہ عوض جو مکان کے مقابلہ میں بیان ہوئے ہیں کچھ اموال نہیں ہیں تو ان میں شفعہ واجب کرنا خلاف مشروع ہوگا اور جو موضوع ہے اس کو مقلوب کرنا ہوگا، وعند الشافعیؒ تجب فيها الشفعة لان هذه الاعواض متقومة عنده فامكن الاخذ بقيمتها ان تعذر بمثلها اور شافعی کے نزدیک ان صورتوں میں شفعہ واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ اعراض ان کے نزدیک مال قیمتی ہیں پس ان کی قیمت کے عوض دار مشفوعہ لے سکتے ہیں اگر ان کے مثل کے عوض لینا متعذر ہے، كما في البيع بالعرض، جیسے اسباب کے عوض بیع کرنے کی صورت میں ہے، ف کہ شفیع اس کو اسباب کی قیمت کے عوض لیتا ہے بخلاف الهبة لانه لاعوض فيها راسا برخلاف ہبہ کے کیونکہ ہبہ میں سرے سے عوض ندارد ہوتا ہے، وقوله يتاتى فيما اذا جعل شقصا من دار مهرا او ما يضاهيه لانه لا شفعة عنده الا فيه اور امام شافعیؒ کا یہ قول ایسی صورت میں پیدا ہوتا ہے کہ جب مکان میں سے ایک حصہ کسی عورت کا مہر کیا یا اس کے مانند جو امور مذکور ہوئے ہیں کوئی معاملہ قرار دیا تو باقی میں شفعہ ہوگا اس واسطے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک شفعہ ندارد ہوتا ہے سوائے ایسی ہی صورت کے جس میں شرکت ہو ف کیونکہ وہ شفعہ جوار کے قائل نہیں ہیں، بالجملہ اصل اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ شفعہ بالاتفاق معاوضات میں ہے مگر عورت کی بضع یا غلام کا عتق وغیرہ ان کے نزدیک متقوم ہیں اور ہمارے نزدیک متقوم نہیں ہیں، ونحن نقول ان تقوم منافع البضع في النكاح وغيرها بعقد الاجارة ضروري اور ہم کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کے منافع بضع کا تقوم ہونا اور دوسری چیزوں کا بعقد اجارہ متقوم ہونا بقدر ضرورت ہے ف یعنی بوجہ ضرورت کے تقوم کیا گیا، فلا يظهر في حق الشفعة تو شفعہ میں یہ تقوم ظاہر نہ ہوگا، ف یعنی جو چیز کہ بضرورت ثابت ہوتی ہے، وہ اپنی حد تک رہتی ہے پس یہ نہیں کہ ہر جگہ ان کا تقوم ہو جاوے وكذا الدم

والعتق غیر متقوم اوراسی طرح خون غیر متقوم اور آزادی غلام بھی متقوم نہیں ہے، لان القیمۃ ما یقوم مقام غیرہ فی المعنی الخاص المطلوب ولا یتحقق فیھما۔ اس واسطے کہ قیمت ایسی چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے قائم مقام ایک معنی خاص میں ہو جو مقصود ہیں اور یہ بات ان دونوں میں متحقق نہیں ہے ف کیونکہ قیمت تو مال متمول ہے اور قصاص صرف عوض لینے کا نام ہے اور آزادی صرف رقبت ساقط کرنے کا نام ہے تو یہ دونوں چیزیں ایسی نہیں کہ ان سے متمول کیا جاوے۔

وعلی ہذا اذا تزوجھا بغیر مھر ثم فرض لھا الدار مھرا لانہ بمنزلۃ المفروض فی العقد فی کونہ مقابلا بالبضع اور علی ہذا اگر عورت سے بغیر مہر نکاح کیا پھر مہر میں اس کے واسطے دار مقرر کیا تو ہمارے نزدیک اس دار میں شفعہ نہیں ہے اس واسطے کہ وہ بضع کے مقابل ہونے میں ایسا ہے جیسے عقد میں مفروض کیا گیا بخلاف ما اذا باعھا بمھر المثل او بالمسمی لانہ مبادلۃ مال بمال برخلاف اس کے اگر عورت کے ہاتھ اس مکان کو بعوض مہر المثل کے یا بعوض مہر مسمیٰ کے فروخت کیا تو اس میں شفعہ ہوگا اس واسطے کہ یہ مال کا مال سے مبادلہ ہے ولو تزوجھا علی دار علی ان ترد علیہ الفا فلا شفعۃ فی جمیع الدار عند ابی حنیفۃؒ اور اگر اس عورت سے ایک مکان مہر پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت اس کو ہزار درہم واپس دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پورے مکان میں شفعہ نہیں ہے ف یعنی کسی جزو میں بھی شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا وقالا یجب فی حصۃ الالف لانہ مبادلۃ مالیۃ فی حقہ اور صاحبین نے کہا کہ ہزار کے حصہ میں شفعہ واجب ہوگا اس واسطے کہ شوہر کے حق میں یہ مالی مبادلہ ہے وھو یقول معنی البیع فیہ تابع اور امام رحؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مبادلہ میں بیع کے معنی بطور تابع ہیں ف اور اصل مقصود تو نکاح کا مہر ہے ولھذا ینعقد بلفظ النکاح اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے بلفظ نکاح منعقد ہوتا ہے ف اور اگر بیع ہوتی تو بلفظ نکاح منعقد نہ ہوتی، حالانکہ یہاں شوہر کہتا ہے کہ میں نے اس دار پر تجھ سے نکاح کیا اس شرط پر کہ تو ہزار درم واپس دے پس بلفظ نکاح یہ مبادلہ ہو گیا، ولا یفسد بشرط النکاح فیہ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہیں ہوتا ہے ف حالانکہ بیع میں نکاح کی شرط کرنا بالاتفاق مفسد ہے، تو بیع یہاں تابع ہے اور نکاح اصل ہے ولا شفعۃ فی الاصل فکذا فی التبع اور چونکہ اصل نکاح میں شفعہ نہیں ہے تو اس کے تابع مبادلہ میں بھی شفعہ نہ دار د ہے، ولان الشفعۃ شرعت فی المبادلۃ المالیۃ المقصودۃ اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا مشروع ہونا ایسے مبادلہ مالیہ میں ہے جو خود مقصود ہو ف اور اگر مبادلہ واقع ہو مگر مقصود نہ ہو تو شفعہ نہ ہوگا۔

حتی ان المضارب اذا باع دارا وفیھا ربح لا یستحق رب المال الشفعۃ فی حصۃ الربح لکونہ تابعا فیہ، حتی کہ اگر مضارب نے ایک مکان فروخت کیا حالانکہ اس میں نفع شامل ہے تو حصہ نفع میں رب المال کو شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا اس واسطے کہ نفع اس میں مقصود نہیں بلکہ تابع ہے۔ ف تو مضارب کو اپنے حصہ نفع کا مبادلہ مقصود نہیں ہے بلکہ مضاربت کی بیع مقصود ہے اور توضیح یہ ہے کہ مضارب کی فروخت بمنزلہ رب المال کے فروخت کے ہے تو رب المال خود بائع یا اس کا مال ہے تو شفعہ کے کچھ معنی نہیں ہیں اور جب اس چیز میں شفعہ کا طالب ہوا، تو اس کو بیان کردیا کہ مضارب نے بطور مضاربت کے فروخت کیا پس نفع مقصود نہیں ہے بلکہ تابع ہے تو رب المال شفعہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب مبادلہ مالی خود مقصود نہ ہو تو شفعہ لازم نہیں ہوتا ہے، اب الہٰ یہ بیان کہ

کہ صلح کی صورت میں شفعہ واجب ہوگا یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے و قال او یصالح علیها بانکار یا وہ انکار کے ساتھ دار پر صلح کرے ف تو بھی شفعہ واجب نہیں ہے، اور یہ صحیح نہیں، چنانچہ آتا ہے فان صالح علیها باقرار وجبت الشفعة، پھر اگر اس نے دار سے باقرار صلح کی تو شفعہ واجب ہوا ف یعنی مدعی نے اس دار کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ قابض نے اس کے دعویٰ کا اقرار کرکے اس سے ہزار درہم پر صلح کرلی تو گویا مدعی سے ہزار درم کو خرید لیا پس شفعہ واجب ہوگا، قال رحمه الله هٰكذا ذكر في اكثر نسخ المختصر، شیخ نے کہا کہ مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں یوں ہی بلفظ علیہا مذکور ہے یعنی اس دار پر صلح کی اور یہ غلط ہے والصحيح او يصالح عنها بانكار مكان قوله عليها اور صحیح یہ ہے کہ یصالح عنہا بانکار ہو، یعنی بجائے علیہا کے عنہا ہو ف، میں کہتا ہوں کہ دوسری صورت میں بھی یہی چاہیے، اذا صالح عنها بانكار بقي الدار في يده فهو يزعم انها لم تزل عن ملكه، جب قابض نے مدعی کے ساتھ اس دار کے دعویٰ سے بانکار دعویٰ صلح کرلی یعنی باوجودیکہ اس کے دعویٰ سے انکار کیا مگر صلح کرلی تو دار مذکور اس کے قبضہ میں رہا پس وہ زعم کرتا ہے کہ وہ کبھی اس کی ملک سے خارج نہیں ہوا، وكذا اذا صالح عنها بسكوت اور اسی طرح اگر اس نے سکوت کرکے صلح کی ہو ف تو بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، یعنی مدعی نے دعویٰ کیا اور قابض مدعا علیہ نے اقرار نہیں کیا اور انکار بھی نہ کیا بلکہ سکوت کیا، پھر صلح کرلی تو شفعہ واجب نہیں ہے لانه يحتمل انه بذل المال افتداء ليمينه وقطعا لشغب خصمه كما اذا انكر صريحا، اس واسطے کہ احتمال ہے کہ اس نے یہ مال صلح اس واسطے بذل کیا کہ اس کی قسم کا فدیہ ہو جاوے اور اس کے خصم مدعی کا غل و شور منقطع ہو جیسے اس صورت میں کہ بعد انکار صریح کے صلح کی تو بھی اسی پر محمول ہے ف یعنی جب مدعا علیہ انکار کرے تو اس پر قسم لازم آتی ہے، پس مرد صالح کبھی سچائی کے باوجود اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم کی غرض سے قسم سے انکار کرتا ہے تو کہا جائے گا کہ اس نے قسم کا فدیہ دے دیا اور یہ بھی فائدہ ہوا کہ خصم مدعی کا شور شغب منقطع ہوگیا، بخلاف ما اذا صالح عنها باقرار برخلاف اس کے اگر دعویٰ مدعی کے اقرار کے بعد صلح کی ف تو شفعہ واجب ہے، لانه معترف بالملك للمدعي وانما استفاده بالصلح فكان مبادلة مالية، اس واسطے کہ اس نے مدعی کی ملکیت کا اقرار کرلیا اور اب اپنی ملکیت اسی صلح کے طور پر حاصل کی تو یہ مالی مبادلہ ہوگیا، ف جس میں شفعہ واجب ہوتا ہے، اما اذا صالح عليها باقرار او سكوت او انكار وجبت الشفعة في جميع ذالك اور اگر مدعا علیہ قابض نے اس دار سے نہیں بلکہ اس دار پر صلح کی، خواہ باقرار یا بسکوت یا بانکار، جس طرح ہو سب صورتوں میں شفعہ واجب ہوگا، لانه اخذها عوضا عن حقه في زعمه اذا لم يكن من جنسه فيعامل بزعمه اس واسطے کہ مدعی نے اس دار کو اپنے زعم میں اپنے حق کے عوض لیا ہے جبکہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ ہو تو اس کے زعم کے موافق اس کے ساتھ معاملہ ہوگا ف اور یہ شرط کہ اس کے جنس حق سے نہ ہو اس واسطے لگائی کہ جب اسی دار کے حصہ پر صلح ہو تو اس نے اپنا عین حق پایا، موافق اپنے زعم کے پس اس میں شفعہ نہ ہوگا، قال ولا شفعة في هبة لما ذكرنا اور ہبہ میں شفعہ نہیں ہے بدلیل مذکورہ سابق ف کہ شفعہ صرف معاوضہ مالیہ میں ہوتا ہے اور ہبہ بدوں معاوضہ کے ایک احسان ہے، الا ان يكون بعوض مشروط لانه بيع انتهاء لیکن اگر ہبہ بعوض مشروط ہو یعنی ہبہ میں عوض شرط ہو تو شفعہ واجب ہوگا اس واسطے کہ ایسا ہبہ انتہاء میں بیع ہے ولا بد من القبض وان لا يكون الموهوب ولا عوضه شائعا، اور یہ ضرور ہے کہ

ایک تو قبضہ ہو جاوے اور دوم یہ کہ جو چیز ہبہ کی گئی اور جو عوض دیا گیا وہ کوئی مشاع نہ ہو ف یعنی غیر مقسوم نہ ہو لانہ ھبۃ ابتداء، اس واسطے کہ ابتداء میں یہ ہبہ ہے ف پس ہبہ کے یہ شرائط ہیں کہ قبضہ ہو اور غیر مقسوم نہ ہو، وقد قررناہ فی کتاب الھبۃ اور ہم نے اس کو کتاب الہبہ میں بیان کیا ہے۔ ف اور یہ سب اس وقت کہ ہبہ میں عوض مشروط ہو، بخلاف ما اذا لم یکن العوض مشروطا فی العقد برخلاف اس کے اگر عقد میں عوض شرط نہ ہو ف تو ہبہ بشرط عوض نہیں ہے، پس شفعہ واجب نہ ہوگا، اگرچہ موہوب لہ نے بھی واہب کو کچھ مال ہبہ کیا ہو، لان کل واحد منھما ھبۃ مطلقۃ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک ہبہ تو ہبہ مطلقہ ہے ف کسی میں عوض شرط نہیں ہے الا انہ اثیب منھا فامتنع الرجوع مگر اتنی بات ہوتی ہے کہ ہبہ دار پر عوض دے دیا گیا ہے تو رجوع کرنا ممتنع ہو گیا ہے ف اس واسطے کہ جس ہبہ کا عوض دیا گیا تو واہب کو آئندہ اپنی ہبہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، قال ومن باع بشرط الخیار فلا شفعۃ للشفیع لانہ یمنع زوال الملک عن البائع اور جس شخص نے اپنے واسطے خیار شرط کر کے فروخت کیا تو شفیع کے واسطے شفعہ نہیں ہے اس واسطے کہ وہ بائع سے ملک زائل ہونے کو مانع ہے ف یعنی جب بیع میں بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو وہ بائع کی ملکیت سے مبیع زائل ہونے کو روکتا ہے فان اسقط الخیار وجبت الشفعۃ لانہ زال المانع عن الزوال، پھر اگر بائع نے اپنا خیار ساقط کر دیا تو شفعہ واجب ہوگا، اس واسطے کہ جو چیز ملکیت زائل ہونے کو روکتی ہے وہ دور ہو گئی ویشترط الطلب عند سقوط الخیار فی الصحیح اور شرط ہے کہ خیار ساقط ہونے کے وقت شفعہ طلب کرے یہی صحیح قول ہے ف یعنی جب بیع میں خیار شرط ہو تو کلام یہ کہ کس وقت شفعہ طلب کرے، پس بعض نے کہا کہ جس وقت بیع واقع ہوئی اسی وقت سے شفعہ طلب کرے اگرچہ خیار شرط ہے اور صحیح یہ کہ طلب شفعہ اس وقت شرط ہے کہ جب بائع نے اپنا خیار زائل کیا، پس جس وقت شفیع کو علم ہو کہ بائع نے خیار ساقط کیا اسی وقت طلب کرے لان البیع یصیر سببا لزوال الملک عند ذالک اس واسطے کہ اسی وقت جب خیار ساقط ہوا ہے تبھی بیع مذکور بائع کے زوال ملک کا سبب ہوتی ہے وان اشتری بشرط الخیار وجبت الشفعۃ اور اگر مشتری نے اپنے خیار کی شرط پر خریدا ہو تو شفعہ واجب نہ ہوگا ف اور شفیع اسی وقت شفعہ طلب کرے لانہ لا یمنع زوال الملک عن البائع بالاتفاق اس واسطے کہ مشتری کا خیار شرط ہونا بائع کی ملکیت زائل ہونے کو بالاتفاق نہیں روکتا ہے ف یعنی بائع سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے، والشفعۃ یبتنی علیہ علی ما مر اور شفعہ اسی پر مبنی ہے کہ بائع کی ملکیت زائل ہو، تو واجب ہو ف پس فوراً شفعہ واجب ہوگا، پھر کیا شفیع فوراً لے سکتا ہے، جواب یہ ہے کہ ہاں فوراً لے سکتا ہے واذا اخذھا فی الثلث وجب البیع لعجز المشتری عن الرد اور جب تین ہی روز کے اندر شفیع نے اس دار کو لے لیا تو مشتری کی بیع واجب ہو گئی، کیونکہ مشتری اس کو واپس کرنے سے عاجز ہو گیا ف کیا شفیع کو باقی خیار حاصل ہوگا، تو جواب دیا کہ ولا خیار للشفیع لانہ یثبت بالشرط وھو للمشتری دون الشفیع، شفیع کو خیار شرط حاصل نہیں ہوگا اس واسطے کہ خیار مذکور تو شرط کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ مشتری کے ساتھ واقع ہوئی تھی، نہ شفیع کے ساتھ ف پس شفیع کو بدوں شرط کے خیار نہیں حاصل ہوگا،

مسئلہ وان بیعت دار الی جنبھا والخیار لاحدھما فلہ الاخذ بالشفعۃ، اگر دار مبیعہ

کے پہلو میں دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ بیع میں بائع یا مشتری کسی کا خیار شرط ہے تو جس کو خیار ہے اس کو شفعہ لینے کا اختیار ہے ف یعنی جس کو خیار شرط ہے وہ پہلو کے مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے، اس میں دو صورتیں ہیں اول یہ کہ بیع میں بائع کے واسطے خیار شرط ہے اور اس عرصہ میں پہلو کا دار فروخت ہونے لگا پس بائع نے شفعہ طلب کیا، دوم یہ کہ مشتری کے واسطے خیار ہے اور اس حالت میں مشتری نے شفعہ طلب کیا پس یہ حکم دونوں کو شامل ہے کہ جس کو خیار حاصل ہے وہ شفعہ میں لے سکتا ہے، اما للبائع فظاهر لبقاء ملکه فی التی یشفع بها، پس اگر بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو ظاہر ہے کہ بائع پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہے کیونکہ بائع کی ملکیت اس مکان میں جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے باقی ہے ف کیونکہ بائع نے اپنے خیار پر اس کو بیچا تھا اور جب بائع کا خیار ہے تو بائع کی ملکیت اس سے زائل نہیں ہوتی ہے اور جب بائع نے شفعہ لیا تو اس نے اپنے خیار سے بیع توڑ دی اس واسطے کہ شفعہ تو دوام کے لیے ہوتا ہے وکذا اذا کان للمشتری، اور اسی طرح اگر مشتری کے واسطے خیار شرط ہو تو وہ بھی لے سکتا ہے، وفیه اشکال اوضحناه فی البیوع فلا نعیده اور اس میں ایک اشکال واعتراض ہے جس کو ہم نے بیوع میں واضح کر دیا ہے، پس ہم اس کو اعادہ نہ کریں گے ف اور توضیح اشکال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مشتری اپنی خیار شرط سے خریدتے میں مدت خیار کے اندر مبیع کا مالک نہیں ہوتا ہے، جب یہ معلوم ہوا، تو جب اس حالت میں پہلو کا مکان فروخت ہوا تو مشتری کیونکر اس کو شفعہ میں لے سکتا ہے، کیونکہ شفعہ کا استحقاق تو باعتبار ملکیت کے ہوتا ہے اور ملکیت موجود نہیں، اسی وجہ سے مستاجر و مستعیر کو شفعہ نہیں ملتا ہے، جواب یہ کہ جب اس نے شفعہ طلب کیا تو دلیل ہے کہ ایک دم پہلے اس نے اپنا خیار ساقط کر دیا، اور نہایہ میں یہ عذر کہا کہ باوجود خیار کے مشتری اس دار کا احق ہو گیا تو اس قدر واسطے استحقاق شفعہ کے کافی ہے، جیسے غلام ماذون یا مکاتب کے دار کے پہلو میں کوئی دار فروخت ہوا تو ان میں سے ہر ایک کو شفعہ لینے کا اختیار ہے انتہی، واذا اخذها کان اجازة منه للبیع اور جب مشتری نے پہلو کے دار کو شفعہ میں لیا تو یہ اس کی طرف سے اپنی بیع کی اجازت دینا قرار پاوے گا، ف تاکہ اس کی ملکیت ثبوت ہو کر شفعہ ملے بخلاف ما اذا اشتراها ولم یرها حیث لا یبطل خیاره باخذ ما بیع بجنبها بالشفعة، برخلاف اس کے اگر اس نے دار خریدا حالانکہ اس کو دیکھا نہیں ہے (حتی کہ خیار الرویۃ حاصل ہے) پھر اس کے پہلو میں دوسرا دار فروخت ہوا جس کو اس نے شفعہ میں لے لیا تو اس کے شفعہ میں لینے سے اس کا خیار الرویۃ ساقط نہ ہوگا، لان خیار الرؤیة لا یبطل بصریح الابطال فکیف بدلالته اس واسطے کہ خیار الرویۃ کو دیکھنے سے پہلے صریح باطل کرنے سے نہیں ساقط ہوتا تو شفعہ میں لینے کی دلالت سے کیونکر ساقط ہوگا، ف یعنی جو چیز خریدی اگر اس کو دیکھا نہیں اور کہا میں نے اپنا خیار الرویۃ ساقط کیا، تو ساقط نہیں ہوتا، پس صریح قول سے ساقط نہ ہوا اور شفعہ میں پہلو کا مکان لینا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے خریدے ہوئے مکان میں خیار الرویۃ ساقط کر کے ملکیت پوری کر لی تو اس دلالت سے بدرجہ اولی اس کا خیار الرویۃ ساقط ہوگا، یہ سب تو اس امر کا بیان ہے کہ خیار الشرط یا خیار الرویۃ میں مشتری نے پہلو کا بکتا ہوا مکان بذریعہ شفعہ کے لے لیا، پھر جب شفیع آوے گا تو مشتری سے وہ اپنا شفعہ لے لیگا یعنی دار اول لے لیگا، پھر کیا اس کے ساتھ میں دوسرا جو پہلو میں اس نے بحق شفعہ لیا ہے لے سکتا ہے یا نہیں، تو جواب دیا

کر ثم اذا حضر الشفیع الدار الاولیٰ لہ ان یاخذ ھا دون الثانیۃ، پھر جب دارِ اول کا شفیع آیا تو وہ دار اول کو لے سکتا ہے اور دوسرے کو نہیں لے سکتا ہے لانعدام ملکہ فی الاولیٰ حین بیعت الثانیۃ اس واسطے کہ جب دوسرا دار فروخت ہوا تھا تو اس وقت شفیع کی ملکیت دار اول میں نہ دار دتھی ف تو دوسرے مکان کا شفعہ اس شفیع کو نہیں مل سکتا ہے پس وہ مشتری کی ملک میں مسلّم رہا، واضح ہو کہ دارِ اول کا شفیع اس واسطے کہا کہ اگر یہ شفیع دارِ اول ودوم دونوں کا شفیع ہو، مثلاً اس کا مکان دونوں سے ملاصق ہو اور اس نے دونوں کا شفعہ طلب کیا ہے تو وہ دونوں کو شفعہ میں لے لے گا یا مشتری کے ساتھ نصف کا شریک ہو گا، قال ومن ابتاع دارا شراء فاسدا فلا شفعۃ فیھا اگر کسی نے خرید فاسد کے طور پر ایک دار خریدا تو اس میں شفعہ نہیں ہے ف اور بیوع فاسد کی صورتیں کتاب البیوع میں مذکور ہیں، مثلاً مشتری نے یہ دار اسی شرط پر خریدا کہ بائع کو علاوہ ثمن کے ایک ہزار درہم قرضہ دے تو بیع فاسد ہے پس اس میں حق شفعہ نہیں ہے، نہ مشتری کے قبضہ سے پہلے اور نہ قبضہ کے بعد۔ اما قبل القبض فلعدم زوال ملک البائع، پس قبضہ مشتری سے پہلے اس واسطے شفعہ نہیں کہ بائع کی ملک زائل نہیں ہوئی ہے، وبعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع لدفع الفساد فی اثبات حق الشفعۃ تقریر الفساد فلا یجوز اور قبضہ کے بعد بھی حق شفعہ اس واسطے نہیں کہ فسخ کا احتمال موجود ہے اور فسخ کا حق بذریعہ حکم شرع کے ثابت ہے تاکہ بیع میں جو فساد ہے دور کیا جاوے اور اس حالت میں شرعاً حق شفعہ ثابت کرتے ہیں اس فساد کو ثابت رکھنا ہوگا، تو یہ جائز نہیں ہے ف پس حق شفعہ ثابت نہیں ہے بلکہ حکم ہے کہ اس بیع کو فسخ کریں، ورنہ فعل حرام ہے، اگر کہا جاوے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفعہ ثابت نہ ہوتا ہو تو جب مشتری نے اپنا خیار شرط کر کے عقار خرید اتو احتمالِ فسخ موجود ہے۔ پس چاہیے کہ شفعہ ثابت نہ ہو تو جواب یہ ہے کہ بیع فاسد میں تصرف حرام ہے اور احتمال فسخ ہے۔

بخلاف ما اذا کان الخیار للمشتری فی البیع الصحیح لانہ صار اخص بہ تصرفا برخلاف اس کے اگر مشتری کے واسطے بیع صحیح میں خیار شرط ہو تو شفعہ پہنچتا ہے اس واسطے کہ وہ تصرف میں احق ہو گیا ف، ہر طرح اس کو تصرف کا اختیار ہے اور بیع تمام ہو جائے گی وفی البیع الفاسد ممنوع عنہ اور بیع فاسد میں مشتری تصرف سے ممنوع ہے ف پھر یہ سب اس وقت حکم ہے کہ بیع فاسد میں بیع اس لائق باقی ہو کر بائع یا مشتری اس کو فسخ کر کے پھیر سکتا ہے یا پھیرنے کا حق قائم ہو قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفعۃ، پھر اگر واپسی و فسخ بیع کا حق ساقط ہو گیا تو اب شفعہ واجب ہو گا، لزوال المانع کیونکہ جو امر مانع تھا وہ دور ہو گیا وان بیعت دارا بجنبھا وھی فی ید البائع بعد فلہ الشفعۃ لبقاء ملکہ اور اگر اس دار کے پہلو میں دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ ابھی تک یہ دار بائع کے قبضہ میں ہے (اگرچہ وہ اس کو بطور بیع فاسد کے فروخت کر چکا ہے) تو بائع کے پہلو کے مکان میں شفعہ پہنچتا ہے کیونکہ بائع کی ملکیت ابھی باقی ہے ف کیونکہ بیع فاسد میں مشتری کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ قبضہ نہ کر لے اور یہاں بائع کا قبضہ موجود ہے وان سلمھا الی المشتری فھو شفیعھا لان الملک لہ، اور اگر بائع نے بیع فاسد کیا دار اس کے مشتری کو سپرد کر دیا ہو تو پہلو کے مکان کا شفیع خود مشتری ہے کیونکہ اب مشتری کی ملکیت ہے ف اور اگر ایسا ہوا کہ بائع نے اپنے قبضہ کی صورت میں شفعہ طلب کیا حتی کہ اس کو ملا تو پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہے، اور اگر خالی شفعہ اس نے طلب کیا، ثم ان سلمہا الیہ ثم قبل الحکم بالشفعۃ

له بطلت شفعته، پھر اگر بائع نے یہ دار مشتری کو سپرد کر دیا حالانکہ ابھی قاضی نے اس کے واسطے پہلو کے مکان کے واسطے لینے کا حکم نہیں دیا ہے تو بائع کا شفعہ باطل ہوگیا۔ کما اذا باع، جیسے اگر ایک شخص نے شفعہ طلب کیا پھر حکم سے پہلے اس نے اپنا وہ مکان جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے، فروخت کر دیا تو شفعہ باطل ہو جاتا ہے بخلاف ما اذا سلمه بعده، برخلاف اس کے اگر بائع نے پہلو کا مکان شفعہ میں لے کر اس کے بعد مشتری کو اپنا مکان سپرد کیا تو شفعہ باطل نہ ہوگا، بلکہ پورا ہو چکا، لان بقاء ملكه فی الدار التی الشفع بها بعد الحكم بالشفعة ليس بشرط کیونکہ شفعہ کا حکم ہو جانے کے بعد یہ شرط نہیں ہے کہ جس دار کے ذریعہ سے شفعہ حاصل کیا تھا وہ برابر ملک میں باقی رہے۔ فيبقيت المأخوذة بالشفعة علی ملکه تو جو مکان اس نے شفعہ میں لیا ہے وہ اس کی ملکیت پر باقی رہا ف اور اگر بیع فاسد کے طور پر خریدا ہوا مکان مشتری نے قبضہ میں لیا اور پہلو کے مکان کا شفعہ طلب کیا تو اس کو شفعہ کا استحقاق ہے وان استردها البائع من المشتری قبل الحكم بالشفعة له بطلت اور اگر مشتری کے واسطے پہلو کے مکان میں شفعہ کا حکم ہو جانے سے پہلے بائع نے بیع فاسد کا خریدا ہوا مکان مشتری سے واپس کر لیا تو مشتری کا شفعہ باطل ہو گیا۔ لانقطاع ملكه عن التی يشفع بها قبل الحكم بالشفعة کیونکہ مشتری کی ملک اس مکان سے جس کے ذریعہ سے شفعہ طلب کرتا ہے، حکم شفعہ ہونے سے پہلے منقطع ہو گئی وان استردها بعد الحكم بقيت الثانية علی ملكه لما بينا اور اگر پہلو کے مکان میں شفعہ کا حکم ہو جانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کا خریدا ہوا مکان واپس لیا تو دوسرا مکان یعنی پہلو والا اس کی ملکیت پر باقی رہے گا بوجہ مذکورہ بالا، ف کہ حکم شفعہ ہو جانے کے بعد یہ شرط نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے شفعہ لیا ہے وہ برابر اس کی ملکیت میں باقی رہے، واضح ہو کہ قسمت و بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب القسمت میں مذکور ہے، قال واذا اقتسم الشركاء العقار فلا شفعة لجارهم بالقسمة اگر شریکوں نے مشترک عقار کو باہم تقسیم کر لیا تو ان کے جار یعنی پڑوسی کو بوجہ بٹوارہ کے شفعہ نہیں پہنچتا ہے، لان القسمة فيها معنی الافراز ولهذا يجری فيه الجبر، اس واسطے کہ بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہیں اور اسی وجہ سے بٹوارہ کے بارہ میں جبر جاری ہوتا ہے ف یعنی بٹوارہ صرف مبادلہ نہیں ہے بلکہ اس میں شرکت کو جدا کرنے کے معنی ہیں، اسی واسطے جب بٹوارہ کی درخواست صحیح ہو تو جو شریک کہ بٹوارہ پر راضی نہ ہو قاضی اس کو بٹوارہ پر مجبور کرے گا، حالانکہ یہ بالکل مبادلہ ہوتا تو صرف اپنی خوشی پر موقوف ہوتا اور قاضی کا جبر نہیں ہو سکتا تھا۔ والشفعة ما شرعت الا فی المبادلة المطلقة حالانکہ حق شفعہ صرف ایسے ہی مبادلہ میں مشروع ہوا ہے جو مبادلہ مطلقہ ہو یعنی ہر وجہ سے وہ مبادلہ ہو، الزیلعی، قال واذا اشتری دارا فسلم الشفيع الشفعة ثم ردها المشتری بخيار رؤية او شرط، اگر مشتری نے کوئی دار یا عقار خریدا پس شفیع نے اپنا حق شفعہ دیدیا یعنی نہیں طلب کیا بلکہ سپرد کر دیا پھر مشتری نے اس دار کو بوجہ خیار رویت کے ناپسند کر کے یا بوجہ خیار شرط کے واپس کر دیا۔ او بعيب بقضاء قاض یا بوجہ عیب کے بحکم قاضی واپس کر دیا ف حتی کہ بیع ہر وجہ سے فسخ ہو گئی، فلا شفعة للشفيع تو اب شفیع کو شفعہ نہیں حاصل ہوگا ف یعنی مشتری کی طرف سے بائع کو واپس ہونا کوئی جدید بیع نہیں ہے، پس شفیع کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا لانه فسخ من كل وجه فعاد الی قديم ملكه اس واسطے کہ یہ تو ہر طرح سے فسخ ہے تو مبیع اپنی قدیم ملک میں پھر آئی، والشفعة فی انشاء العقد حالانکہ شفعہ واجب ہونا جدید عقد میں ہوتا ہے ولا فرق فی هذا بين القبض وعدمه

اور اس حکم میں کچھ فرق نہ ہوگا خواہ قبضہ سے پہلے واپس کیا ہو یا قبضہ کے بعد واپس کیا ہو ف بہرحال ہر طرح فسخ ہے اور کسی طرح جدید عقد نہیں تاکہ پھر بائع کے پاس حق شفعہ پہنچے، بدیں معنی کہ بائع نے گویا اس کو مشتری سے خرید کیا جیسے اقالہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے، چنانچہ فرمایا وان ردھا بعیب بغیر قضاء او تقایلا البیع فللشفیع الشفعۃ اور اگر مشتری نے اس دار کو بوجہ عیب کے بدوں حکم قاضی واپس کیا، یعنی باہمی رضامندی یا اقرار بائع سے واپس کیا یا ان دونوں نے باہم بیع کا اقالہ کر لیا تو شفیع کو اس میں حق شفعہ حاصل ہوگا ف یعنی اول تو اس نے مشتری کو شفعہ سے دبا تھا، پھر جب بائع نے اس کو دوبارہ خریدا تو بائع کے پاس مشتری کو حق شفعہ لینے کا استحقاق ہوا لانہ فسخ فی حقہما لولایتہما علی انفسہما وقد قصد الفسخ، اس واسطے کہ یہ واپسی تو بائع و مشتری کے حق میں فسخ ہے کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل ہے حالانکہ ان دونوں نے فسخ بیع کا قصد کیا ہے. ف خلاصہ یہ کہ بائع و مشتری نے باہمی رضامندی سے اس بیع کو فسخ کرنا چاہا تو ان کے چاہنے سے انھیں کے حق میں فسخ قرار پاوے گی اس واسطے کہ شرعاً تو وہ بیع پوری ہو چکی تھی تو اب یہ مبادلہ پھر شروع ہوا لیکن اس مبادلہ کو ان دونوں نے فسخ قرار دیا تو باہمی رضامندی موجود ہے اور دونوں کو اپنی ذات پر اختیار ہے تو یہ دونوں اس کو فسخ قرار دیں، وھو بیع جدید فی حق ثالث لوجود حد البیع وھو مبادلۃ المال بالمال بالتراضی اور تیسرے کے حق میں یہ بیع جدید ہے کیونکہ بیع کے معنی یعنی مال کو مال سے مبادلہ کرنا باہمی رضامندی کے ساتھ یہاں پائے جاتے ہیں، ف تو یہ درحقیقت جدید بیع ہے جس کو بائع و مشتری نے فسخ قرار دیا ہے اور چونکہ بائع و مشتری کی ولایت کسی دوسرے پر نہیں ہے تو اور لوگوں کے حق میں یہ بیع جدید ہے، والشفیع ثالث اور شفیع بھی تیسرا شخص ہے ف نہ بائع ہے اور نہ مشتری ہے پس اگر وہ اس کو فسخ نہیں ٹھہراتا تو اس کا بیع جدید ٹھہرانا جائز ہے، پھر واضح ہو کہ بدوں حکم قاضی کے بوجہ عیب کے واپس کرنے کی دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ مشتری نے بعد قبضہ کے بدوں حکم قاضی کے واپس کی اور دوم یہ کہ قبل قبضہ کے واپس کی ومرادہ الرد بالعیب بعد القبض لان قبلہ فسخ من الاصل وان کان بغیر قضاء علی ما عرف اور مصنف کی مراد عیب کی وجہ سے واپسی میں وہ واپسی ہے کہ جو قبضہ کے بعد بغیر حکم قاضی ہو کیونکہ قبضہ سے پہلے جو واپسی بوجہ عیب ہو وہ بالکل فسخ ہوتی ہے اگرچہ وہ بغیر حکم قاضی ہو جیسا کہ اپنے موقع میں معلوم ہو چکا ف یعنی آخر باب خیار الرویہ میں کہ قبضہ سے پہلے صفقہ تمام نہیں ہوتا ہے، وفی الجامع الصغیر ولا شفعۃ فی قسمۃ ولا خیار رؤیۃ وھو بکسر الراء ومعناہ لا شفعۃ بسبب الرد بخیار الرویۃ لما بیناہ، اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ شفعہ نہیں بٹوارہ میں اور نہ خیار رؤیت میں، یہ لفظ بکسرہ راء یعنی مجرور مضاف ہے اور معنی یہ ہیں کہ شفعہ نہیں بسبب ایسی واپسی کے جو خیار رویت کے حکم سے ہو بدلیل مذکورہ بالا ف یعنی یہ بالکل ہر وجہ سے فسخ ہے، تو بائع کا خریدنا کسی وجہ سے ثبوت نہیں ہوتا پس شفعہ بھی ثبوت نہیں ہو سکتا، ولا تصح الروایۃ بالفتح عطفا علی الشفعۃ اور یہ صحیح نہیں کہ جو لا خیار رویت کو بفتحہ راء روایت کیا گیا ہے بوجہ عطف شفعہ کے ف، حتی کہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ بٹوارہ میں نہ شفعہ ہے اور نہ خیار الرویت ہے، جس کا یہ حاصل ہے کہ جب بٹوارہ کیا گیا تو کسی حصہ دار کے حصہ میں غیر کو شفعہ نہیں پہنچتا اور کسی حصہ دار کو اپنے حصہ میں خیار رویت نہیں پہنچتا ہے مگر یہ روایت غلط ہے، کیونکہ یہ معنی خود امام محمدؒ کی تصریح کے مخالف ہیں، لان الروایۃ محفوظۃ فی کتاب القسمۃ انہ یثبت فی القسمۃ خیار الرویۃ وخیار الشرط، اس واسطے کہ کتاب القسمۃ میں محفوظ روایت موجود ہے کہ بٹوارہ

میں خیار الرویۃ اور خیار الشرط ثابت ہوتی ہیں ،لا نہما یثبتان لخلل فی الرضاء فیما یتعلق لزومہ بالرضاء اس کی وجہ یہ ہے کہ خیار الرویہ اور خیار الشرط ، دونوں خیار ایسے امور میں ثابت ہوتے ہیں جن کا لازم ہونا متعلق برضامندی ہے بوجہ اس کے کہ رضامندی میں کچھ خلل ہے ، ف ، یعنی جب ایسا امر ہو کہ وہ برضامندی لازم ہوتا ہے ، حالانکہ رضامندی میں خلل ہے تو خیار ثابت ہوگا ، وھذا المعنی موجود فی القسمۃ واللہ سبحانہ اعلم اور بٹوارہ میں یہ معنی موجود ہیں ف ، یعنی ان کا لزوم موقوف برضامندی ہے تو اس میں بھی خیار الرویہ والشرط ثابت ہوگا ، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم ۔

باب ، مایبطل بہ الشفعۃ

باب ایسے امور کے بیان میں جن سے شفعہ باطل ہو جاتا ہے

قال واذا ترک الشفیع الاشہاد حین علم بالبیع وھو یقدر علی ذلک بطلت شفعتہ اگر شفیع نے گواہ کرنا ترک کیا جس وقت کہ وہ بیع سے آگاہ ہوا حالانکہ اس کو اشہاد کی قدرت تھی تو اس کا شفعہ باطل ہوگیا لاعراضہ عن الطلب وھذا لان الاعراض انما یتحقق حالۃ الاختیار وھی عند القدرۃ اس واسطے کہ اس نے طلب شفعہ سے منہ موڑا اور یہ حکم اس وجہ سے ہوا کہ اختیاری حالت میں ہی اعراض پایا جاتا ہے اور اختیاری حالت بروقت قدرت ہے ف یعنی جب آدمی کام پر قادر ہو تو اس کی حالت اختیاری ہے پس جب حالت اختیاری میں اس نے طلب شفعہ پر گواہ نہ کیے تو یہ اعراض کی دلیل ہے پس شفعہ باطل ہوگیا ، وکذالک ان اشہد فی المجلس ولم یشہد علی احد المتبایعین ولا عند العقار وقد اوضحناہ فیما تقدم اور اسی طرح اگر اس نے آگاہی کی مجلس میں طلب شفعہ پر گواہ کیے اور بائع یا مشتری میں سے کسی پر گواہ نہ کیے اور نہ عقار کے نزدیک گواہ کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا اور ہم نے اس کو سابق میں مشرح کر دیا ہے ۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ اگر اس نے طلب مواثبہ کی مگر طلب اشہاد نہیں کی ، یعنی بائع یا مشتری میں سے کسی کے اوپر گواہ نہیں کیے اور نہ عقار کے پاس گواہ کیے ، یعنی ان تینوں مواقع میں سے کسی جگہ گواہ نہیں کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا ۔ اور واضح ہو کہ طلب اشہاد ابتداء میں لازم نہیں ہے بلکہ ابتداء میں طلب مواثبہ ہے ، پھر شفعہ حاصل کرنے کے واسطے طلب اشہاد بنظر حکم قاضی واجب ہے کیونکہ انکار کے وقت قاضی کو بلکہ مشتری یا بائع کو اس کا علم نہیں ہے تو گواہی ضرور ہے ، اگر شفیع نے شفعہ طلب کیا اور مشتری نے درخواست کی کہ کچھ مال لے کر اپنے شفعہ سے درست بردار ہو جائے پس اس کو منظور نہ کرنا چاہیے ، وان صالح من شفعتہ علی عوض بطلت شفعتہ ورد العوض اور اگر شفیع نے اپنے شفعہ سے کسی قدر عوض پر صلح کی تو شفعہ باطل ہوگیا اور عوض واپس دلایا جائے گا ف کہ یہ رشوت حرام ہے لان حق الشفعۃ لیس بحق متقرر فی المحل بل ھو مجرد حق التملک فلا یصح الاعتیاض عنہ ، اس واسطے کہ حق شفعہ کوئی حق عقار میں متقرر نہیں ہے بلکہ یہ حق تو خالی مالک ہو جانے کا حق ہے تو اس حق سے عوض لینا صحیح نہیں ہے ، ف پس عوض پھیر دیا جائے گا اور شفعہ بھی باطل ہوگیا ولا یتعلق اسقاطہ بالجائز من الشرط فبالفاسد اولی فیبطل الشرط ویصح الاسقاط ، اور حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط

سے متعلق نہیں ہوتا، تو شرط فاسد سے بدرجہ اولی متعلق نہ ہوگا، پس شرط باطل ہوگی اور حق ساقط کرنا صحیح ہو جائیگا
ف تو رشوت کی شرط سے ساقط کرنے کی وجہ نہ ہوئی کیونکہ وہ شرط سے متعلق نہ ہوگا، تو یوں ہی ساقط ہوا، کیونکہ جب
شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں تو گویا اس نے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ ساقط کیا اور تو مجھے اس قدر مال
دے اور اسی طرح اگر کہا کہ میں نے شفعہ ساقط کیا بشرطیکہ تو مجھے یہ مکان عاریت دے تو کوئی شرط جائز نہیں،
کیونکہ کچھ تعلق نہیں ہے اور شفعہ ساقط ہو گیا وكذا لو باع شفعته بمال لما بينا اور اسی طرح اگر اس نے
اپنے شفعہ کو مال کے عوض فروخت کیا بدلیل مذکورہ بالا، ف تو بھی شفعہ باطل ہوا اور بیع باطل ہے، حتی کہ مال عوض
واپس دلایا جائے گا، کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حق شفعہ اس مبیع کے اندر کوئی حق ثابت نہیں بلکہ ملکیت حاصل
کرنے کا حق ہے تو اس کا مبادلہ مالی صحیح نہیں ہے اور جب اس نے مبادلہ مالی پر شفعہ ساقط کیا، حالانکہ مبادلہ کا کچھ تعلق
نہیں تو مبادلہ باطل ہے اور شفعہ ساقط ہو گیا، الحاصل حق شفعہ کوئی حق بالفعل مبیع میں قائم نہیں جس کا عوض لینا جائز ہو
بخلاف القصاص برخلاف قصاص کے ف کہ اگر مقتول کے ولی نے قاتل سے مال لے کر قصاص چھوڑ دیا تو
جائز ہے لانه حق متقرر اس واسطے کہ قصاص ایک حق متقرر ہے ف کہ قاتل کے خون بہانے کا وہ مالک
ہے، وبخلاف الطلاق والعتاق، اور برخلاف طلاق وعتاق کے، ف کہ اگر مال لیکر شوہر نے طلاق دی
یا مال لے کر غلام کو آزاد کیا یعنی معاوضہ مالی ٹھہرا تو جائز ہے لانه اعتياض عن ملك في المحل اسواسطے
کہ طلاق یا عتاق سے عوض لینا تو محل میں ملکیت چھوڑنے کا عوض ہے ف، کیونکہ عورت وغلام میں اس کو ملکیت
تصرف ذاتی حاصل تھی، ونظيره اذا قال للمخيرة اختاريني بالف اور شفعہ کی نظیر یہ ہے کہ جس عورت کو
فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہونے والا ہے اس سے شوہر نے کہا کہ تو ہزار درہم پر مجھے اختیار کرلے ف اور اس نے
شوہر کو اختیار کیا تو اس کا خیار مٹ گیا اور عوض باطل ہے، او قال العنين لامرأته یا مرد عنین نے اپنی زوجہ
سے کہا ف حالانکہ عورت کو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے نکاح فسخ کرے، پس عنین نے اس سے کہا اختاري ترك
الفسخ بالف فاختارت سقط الخيار ولا يثبت العوض کہ تو فسخ کو چھوڑنا یعنی نکاح باقی رکھنا بعوض
ہزار درم کے اختیار کرلے پس اس عورت نے اختیار کیا تو عوض نہیں ثابت ہوگا، ف کیونکہ یہ صرف حق ہے اور محل
میں حق متقرر نہیں ہے جس کا معاوضہ جائز ہو والكفالة بالنفس في هذا بمنزلة الشفعة في رواية،
اور کفالت نفس اس بارہ میں ایک روایت کے موافق بمنزلہ شفعہ کے ہے، ف یعنی اگر کسی نے دوسرے کی ذات
کی کفالت کی یعنی حاضر ضامنی کی پس کفیل نے کہا کہ ہزار درم پر مجھ کو کفالت سے بری کر دے اور اس نے منظور کیا
تو مانند شفعہ کے کفالت ساقط ہو گئی اور مال واجب نہیں ہوگا، یہ روایت ابو سلیمان جوزجانی کی ہے، وفي اخرى لا
تبطل الكفالة ولا يجب المال اور دوسری روایت میں آیا ہے کہ کفالت نہیں باطل ہوگی اور مال بھی واجب
نہیں ہوگا قيل هذه رواية في الشفعة، بعض مشائخ نے کہا کہ شفعہ میں بھی یہی روایت ہے، ف کہ اگر شفعہ
کو عوض مالی پر چھوڑا تو عوض واجب نہیں اور شفعہ بھی ساقط نہیں ہوگا، وقيل هي في الكفالة خاصة، اور بعض
مشائخ نے کہا کہ یہ روایت صرف کفالت میں ہے ف کہ مال پر صلح کرنے میں کفالت باطل نہیں ہوتی ہے، اور
شفعہ ایسی صلح سے باطل ہو جاتا ہے، وقد عرف في موضعه اور یہ اپنے موقعہ پر معلوم ہو چکا ہے ف یعنی
مبسوط میں توضیح مذکور ہے، ع ر، قال واذا مات الشفيع بطلت شفعته، اگر شفیع بعد طلب شفعہ کے مر گیا

تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا، ف یعنی عقار مشفوعہ لینے یا حکم ہوتے سے پہلے مر گیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور میراث نہیں
ہو گا وقال الشافعی تورث عنه اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کی میراث ہو گا، ف یعنی وارث بجائے
اس کے حق شفعہ پاوے گا، یعنی بطور میراث پاوے گا، قال رحمه الله معناه — اذا مات بعد البیع
قبل القضاء بالشفعة، شیخ مصنفؒ نے کہا کہ اس مسئلہ اختلافی کے معنی یہ ہیں کہ شفیع مذکور بعد بیع کے حکم
شفعہ ہونے سے پہلے مر گیا، ف تو شافعی کے نزدیک حق شفعہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہو گا اور ہمارے
نزدیک نہیں ہو گا، بلکہ شفعہ باطل ہو گیا، اما اذا مات بعد قضاء القاضی قبل نقد الثمن وقبضه
فالبیع لازم لورثته اور اگر شفیع بعد حکم قاضی کے ادائے ثمن وقبضہ سے پہلے مر گیا تو یہ بیع اس کے وارثوں کے
واسطے لازم ہو گی، وهذا نظیر الاختلاف فی خیار الشرط وقد مر فی البیوع اور یہ مسئلہ نظیر اس
اختلاف کے ہے جو خیار الشرط میں ہے اور یہ بیوع میں گذرا ف چنانچہ اگر اپنے واسطے شرط خیار کر کے بیع کی
یعنی خرید یا فروخت کی پھر ایام خیار میں مر گیا تو شافعیؒ کے نزدیک وارثوں کو میراث پہنچے گا اور ہمارے نزدیک
بیع لازم ہو گئی، اس واسطے کہ مثل خیار کے شفعہ بھی ایک حق ہے جو قابل انتقال نہیں ہے کیونکہ شاید وہ لے یا دیدے،
ولان بالموت یزول ملکه عن داره اور اس واسطے کہ موت کی وجہ سے شفیع میت کی ملکیت اپنے دار سے
زائل ہوئی ف جس کے ذریعہ سے حق شفعہ ملا تھا، ویثبت الملک للوارث بعد البیع اور وارث کے لیے
ملکیت ثابت ہوئی، لیکن وارث کو یہ ملکیت دار مشفوعہ کی بیع کے بعد ثابت ہوئی، وقیامه وقت البیع وبقاءہ
للشفیع الی وقت القضاء شرط فلا یستوجب الشفعة بدونه اور شفیع کے واسطے شرط یہ ہے کہ دار
مملوکہ میں ملکیت حکم قاضی کے وقت تک قائم و باقی رہے، پس بدوں اس شرط کے وہ شفعہ کا مستحق نہیں رہے گا
ف اور جب وہ خود مستحق نہیں رہا تو اس سے میراث بھی نہیں ہو سکتی ہے، وان مات المشتری لم
تبطل اور اگر مشتری مر گیا تو شفیع کا شفعہ نہیں باطل ہو گا، لان المستحق باق ولم یتغیر سبب
حقه، اس واسطے کہ شفعہ کا جو مستحق ہے وہ زندہ موجود ہے اور اس کے حق کا سبب بھی متغیر نہیں ہوا- ولا
یباع فی دین المشتری ووصیته اور واضح ہو کہ دار مشفوعہ مشتری میت کے قرضہ یا وصیت میں فروخت نہیں
کیا جائے گا ولو باعه القاضی او الوصی او اوصی المشتری فیها بوصیة فللشفیع ان یبطله و
یاخذ الدار لتقدمه اور اگر قاضی نے یا میت کے وصی نے اس عقار کو فروخت کیا یا مشتری میت نے اس
عقار میں وصیت کی یعنی نصف یا چوتھائی وغیرہ کی وصیت کی تو شفیع کو اختیار ہے کہ یہ تصرف قاضی وغیرہ کو باطل کر دے
اور دار مذکورہ کو لے لے کیونکہ حق سب سے پہلے متعلق ہوا ہے ولهذا ینقض تصرفه فی حیاته اور اسی وجہ
سے مشتری کا خود تصرف اپنی زندگی میں توڑا جاتا ہے ف پس اگر مشتری نے خود یہ دار فروخت کیا تو شفیع کو
اختیار ہے کہ توڑ دے کیونکہ اس کا حق متقدم ہے، واذا باع الشفیع ما تشفع به قبل ان یقضی له بالشفعة
بطلت شفعته اور اگر شفیع نے وہ عقار جس کے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کیا قبل اس کے کہ شفیع کے
واسطے شفعہ کا حکم دیا جاوے تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا، لزوال سبب الاستحقاق قبل التملک وهو
الاتصال بملکه بوجہ اس کے کہ دار مشفوعہ کی ملکیت حاصل ہونے سے پہلے جو استحقاق شفعہ کا سبب تھا، وہ زائل
ہو گیا، اور سبب یہ کہ ملکیت شفیع سے متصل ہونا، ف تو جب شفیع کی ملکیت سے اتصال نہ رہا تو اس کو شفعہ کا

سبب بھی نہیں ہے، پس قاضی حکم نہیں فرما دے گا، ولهذا يـزول به وان لم يعلم بشراء المشفوعة، اور اسی وجہ سے اگر شفیع کو دارِ مشفوعہ فروخت ہونے کی خبر بھی نہ ہو اور اس نے اپنا دار فروخت کیا تو بھی حق شفعہ ساقط ہو جاتا ہے ف کیونکہ ساقط ہونے کے واسطے مسقط کے جاننے کی شرط نہیں ہے اور یہی ایک روایت مالک و شافعی و احمد سے ہے، كما اذا اسلم صريحًا، جیسے صریحًا شفعہ دیدے تو ساقط ہو جاتا ہے، او ابرأ عن الدين وهو لا يعلم به، یا جیسے مدیون کو قرضہ سے بری کیا حالانکہ اس کو اپنا قرضہ نہیں معلوم ہے ف تو بھی قرضہ ساقط ہو جائے گا، پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوئی اس کو جاننے کی شرط نہیں ہے، وهذا بخلاف ما اذا باع الشفيع داره بشرط الخيار له لانه يمنع لزوال فيبقى الاتصال اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ شفیع اپنا مکان اپنے واسطے خیار شرط کر کے فروخت کیا اس واسطے کہ بائع کے واسطے خیار ہونا اس کی ملکیت زائل ہونے سے روکتا ہے تو دار مشفوعہ سے اس کا اتصال باقی رہا، پس شفعہ باقی رہا، پھر واضح ہو کہ یہ شرط ہے کہ شفیع اس بیع مذکور میں جو بائع و مشتری کے درمیان واقع ہوئی ہے، مساعد ایسے طور پر نہ ہو کہ یہ بیع تمام ہو جاوے، ورنہ گویا اس نے شفعہ دے دیا، قال وكيل البائع اذا باع، بائع کے وکیل نے جب عقار فروخت کیا، ف یعنی عقار کے مالک نے کسی کو بیع کے واسطے وکیل کیا، وهو الشفيع، حالانکہ یہی شفیع ہے ف یعنی اس عقار کا شفیع بھی وکیل ہے، فلا شفعة لهٗ تو وکیل مذکور کے واسطے حق شفعہ نہیں ہے ف، یہ تو وکیل بائع کا حکم ہے، ووكيل المشترى اذا ابتاع فله الشفعة، اور مشتری کے وکیل نے جب عقار خریدا حالانکہ یہی شفیع ہے تو وکیل مذکور کو حق شفعہ حاصل ہے.

ف، مثلاً زید نے عقار خریدنے کے واسطے بکر کو وکیل کیا اور بکر ہی اس عقار کا شفیع ہے پس بکر نے زید کے واسطے خریدا پھر شفعہ طلب کیا تو اس کو شفعہ ملے گا، اور امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک وکیل بائع کو بھی شفعہ ملے گا۔

اور ہمارے نزدیک اس بارے میں ایک کلیہ قاعدہ ہے، والاصل ان من باع او بيع له لا شفعة لهٗ۔ اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا (وکیل یا بائع) یا اس کے واسطے فروخت کیا گیا (موکل)، تو اس کو حق شفعہ نہیں رہا، ف پس وکیل بائع یا بائع کسی کے واسطے شفعہ نہیں ہے، ومن اشترى او ابتيع له فله الشفعة اور جس شخص نے خرید کیا ہو یا اس کے واسطے خرید واقع ہوئی ہو تو اس کے لیے شفعہ ہے ف یعنی مشتری خود خریدے یا اس کے لیے اس کا وکیل خریدے تو ہر ایک کے واسطے شفعہ ہے پس یہ مفید ہے کہ وکیل مشتری کے واسطے حق شفعہ حاصل رہتا ہے اور واضح ہو کہ وکیل بائع یا وکیل مشتری سے متعلق یہ صورتیں ہیں کہ زید نے بکر کو اپنا دو ہزار روپیہ مضاربت پر دیا کہ نصفا نصف نفع پر تجارت کرے پھر مضارب بکر نے ایک مکان خریدا تو یہ خرید واسطے زید کے واقع ہوئی پس زید کو حق شفعہ حاصل ہے، اور اسی طرح اگر دو ہزار روپیہ بکر کو بضاعت پہ دیا، یعنی بطور احسان کے میرے واسطے تجارت کر دے حتی کہ کل نفع زید کے واسطے ہے پس یہ خرید بھی زید کے واسطے ہے، اور اگر بکر نے کوئی عقار خرید کر فروخت کیا تو بائع بکر ہے اور یہ بیع واسطے زید کے واقع ہوئی، خواہ مضاربت ہو یا بضاعت، اور سوائے ان عام صورتوں کے بعض خاص صورتیں بھی پیدا ہوتی ہیں، فتدبر، م،

بالجملہ قاعدہ کلیہ میں سے اول جملہ یہ کہ بائع یا جس کے واسطے بیع ہو اس کو شفعہ نہیں ہے لان الاول يأخذ المشفوعة بسعي في نقض ما تم من جهته وهو البيع، اس دلیل سے کہ بائع یا جس کے واسطے فروخت کی گئی وہ عقار مشفوعہ کو اگر شفعہ میں لے سکے تو ایسی چیز کے توڑنے میں ساعی ہو جو اسی کی طرف سے پوری ہو گئی تھی، اور

وہ بیع ہے ف اور توڑنا اس وجہ سے لازم ہوا کہ بیع کے معنی مالک کر دینا اور سپرد کرنا، اور شفعہ میں لینے کے معنی ملک حاصل کرنا اور لے لینا، پھر جب بائع ہو تو وہ خود بائع ہے خواہ عقد کرتے والا وکیل ہو یا مؤکل ہو، اور مؤکل کی طرف سے اگر توکیل نہ ہو تو وکیل کی بیع تمام نہ ہو پس مؤکل بھی بیع تمام کرنے والا ہے، رہا قاعدہ کلیہ میں سے دوسرا جملہ کہ خریدنے والا اور جس کے واسطے خرید واقع ہوئی، ہر ایک مستحق شفعہ ہے، کیونکہ وہ منافی فعل نہیں کرتا، والمشتری لا ینقض شراءہ بالاخذ بالشفعۃ اور مشتری شفعہ کو لے کر اپنی خرید کو توڑتا نہیں ہے ف کیونکہ خرید نا بمعنی ملک حاصل کرنا و لے لینا اور یہی شفعہ میں ہے لانہ مثل الشراء کیونکہ وہ خرید کے مثل ہے۔ ف تو وہ اپنے عقد کے توڑنے میں ساعی نہیں ہوا وکذالک لوضمن الدرک عن البائع وھو الشفیع فلا شفعۃ لہ، اسی طرح جس شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک کر لی حالانکہ یہی شفیع ہے تو اس کے واسطے شفعہ نہیں ہے، ف مثلاً بائع نے عقار فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ شاید اس عقار کا کوئی مستحق پیدا ہو جو عقار کو مجھ سے لے لے تو میرا روپیہ ڈوب جاوے اس واسطے میں خریدنے سے تردد کرتا ہوں پس اس شخص نے مشتری سے ضمانت درک کر لی یعنی میں اس امر کا ضامن ہوں کہ اگر اس عقار میں تجھ کو کوئی درک پیش آوے تو میں اس کو خلاص کر کے تجھے سپرد کراؤں گا یا اگر یہ ممکن نہ ہوا تو تیرا ثمن تجھے پہنچاؤں گا، پس مشتری نے خریدا حالانکہ یہی شخص جو ضامن ہوا ہے اس عقار کا شفیع ہے تو یہ دلیل ہے کہ اس نے شفعہ سے اعراض کیا پس شفعہ نہیں رہا وکذلک اذا باع وشرط الخیار لغیرہ اور اسی طرح جب بائع نے عقار فروخت کیا اور غیر کے لیے خیار شرط کیا، ف مثلاً زید نے اپنا عقار اس شرط سے فروخت کیا کہ تین روز تک اس کے بیع میں بکر کو خیار ہے، حالانکہ بکر ہی اس عقار کا شفیع ہے، فامضی الشرط لہ الخیار البیع وھو الشفیع فلا شفعۃ لہ، پھر جس شخص کے واسطے بائع نے خیار شرط کیا تھا اس نے یہ بیع پوری کر دی یعنی خیار ساقط کر کے بیع تمام کر دی حالانکہ یہی اس عقار کا شفیع ہے تو اس کے واسطے شفعہ نہیں ہے، لان البیع تم بامضائہ اس واسطے کہ اسی کے پورے کرنے سے بیع پوری ہوگئی، ف اور ہم نے کلیہ قاعدہ بتلا دیا کہ جس کی طرف سے بیع پوری ہو اس کا حق شفعہ ساقط ہوتا ہے بخلاف جانب المشروط لہ الخیار من جانب المشتری، برخلاف اس شخص کے جس کے واسطے مشتری کی جانب سے خیار مشروط ہو، ف مثلاً زید نے بکر سے ایک عقار اس شرط پر خریدا کہ اس خرید میں تین روز تک خالد کو خیار ہے یعنی اگر خالد کی رضامندی ہوئی تو بیع تمام کرے گا ورنہ فسخ کرے گا، پھر خالد نے تین روز کے اندر بیع کی اجازت دے کر پوری کی حالانکہ خالد ہی اس عقار کا شفیع ہے تو خالد کو حق شفعہ حاصل رہے گا اس واسطے کہ خالد کی طرف سے یہ خرید اگرچہ پوری ہوئی لیکن خرید کے مثل اس نے شفعہ میں لیا تو اپنے فعل کے منافی نہیں کیا، کیونکہ جس کی جانب سے خرید پوری ہو اس کو شفعہ میں لینے کا اختیار رہتا ہے، پھر واضح ہو کہ شفیع کا شفعہ بطور صریح سپرد کرنا وہ معتبر ہے کہ صحیح خبر پر اس نے شفعہ سپرد کیا ہو ورنہ ساقط نہیں ہوگا، قال واذا بلغ الشفیع انھا بیعت بالف درھم فسلم، اگر شفیع کو خبر پہنچے کہ وہ دار بعوض ہزار درہم کے فروخت کیا گیا ہے پس اس نے شفعہ سپرد کر دیا، ف حالانکہ یہ خبر غلط تھی، ثم علم انھا بیعت باقل، پھر شفیع کو علم ہوا یعنی ٹھیک معلوم ہوا کہ دار مذکور اس ثمن سے کم کے عوض فروخت ہوا ہے ف اگرچہ قلیل کمی ہو او بحنطۃ او شعیر قیمتھا الف او اکثر، یا وہ بعوض گیہوں کے یا جو کے فروخت ہوا جس کی قیمت ہزار درہم یا زیادہ ہے ف یعنی گیہوں اس قدر کثیر ہیں جن کی قیمت ہزار سے بھی زیادہ ہے یا جو علی ہذا القیاس ہیں، فتسلیمہ باطل تو اس کا شفعہ

دینا کچھ نہیں ہے، یعنی **ولہ الشفعۃ** اس کو اپنے شفعہ کا اختیار ہے **ف** پس دو صورتیں بیان کیں، اول یہ کہ مخبر نے جو ثمن بیان کیا مثلاً ہزار درم تو صحیح واقعہ میں اگرچہ جنس ثمن یہی ہے لیکن مقدار میں کمی ہے، دوم یہ کہ جنس ثمن اس کے خلاف کوئی کیلی چیز ہے اگرچہ اس کی قیمت بہ نسبت ہزار درہم کے زائد ہو، بہرصورت اس کو شفعہ حاصل ہے، **لانہ انما سلم لاستکثار الثمن فی الاول**، اس واسطے کہ اول صورت میں تو اس نے شفعہ اسی وجہ سے دے دیا کہ وہ اس ثمن کی مقدار کثیر جانتا ہے، **ف** حالانکہ واقع میں اس کے خلاف ہے، **وللتعذر الجنس الذی بلغہ و تیسر ما بیع بہ فی الثانی اذ الجنس مختلف**، اور دوسری صورت میں اس واسطے شفعہ دیا کہ جس جنس کی اس کو خبر پہنچی اس کا بہم ہونا اس کے نزدیک متعذر ہوا، اور جس کے عوض درحقیقت بیع ہوئی، وہ دینا اس پر آسان ہے اس واسطے کہ جنس مختلف ہے **ف** پس ممکن ہے کہ زمیندار کاشتکار کے پاس غلہ بکثرت بہم پہنچتا ہے کہ اس کی قیمت ہزار درم سے زائد ہے اور اس وقت میں ہزار درم بہم نہیں پہنچتے ہیں تو جب ہزار درم کی خبر پہنچی تو اس نے بہم نہ ہونے سے شفعہ دے دیا اور جب معلوم ہوا کہ نہیں بلکہ وہ اناج کے عوض فروخت ہوا ہے تو یہ اس کے پاس بکثرت موجود ہے تو وہ اپنے شفعہ کا مستحق ہے، اور واضح ہو کہ درہم سے مختلف ہونے میں کچھ جو و گیہوں کی خصوصیت نہیں ہے **وکذا کل مکیل او موزون او عددی متقارب** اور یہی حکم ہر کیلی یا وزنی یا عددی متقارب کا حکم ہے **ف** مانند انڈا و اخروٹ و بادام وغیرہ جن کے فروخت میں اعداد کی کمی بیشی کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ گنتی میں سب برابر سمجھے جاتے ہیں، غرضکہ درہم سے مخالف یہ سب اجناس ہیں، **بخلاف ما اذا علم انہا بیعت بعوض قیمتہ الف او اکثر لان الواجب فیہ القیمۃ وہی دراہم او دنانیر**، برخلاف اس کے اگر دوبارہ معلوم ہوا کہ وہ دار بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا جس کی قیمت ہزار درہم یا زیادہ ہے (تو شفعہ نہ ہوگا اگرچہ اسباب بھی درہم سے خلاف جنس ہے) اس کی وجہ یہ کہ اسباب کی صورت میں تو قیمت ہی واجب ہوتی ہے اور قیمت خواہ درہم ہوں گے یا دینار ہوں گے، **ف** اور خود اسباب نہیں دیا جاتا ہے، پس اگر اس کو اسباب میسر ہے تو بہرحال وہ فروخت ہو کر درہم یا دینار سے ثمن ادا کیا جائے گا تو یہ اول خبر کے وقت ممکن تھا، پس جب اس وقت شفعہ چھوڑا تو دوبارہ نہیں حاصل ہوگا، برخلاف گیہوں وغیرہ کے کہ یہ چیزیں خود دیدی جاتی ہیں، تو فروخت کر کے قیمت بہم پہنچانے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں اگر یہ خبر دوبارہ معلوم ہوئی کہ وہ بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا، جس کی قیمت پانچ سو درہم ہے یعنی ہزار درہم سے کم ہے تو شفیع کو اس وجہ سے شفعہ ملے گا، کہ ثمن کثیر سمجھ کر اس نے شفعہ دیا تھا وہ غلط ہے بلکہ ثمن اس سے کم ہے تو شفعہ ملے گا م، ع، **وان بان انہا بیعت بدنانیر قیمتہا الف فلا شفعۃ لہ وکذا اذا کانت اکثر**، اور اگر پیچھے ظاہر ہوا کہ دار مشفوعہ بعوض دیناروں کے فروخت ہوا جس کی قیمت ہزار درہم ہے تو شفعہ نہیں ملے گا، اور اسی طرح اگر ہزار درہم سے زائد قیمت ہو تو بھی نہیں ملے گا، **ف** اور اگر قیمت ہزار درہم سے کم ہو تو شفعہ ملے گا، کیونکہ ثمن اس قدر کثیر نہیں جس قدر اس کو خبر دی گئی ہے اور درہم و دینار کے اختلاف جنس کا کچھ اعتبار نہیں ہے **وقال زفر رح لہ الشفعۃ لاختلاف الجنس** اور زفر نے کہا کہ ہر حال میں شفیع کو شفعہ ملے گا، کیونکہ درہم سے دینار میں جنسی اختلاف ہے **ولنا ان الجنس متحد فی حق الثمنیۃ** اور ہماری حجت یہ کہ ثمن ہونے میں دونوں جنس متحد ہیں، پس اختلاف معتبر نہ ہوا،

مترجم کہتا ہے کہ یہ تردد سے خالی نہیں ہے اسواسطے کہ اگر اشرفیاں موجود ہوں اور سونے کا بھاؤ سستا ہو، حتی کہ

ہزار روپیہ حاصل کرنے میں عمدہ نرخ پر اگر پچاس اشرفیاں دینی پڑیں وہ اس وقت ساٹھ دینی پڑتی ہیں جس میں خسارہ ہے، پس اس نے چھوڑ دیا، پھر معلوم ہوا کہ فروخت بعوض اشرفیوں کے واقع ہوئی ہے اور قیمت اگرچہ ہزار درہم ہے باعتبار اصلی نرخ کے ہے یا اس وقت اس کو اشرفیاں میسر ہیں تو اس کو شفعہ ملنا چاہیے، لہٰذا کفایہ وغیرہ میں اسرار سے نقل کیا کہ اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شفعہ ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً شفعہ نہیں ہے، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا قیل لہ ان المشتری فلان فسلم الشفعۃ ثم علم انہ غیرہ فلہ الشفعۃ لتفاوت الجوار۔ اگر شفیع کو خبر دی گئی کہ فلاں شخص مشتری ہے پس اس نے شفعہ دے دیا، پھر اس کو معلوم ہوا کہ مشتری دوسرا شخص ہے تو اس کو شفعہ لینے کا اختیار ہے کیونکہ جوار میں تفاوت ہوتا ہے، ف پس اس نے جس مشتری کو شفعہ دیا اس کو صالح متدین سمجھ کر دیا تھا، پھر معلوم ہوا کہ وہ نہیں بلکہ فلاں بدمعاش بدکار شریر آدمی مشتری ہے تو اس کو شفعہ ملیگا تاکہ اس کے ضرر جوار سے محفوظ ہو اور یہی شفعہ میں حکمت ہے، ولو علم ان المشتری ھو مع غیرہ اور اگر شفیع کو معلوم ہوا کہ مشتری وہ شخص مع دوسرے کے ہے، ف یعنی دوبارہ معلوم ہوا کہ اس نے جس شخص کو مشتری جانا تھا، وہ اکیلا مشتری نہیں بلکہ وہ مع دوسرے کے شرکت میں مشتری ہیں، فلہ ان یاخذ نصیب غیرہ تو شفیع کو اختیار ہے کہ دوسرے شخص کا حصہ لے لے، ف پس جس مشتری کو شفعہ دیدیا تھا اس کو اس کا حصہ مسلم رہے اور دوسرے کا حصہ خود لے لے لان التسلیم لم یوجد فی حقہ اس واسطے کہ دوسرے مشتری کے حق میں سپرد کرنا نہیں پایا گیا ہے، ولو بلغہ شراء النصف فسلم اور اگر شفیع کو خبر پہنچی کہ نصف عقار فروخت ہوا ہے پس اس نے بے رغبت ہو کر شفعہ دیدیا ثم ظھر شراء الجمیع فلہ الشفعۃ، پھر ظاہر ہوا کہ مشتری نے پورا عقار خریدا ہے تو اس کو شفعہ حاصل ہوگا: لان التسلیم بضرر الشرکۃ ولا شرکۃ۔ اس واسطے کہ شفعہ دے دینا تو شرکت کے ضرر سے تھا حالانکہ شرکت نہ رہی۔ ف یعنی پہلے نصف کی خبر سے اس نے خیال کیا کہ نصف میں میرے ساتھ بائع کی شرکت رہے گی اور اس میں ضرر ہے پس شفعہ دے دیا پھر معلوم ہوا کہ کل عقار فروخت ہو گیا اور شرکت نہیں ہے تو اس کو شفعہ ملے گا۔ وفی عکسہ لا شفعۃ فی ظاھر الروایۃ لان التسلیم فی الکل تسلیم فی ابعاضہ۔ اور اس کے برعکس صورت میں ظاہر الروایۃ کے موافق اس کو شفعہ نہیں ملے گا اس واسطے کہ کل عقار میں شفعہ دے دینا اس کے ٹکڑوں میں بھی شفعہ دینا ہوتا ہے ف مثلاً خبر پہنچی کہ کل عقار بعوض ہزار درہم کے فروخت ہوا پس اس نے شفعہ دے دیا، پھر معلوم ہوا کہ نصف فروخت ہوا تو ابو یوسف نے کہا کہ شفعہ ملے گا، کیونکہ کبھی نصف کے دام میسر ہوتے ہیں نہ کل کے اور یہی قول شافعیؒ واحمدؒ ہے، اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ملے گا، کیونکہ جب کل کا شفعہ دے دیا تو نصف کا بھی دے دیا، ع، شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہے کہ کل کی قیمت ہزار درہم پہنچی اور پھر نصف کی بھی قیمت بھی ہزار درہم ظاہر ہوئی، اور اگر نصف بعوض پانچ سو درہم کے ظاہر ہو تو شفعہ ملے گا، شاید کہ شیخ الاسلام نے قول ابو یوسفؒ سے موافقت کی، لہٰذا شیخ مصنف رحؒ نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں شفعہ نہیں ہے اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل، یہ فصل ایسے حیل کے بیان میں ہے، جینے شفعہ ساقط کیا جاتا ہے اور اس کی ضرورت اسواسطے پیش آئی کہ شفیع کبھی بدکار موذی ہوتا ہے کہ ظلم سے پریشان کرتا ہے تو مددگاری کے واسطے دوسرے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کے جوار سے حفاظت ہو، لہٰذا یہ فصل بیان فرمائی، مع، قال واذا باع دارا الا مقدار ذراع منھا فی طول الحد الذی یلی الشفیع فلا شفعۃ لہ لانقطاع الجوار۔ اگر اپنا دار فروخت کیا سوائے ایک ہاتھ

چوڑی پٹی کے اس حد کے طول میں جو شفیع سے متصل ہے تو شفیع کے لیے شفعہ نہیں ہوگا، کیونکہ جوار منقطع ہے، ف مثلاً زید کے دار میں جنوبی حد سے متصل دار بکر ہے کہ وہ شفیع ہے، پس زید نے جنوبی حد کے طول میں سراسر ایک پٹی ایک ہاتھ چوڑی استثناء کرکے باقی سب دار فروخت کیا تو بکر کو شفعہ اس وجہ سے نہیں ملے گا کہ جہاں اس کی ملک متصل ہے، وہ فروخت نہیں ہوا، وھذہ حیلۃ اور یہ ایک حیلہ ہے ف جس سے شفعہ ساقط کیا جاوے وکذا اذا وھب منہ ھذا المقدار وسلمہ الیہ لما بینا اور اسی طرح اگر یہ مقدار مشتری کو ہبہ کرکے سپرد کردی تو بھی شفعہ ساقط ہوا بدلیل مذکورہ بالا، ف کہ جوار منقطع ہوا، مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی پہلے اس نے مشتری کو ہبہ کرکے سپرد کی حتیٰ کہ ہبہ تمام ہوگیا، اور ہبہ میں شفعہ نہیں ہوتا، پھر اس نے باقی دار کو مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اب مشتری خود ہی شفیع ہے بذریعہ اس پٹی کے جو پہلے ہبہ کی گئی تو جار کو شفعہ نہیں ملے گا، قال واذا ابتاع منھا سھما بثمن ثم ابتاع بقیتھا فالشفعۃ للجار فی السھم الاول دون الثانی اور اگر اس نے دار میں سے ایک سہم بعوض ثمن کثیر کے خرید کیا، پھر باقی دار کو خریدا تو جار کے واسطے سہم اول میں شفعہ ہے نہ باقی میں، ف اس حیلہ سے شفیع کو دار میں سے خفیف ٹکڑا مل سکتا ہے مگر بہت خسارہ کے ساتھ کہ شاید وہ نہ لے اور باقی نہیں مل سکتا، صورت یہ کہ کل دار کا ثمن مثلاً دو ہزار درہم اندازہ ہوا، پھر اس نے جنوبی جانب ایک ہاتھ چوڑی پٹی جس کا طول سرحد جار سے ملاصق ہے، مشتری کے ہاتھ گراں ثمن کو مثلاً دو ہزار میں سے ایک درم کم کو فروخت کی اور باقی دار ایک درم میں فروخت کیا تو مشتری بوجہ اول پٹی کے اس دار میں شریک شفیع ہے، چنانچہ فرمایا لان الشفیع جار فیھما الا ان المشتری فی الثانی شریک فیتقدم علیہ اس واسطے کہ شفیع تو ان دونوں سہام میں جار ہے لیکن مشتری دوسرے سہم میں شریک شفیع موجود ہے تو وہ جار سے مقدم ہوگا ف کیونکہ جس وقت مشتری نے سہم اول خرید لیا تو وہ اپنے اس سہم سے دار میں شریک ہوگیا، فان اراد الحیلۃ ابتاع السھم بالثمن الا درھما مثلا، پس اگر حیلہ چاہے (کہ جار کا شفعہ ساقط ہو) تو ایک سہم کو بعوض کل ثمن کے سوائے ایک درہم کے مثلاً خرید ے ف اور اعتماد کرے کہ بائع باقی کو بعوض باقی ایک درہم کے دیدے گا، والباقی بالباقی، پھر باقی تمام دار کو بعوض باقی ایک درم کے خریدے ف پس اول سہم میں جو مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی ہے جار کو شفعہ پہنچتا ہے لیکن وہ اس حقیر پٹی کو اس قدر گراں ثمن کے عوض نہیں لے گا اور اگر اس نے مشتری سے لیا، تو آئندہ باقی دار میں بہ نسبت جار کے مشتری مقدم ہے، کیونکہ مشتری نے جس وقت باقی کو خریدا تو وہ شریک تھا اور جار کو صرف حق جوار ہے تو شریک مقدم ہے لہٰذا وہ اول سہم یعنی پٹی کو بھی اس قدر گراں ثمن میں نہیں خرید سکتا، وان ابتاعھا بثمن ثم دفع الیہ ثوبا عوضا عنہ فالشفعۃ بالثمن دون الثوب لانہ عقد اٰخر والثمن ھو العوض عن الدار اور اگر اس نے دار کو بعوض ثمن کے خریدا، پھر ثمن کے عوض میں بائع کو ایک کپڑا دے دیا تو شفعہ بعوض ثمن کے ہوگا، نہ اس کپڑے کے اس واسطے کہ یہ تو دوسرا عقد ہے اور دار کا عوض وہی ثمن ہے۔ قال رح ھذہ حیلۃ اخری تعم الجوار والشرکۃ، شیخ رح نے فرمایا کہ یہ ایسا حیلہ ہے جو شفعہ جوار و شرکت دونوں کو شامل ہے ف یعنی اس حیلہ سے شفیع جوار و شرکت دونوں سے نجات ہوتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے فیباع باضعاف قیمتہ ویعطی بھا ثوب بقدر قیمتہ کہ دار مذکور اپنی قیمت سے کئی گنا پر بیچا جاوے اور اس ثمن کے عوض میں ایک کپڑا ایسا دیا جاوے جس کی قیمت صرف اسی قدر ہے جس قدر اس مکان کی قیمت ہے ف مثلاً اس مکان کی قیمت سو روپیہ ہے، پس مشتری کے ہاتھ مکان مذکور ہزار روپیہ کو فروخت کیا، پھر ہزار روپیہ کے عوض

میں مشتری نے بائع کو ایک دوشالہ دے دیا، جس کی قیمت سو روپیہ ہے، پس اگر شفیع لینا چاہے تو اس کو ہزار روپیہ دینا پڑے گا اس واسطے کہ دار مذکور کا ثمن یہی ٹھہرا ہے اور مشتری نے جو کپڑا اس کے ہاتھ بیع کیا یہ دوسرا معاملہ ہے بخلاف اس کے اگر کپڑے کے عوض بیع الدار واقع ہوتی تو کپڑے کی قیمت پر شفیع لے سکتا تھا پس اس حیلہ سے شفیع کو لینے کی مجال نہ ہوگی، لیکن اس حیلہ میں بائع کے ذمہ بھی سخت ضرر کا خوف ہے، چنانچہ فرمایا کہ الا انہ لو استحقت المشفوعۃ یبقی کل الثمن علی مشتری الثوب لقیام البیع الثانی فیتضرر بہ، لیکن اتنی بات اس حیلہ میں ہے کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق میں لے لیا گیا تو کپڑا خریدنے والے پر پورا ثمن باقی رہے گا، کیونکہ بیع دوم باقی ہے پس اس کو ضرر اٹھانا پڑے گا ف یعنی مثلاً مشتری سے دار مشفوعہ باستحقاق لے لیا گیا تو بائع کو وہ ثمن کل دینا پڑیگا جو اس کپڑے کے مقابلہ میں ٹھہرا ہے کیونکہ کپڑے کی بیع نہیں ٹوٹے گی، والا وجہ ان یباع بالدراھم دینار حتی اذا الحق المشفوع یبطل الصرف فیجب رد الدینار لا غیر، اور اوجہ طریقہ یہ ہے کہ ثمن کے درہموں کے عوض ایک دینار فروخت کردے، حتیٰ کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق میں لیا گیا تو بیع صرف باطل ہوگی پس فقط دینار واپس کرنا لازم ہوگا ف اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ مشتری کے ذمہ اس دار کے ثمن سے ہزار روپیہ نہیں تھا تو وہ مجلس میں صرف کے معاوضہ پر قابض نہ ہوا تو صرف باطل ہوگئی پس دینار واپس کرنا واجب ہوا۔ قال ولا تکرہ الحیلۃ فی اسقاط الشفعۃ عند ابی یوسف وتکرہ عند محمدؒ واضح ہو کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شفعہ ساقط کرتے میں کوئی حیلہ کرنا مکروہ نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے لان الشفعۃ انما وجبت لدفع الضرر، اس دلیل سے کہ شفعہ تو اسی وجہ سے شرع نے واجب کیا کہ ضرر جوار دور ہو ولو ابحنا الحیلۃ ما دفعنا اور اگر ہم شفعہ ساقط کرنے کا حیلہ مباح رکھیں تو ہم نے یہ ضرر دور نہیں کیا ف اور ضرر موافق شرع دور نہ کرنا مکروہ ہے، ولابی یوسف انہ منع عن اثبات الحق فلا یعد ضررا، اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ حیلہ تو حق ثابت ہونے سے روکتا ہے، تو یہ ضرر شمار نہ ہوگا، ف یعنی اس حیلہ سے جب شفیع کا حق ہی ثابت نہ ہوا تو اس کے حق میں ضرر بھی نہ ہوا اور اپنی ذات سے ضرر دور کرنا جائز ہے اگرچہ اس کے ضمن میں کسی کا ضرر ہوتا ہو، اور حق یہ کہ امام محمدؒ کا جواب نہیں ہوا۔ اس واسطے کہ ان کا منشا یہ ہے کہ شرع نے جس حق کو دیا ہے اس کے ثابت نہ ہونے میں سعی کی گئی ہے فافہم۔

وعلی ھذا الخلاف الحیلۃ فی اسقاط الزکوٰۃ اور زکوٰۃ ساقط کرنے میں حیلہ کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، ف کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، اور امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م،

(مسائل متفرقہ) واذا اشتری خمسۃ نفر دارا من رجل فللشفیع ان یاخذ نصیب احدھم اگر پانچ شخصوں نے ایک شخص سے ایک دار خریدا تو شفیع کو اختیار ہے کہ پانچوں میں سے ایک کا حصہ بحق شفعہ لے لے، وان اشتراھا رجل من خمسۃ اخذھا کلھا او ترکھا، اور اگر دار کو ایک شخص نے پانچ بائعوں سے خریدا تو شفیع اس سب کو لے یا سب چھوڑ دے، ف پس یہ دو صورتیں ہیں اور دونوں میں فرق ہے۔

والفرق ان فی الوجہ الثانی باخذ البعض تتفرق الصفقۃ علی المشتری فیتضرر بہ زیادۃ الضرر وفی وجہ الاول یقوم الشفیع مقام احدھم فلا تتفرق الصفقۃ، اور فرق یہ ہے، کہ

دوسری صورت میں بعض حصہ لینے میں مشتری کے حق میں صفقہ متفرق ہوجائے گا تو وہ اس سے شفعہ دینے سے زیادہ ضرر اٹھادے گا اور پہلی صورت میں شفیع مذکوران پانچوں میں سے ایک کے قائم مقام ہوجائے گا تو صفقہ متفرق نہ ہوگا۔ ولافرق فی ھذا بین ما اذا کان قبل القبض او بعدہ۔ اور اس حکم میں فرق نہیں کہ قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو۔ ف۔ یعنی شفیع کو فقط ایک مشتری کا حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد قبضہ کے ہو۔ اور حسنؒ کی روایت میں قبضہ مشتری سے پہلے نہیں جائز ہے لیکن ظاہر الروایہ اول ہے، ھو الصحیح یہی صحیح ہے الا انہ قبل القبض لا یمکنہ اخذ نصیب احدھم اذا نقد ما علیہ ما لم ینقد الآخر حصتہ کیلا یؤدی الی تفریق الید علی البائع مگر اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر شفیع نے وہ حصہ ثمن ادا کردیا جو اس پر مشتریوں میں سے ایک کا حصہ لینے سے لازم آیا تو ابھی وہ اس مشتری کے حصہ پر قبضہ نہیں کرسکتا جب تک کہ دوسرا مشتری (ایک ہو یا کئی ہوں) اپنا حصہ ادا نہ کریں تاکہ بائع پر قبضہ کی تفریق نہ ہو بمنزلۃ احد المشتریین، بمنزلہ دو مشتریوں میں سے ایک کے، ف کہ اگر دو مشتریوں نے (یا زیادہ نے) ایک بائع سے کوئی مبیع حصہ رسد خریدی، پھر ایک مشتری نے اپنے حصہ کے دام دے دیئے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا حصہ لے لے جب تک کہ دوسرا مشتری اپنے حصہ کے دام ادا نہ کرے، اسی طرح یہاں شفیع کا حال ہے بخلاف ما بعد القبض لانہ سقطت ید البائع، برخلاف قبضہ کے بعد کے کہ اس وقت شفیع بعد ادا کے قبضہ کرسکتا ہے اس واسطے کہ بائع کا قبضہ تو ساقط ہوچکا ہے ف تو بائع پر تفریق قبضہ لازم نہیں آتی ہے، بالجملہ شفیع کو روا ہے کہ مشتریوں میں سے ایک کا حصہ لے لے، سواء سمی لکل بعض ثمنا او کان الثمن جملۃ، خواہ ہر حصہ کے واسطے ثمن علیحدہ بیان کیا ہو یا کل ثمن مجموعہ ہو، ف یعنی بائع نے ہر مشتری کے حصہ کا ثمن علیحدہ بیان کیا ہو یا مبیع کل کی بیع بہ ثمن مجموعہ ہو، بہرحال مشتری کو اختیار ہے کہ مشتریوں میں سے ایک کا حصہ لیوے، لان العبرۃ فی ھذا بتفریق الصفقۃ لا للثمن، اس واسطے کہ اس میں ثمن کا اعتبار نہیں بلکہ تفریق صفقہ کا اعتبار ہے ف حتی کہ اگر ابتداء سے صفقہ متفرق ہو، مثلاً ایک مشتری نے دو بائع سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ بیع سے خریدا تو شفیع کو اختیار ہے کہ ایک کا حصہ لے لے، اگرچہ مشتری کو عیب شرکت کا ضرر لاحق ہوگا، لیکن اعتبار نہیں گویا مشتری اس عیب پر خود راضی ہوچکا کہ اس نے یوں ہی علیحدہ علیحدہ خرید کیا، ع، یعنی وہ جانتا تھا کہ شفیع ہر ایک کو لے سکتا ہے بدوں دوسرے کے، م، وھٰھنا تفریعات ذکرناھا فی کفایۃ المنتھی اور یہاں دیگر مسائل متفرع ہوتے ہیں، جن کو ہم نے کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے، قال ومن اشتری نصف دار غیر مقسوم فقاسمہ البائع اخذ الشفیع النصف الذی صار للمشتری او یدع، امام محمدؒ نے لکھا کہ اگر مشتری نے دار میں سے نصف غیر مقسوم خریدا، پھر بائع نے اس کے ساتھ بٹوارہ کیا تو شفیع اس نصف کو لے سکتا ہے، جو مشتری کے حصہ میں آیا ہے اور چاہے چھوڑدے ف یعنی نہ لے۔ لان القسمۃ من تمام القبض لما فیھا من تکمیل الانتفاع، اس واسطے کہ قبضہ کے تتمہ میں سے بٹوارہ ہے کیونکہ اس میں انتفاع کی تکمیل ہے، ف یعنی جو چیز کہ قابل بٹوارہ ہے اس کا قبضہ بغیر بٹوارہ کے قبضہ ناقص ہے اور جب بٹوارہ ہوگیا تو قبضہ کامل ہوگیا، پس ہر ایک اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کرسکتا ہے، تو بٹوارہ سے قبضہ کا تکملہ ہے، ولھذا یتم القبض بالقسمۃ فی الھبۃ اسی وجہ سے ہبہ کی صورت میں بٹوارہ سے قبضہ تمام ہوتا ہے، ف یعنی اگر غیر مقسوم کو ہبہ کیا تو صحیح نہیں ہے اور اگر قبضہ دے دیا تو بھی صحیح نہیں ہے اور اگر

بٹوارہ کر کے قبضہ دیا تو اب قبضہ پورا ہو گیا، اسی طرح مشتری کی خرید میں بھی بائع کے بٹوارہ سے قبضہ پورا ہوگا۔
والشفیع لاینقض القبض وان کان لہ نفع فیہ لعود العهدة علی البائع فکذا لاینقض ما هو من تمامه اور شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ عقار میں مشتری کا قبضہ کرنا توڑ دے اگرچہ اس میں شفیع کا نفع ہے بوجہ اس کے کہ بائع پر عہدہ عود کرے گا، پس اسی طرح ایسی چیز بھی نہیں توڑ سکتا جو قبضہ کے تمامی میں سے ہے ف یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ شفیع اس عقار مشفوعہ میں مشتری کا قبضہ توڑ دے تو وہ بائع کے قبضہ میں عود کرے پھر بائع سے بحق شفعہ لے تو بیع کا عہدہ بذمہ بائع ہو جاوے اور اس میں زیادہ مضبوطی و آسانی ہے لیکن باوجود اس نفع کے بائع کو مشتری کا قبضہ توڑنے کا اختیار نہیں ہے، تو جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہو وہ بھی نہیں توڑ سکتا اور وہ بٹوارہ ہے کہ جس سے قبضہ کامل ہوتا ہے تو شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کا بائع کے ساتھ بٹوارہ کرنا توڑ دے تو جب بٹوارہ نہیں توڑ سکتا تو بٹوارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں آیا اسی کو شفیع چاہے لے لے یا ترک کرے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مشتری کا بٹوارہ توڑ کر خود بائع کے ساتھ جدید بٹوارہ کرے۔ بخلاف ما اذا باع احد الشریکین نصیبه من الدار المشترکة وقاسم المشتری الذی لم یبع حیث یکون للشفیع نقضه، برخلاف اس کے اگر دار کے دو شریکوں میں سے ایک نے دار مشترکہ میں سے اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کیا، (اور شریک دیگر نے شفعہ دے دیا، مگر شریک حق یا شریک جار نے شفعہ لیا) اور مشتری نے اس شریک کے ساتھ جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے بٹوارہ کیا تو یہاں شفیع کو اختیار ہے کہ بٹوارہ توڑ دے، لان العقد ما وقع مع الذی قاسم فلم یکن القسمة من تمام القبض الذی هو حکم العقد، اس واسطے کہ عقد بیع اس شریک کے ساتھ نہیں واقع ہوا جس نے بٹوارہ کیا ہے تو بٹوارہ تتمہ قبضہ نہیں ہوا جو کہ عقد کا حکم ہے، ف کیونکہ جس نے فروخت نہیں کیا اس پر سپرد کرنا اور قبضہ دلانا بحکم بیع لازم نہیں ہے تو اس کا بٹوارہ کرنا قبضہ کا تتمہ نہ ہوا بل هو تصرف بحکم الملك، بلکہ یہ ایک تصرف بحکم ملک ہے ف یعنی مشتری نے اپنی ملکیت کے حکم سے شریک کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو یہ ایک مشتری کا تصرف ہے فینقضه الشفیع کما ینقض بیعه و هبته تو مشتری کے تصرف کو شفیع توڑ سکتا ہے جیسے مشتری کے بیع یا ہبہ کو توڑ سکتا ہے، ف یعنی اگر مشتری نے عقار مشفوعہ کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا تو شفیع اپنے حق سابق کی وجہ سے اس کے تصرف کو توڑ سکتا ہے، اسی طرح مشتری کے تصرف بٹوارہ کو بھی توڑ سکتا ہے، اور ظاہر ہے کہ جب شفیع نے یہ بٹوارہ توڑ دیا، تو پھر عقار مشترک ہو جائے گا، پس مشتری کا قبضہ پورا نہ ہوگا تو بائع کا قبضہ عود کرے گا اور جب شفیع نے بائع کے قبضہ سے لیا تو مشتری کے حق میں بیع فسخ ہو کر شفیع کے ساتھ قائم ہو گی اور اس کا عہدہ بذمہ بائع ہوگا اور یہ سب اس وقت ہے کہ بٹوارہ سوائے بائع کے ہوا ہو، اور جب بائع نے مشتری کے ساتھ بٹوارہ کر کے پورا قبضہ دلایا تو شفیع اس بٹوارہ کو نہیں توڑ سکتا، جیسے قبضہ کو نہیں توڑ سکتا ہے، مثلاً عقار علیحدہ ہو اور مشتری نے قبضہ کیا، تو صحیح ہے اور شفیع اس کو نہیں توڑ سکتا ہے، پس یہی حاصل نکلا کہ بائع کے بٹوارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں پڑا اسی کو شفیع لے سکتا ہے، ثم اطلاق الجواب فی الکتاب یدل علی ان الشفیع یاخذ النصف الذی صار للمشتری فی ای جانب کان، پھر جامع صغیر کا جواب مطلق تو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شفیع اس نصف کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں پڑا خواہ وہ کسی جانب سے ہو، ف مثلاً دار مبیعہ کے شمال جانب میں شفیع کا ذاتی مکان ہے، جس کے ذریعہ سے

وہ شفعہ کا مستحق ہے، پھر یہ دار نصف فروخت ہوا اور مشتری کے بٹوارہ کرنے سے مشتری کے حصہ میں اس دار مبیعہ کا جنوبی نصف آیا اور شمالی نصف بائع کے حصہ میں آیا، تو کتاب میں جب فرمایا کہ شفیع اس کو لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا تو صورت مذکورہ میں بھی نکلا کہ شفیع اسی نصف جنوبی کو چاہے لے لے، پس شفیع کے ذاتی مکان اور اس حصہ مشفوعہ کے درمیان میں بائع کا نصف حصہ حائل ہے، جو اس نے فروخت نہیں کیا، یہ مفاد اس عبارت کا ہے جو جامع صغیر میں مطلق مذکور ہے۔

وهو المروی عن ابی یوسف لان المشتری لایملك ابطال حقه بالقسمة اور یہی حکم امام ابویوسفؒ سے علیحدہ مروی ہے اس دلیل سے کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں پہنچتا ہے کہ بذریعہ بٹوارہ کے شفیع کا حق باطل کرے ف یعنی اگر شفیع کو یہ اختیار نہ ہو کہ وہ ہر طرف سے مشتری کا حصہ لیوے، بلکہ جب بٹوارہ میں مشتری کا حصہ ملک شفیع سے متصل واقع نہ ہو تو شفیع کو لینے کا اختیار نہ ہو تو اس صورت میں بٹوارہ سے شفیع کا استحقاق جاتا رہے، حالانکہ مشتری کو یہ قدرت نہیں ہے کہ بٹوارہ کے ذریعہ سے شفیع کا حق مٹادے، بلکہ شفیع بہرحال لے گا، خواہ کسی جانب واقع ہو، اور یہی مفاد ظاہر الروایہ یعنی جامع صغیر ہے، وعن ابی حنیفةؒ انه انما یاخذہ اذا وقع فی جانب الدار التی یشفع بها، اور نوادر میں امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ شفیع اس بٹوارہ کے بعد حصہ مشتری کو بحق شفعہ جب ہی لے سکتا ہے کہ مشتری کا اسی جانب واقع ہو جدھر شفیع کا ذاتی مکان ہے۔ جس کے ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے، ف اور اگر دوسری جانب پڑے تو نہیں لے سکتا ہے لانه لا یبقی جارا فیما یقع فی الجانب الآخر، اس واسطے کہ جو حصہ کہ دوسری جانب پڑے تو اس میں شفیع مذکور جار نہیں رہے گا، ف، کیونکہ جس جوار سے استحقاق شفعہ ہے، وہ جوار ملاصق ہے اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہے تو شفیع کو حصہ مشتری سے ملاق نہیں رہا تو جوار نہیں رہا، پس شفعہ بھی نہیں رہا، آیا نہیں دیکھتے کہ اگر بائع نے ابتدا سے اپنے دار کے دو ٹکڑے کیے اور جو ٹکڑا کہ شفیع جار سے ملاصق تھا، وہ اپنے واسطے رکھ لیا اور دوسرا ٹکڑا جو شفیع سے ملاصق و متصل نہیں ہے، کسی کے ہاتھ فروخت کیا، تو شفیع کو شفعہ نہیں پہنچتا ہے کیونکہ وہ متصل نہ ہونے سے شفیع نہیں، پس یوں ہی اس صورت میں بھی شفیع نہیں ٹھہرا، اور شاید وجہ ظاہر الروایۃ کا اشارہ دلیل ابویوسفؒ میں ہے کہ جب بائع نے ابتداء میں بغیر بٹوارہ کے مشترک میں سے نصف فروخت کیا تو یہ نصف اس مکان کے ہر طرف ساری ہے، حتیٰ کہ شفیع کی ملکیت سے متصل بھی موجود ہے، لہٰذا شفیع اس کے شفعہ کا مستحق ہوگیا اور بعد مستحق ہوجانے کے مشتری کے بٹوارہ سے اگر یہ نصف کسی دوسری جانب کو متعین کیا گیا تو شفیع کے استحقاق کو باطل نہیں کرسکتا، اس واسطے کہ شفیع کو اصلی استحقاق ہوا، اور بٹوارہ میں دوسری جانب کا تعین ہونا کوئی اصلی تقسیم پر نہیں ہے بلکہ بانٹنے والے یا قرعہ کا فعل ہے حالانکہ کسی کو اپنے فعل سے یہ اختیار نہیں کہ شفیع کو جو استحقاق شرع نے دیا ہے وہ باطل کرے اور یہ اس واسطے کہ بٹوارہ میں حصص برابر کرنے کے بعد ہر ایک کے نام کی گولی بنا کر مثلاً کسی طفل کو دی گئیں کہ وہ جس گولی کو جہاں چاہے ڈالدے، پس اس کی گولی سے مشتری کے نام نصف دار دوسری جانب نکلا تو اس سے شفیع کا استحقاق باطل نہیں ہوتا ہے، بخلاف اس کے کہ جب بائع نے پہلے سے دو حصہ کر کے صرف دوسری جانب کا حصہ فروخت کیا تو اس سے شفیع کو استحقاق ہی نہیں ہوا اور یہ نہیں کہ استحقاق ہونے کے بعد مٹایا گیا ہے، اور واضح ہو کہ ابویوسف رحؒ کے نزدیک یہی اسقاط شفعہ کے لیے حیلہ کرنے کی بنا ہے کہ حق شفعہ ثابت ہونے کے بعد مٹانا حرام ہے اور اگر اس نے اول سے اس طور پر

فروخت کیا کہ شفعہ ثابت نہیں ہوا تو مضائقہ نہیں ہے، اور یہ تقریر بتحقیق المقام مترجم عفا اللہ عنہ کو بتوفیق حق سبحانہ
تعالیٰ الہام ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، قال ومن باع دارا وله عبد ماذون، جامع صغیر میں
ہے کہ جس نے ایک دار فروخت کیا حالانکہ اس کا ایک غلام ماذون ہے، ف، جس نے اس کو تجارت کے واسطے
اجازت دی ہے اور منجملہ احکام ماذون کے یہ ہوتا ہے کہ اگر اس نے تجارت میں منفعت حاصل کی تو جو کچھ اس کے
قبضہ میں ہے مع اس کی ذات کے سب مولیٰ کی ملکیت ہے اور وہ جو کچھ خرید و فروخت کرتا ہے، وہ سب مولیٰ کے
واسطے ہوتی ہے، اور اگر اس نے خسارہ اٹھایا اور اس پر تاجروں کے قرضے چڑھ گئے، تو ادائے قرضہ اس غلام کی گردن
سے متعلق ہے، حتیٰ کہ وہ ان قرضوں کے واسطے فروخت کیا جاوے، اگر مولیٰ اس کا فدیہ دینا منظور نہ کرے، پس یہاں
یہ صورت ہے کہ غلام ماذون جو لہذا اجازت مولیٰ کے تجارات کرتا ہے، حتیٰ کہ انواع تجارات میں سے اس نے
زمین و مکانات بھی خریدے ہیں، پس مولیٰ نے جو مکان فروخت کیا اس کا شفیع بھی غلام ماذون ہے، علیہ دین
حالانکہ اس غلام ماذون پر قرضہ ہے، ف جو اس کی گردن کو محیط ہے، زیلعی، حتیٰ کہ مولیٰ سے گویا اجنبی ہو کر وہ اپنے قرضخواہوں
کے قرضوں میں پھنسا ہوا ہے، جب چاہیں اس کو فروخت کرادیں، فله الشفعة، تو اس غلام ماذون کو شفعہ حاصل ہوگا —
ف حاصل یہ کہ مولیٰ نے مکان فروخت کیا اور اس کا شفیع خود اس کا غلام ماذون ہے مگر اس پر اس قدر قرضہ ہے
کہ اس کی گردن کو مستغرق ہے، تو باوجودیکہ مولیٰ کا غلام ہے اس کو حق شفعہ حاصل ہے، وکذا اذا کان العبد
هو البائع فلمولاه الشفعة، اور اسی طرح اگر مکان فروخت کرنے والا بھی غلام ماذون قرضدار ہو تو اس کے
مولیٰ کو حق شفع حاصل ہوگا، لان الاخذ بالشفعة يملك بالثمن فينزل منزلة الشراء اور اس واسطے کہ
شفعہ میں لینا تو ثمن کے عوض میں ملکیت حاصل کرنے کا نام ہے، تو یہ بمنزلہ خرید کے قرار دیا گیا ہے، ف اگر کہا جاوے
کہ پھر مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا مولیٰ سے خریدنا بیفائدہ ہے، کیونکہ وہ تو سب مولیٰ کی ملکیت ہے، تو ایسا
ہوا جیسے زید نے خود بیچا اور خود ہی خرید لیا اور یہ باطل ہے، جواب یہ کہ ہاں مگر یہ اس وقت کہ غلام مع اپنی گردن
کے مولیٰ کی ملکیت ہو، اور یہاں تو غلام مذکور اپنے قرضخواہوں کی نذر ہو رہا ہے، تو اس کا خریدنا یا اس سے مولیٰ کا خریدنا
جائز ہے، وهذا لانه مفيد اور یہ جواز اس واسطے ہوا کہ یہ خرید مفید ہے، ف بیفائدہ نہیں ہے لانه
يتصرف للغرماء، کیونکہ غلام مذکور یہ خرید یا فروخت تو اپنے قرضخواہوں کے واسطے کرتا ہے، ف جن کے قرضوں میں
اس کی گردن پھنسی ہوئی ہے، کیونکہ جو کچھ اس خرید و فروخت میں نفع حاصل ہو وہ سب قرضخواہوں کے واسطے ہے، نہ
مولیٰ کے لیے، تو یہ خرید و فروخت مفید ہوئی، بخلاف ما اذا لم یکن علیه دین برخلاف اس کے جب اس غلام
پر قرضہ نہ ہو ف تو البتہ مفید نہیں ہے لانه يبيعه لمولاه کیونکہ اس کا بیع کرنا اپنے مولیٰ کے واسطے ہوگا،
ف کیونکہ جو کچھ نفع ہو وہ مولیٰ کے واسطے ہوگا، اور جو کچھ تصرف کرے گا سب مولیٰ کے واسطے کرے گا ولا شفعة
لمن يبيع له، حالانکہ قاعدہ مذکور ہوا کہ جس کے واسطے بیع واقع ہو اس کو حق شفعہ نہیں حاصل ہوتا ہے ف برخلاف
اس کے اگر وہ کسی دار کو خریدے تو مولیٰ کے واسطے خرید واقع ہوگی، اور جس کے واسطے خرید واقع ہو اس کو شفعہ مل جاتا
ہے تو مولیٰ اس کو شفعہ میں لے سکتا ہے، زیلعی، اور یہ بھی منجملہ صورتوں کے جو قاعدہ کلیہ کے تحت میں ہیں داخل ہے جیسا
کہ مترجم نے اشارہ کیا ہے فتذکر، م،

قال وتسليم الاب والوصي الشفعة على الصغير جائز عند ابي حنيفة وابي يوسف، امام

محمدرحمہ نے لکھا ہے کہ صغیر کے باپ یا باپ کے وصی کا اپنی ولایت سے صغیر پر اس کا شفعہ دے دینا امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے ف صورت یہ کہ مثلاً زید کا پسر خوردسال نابالغ ہے کہ اس کی ماں نے انتقال کیا اور اس نے ماں سے ایک مکان یا زمین میراث پایا اور باپ اس کا متولی ہے، یا باپ مرگیا اور اس نے مکان میراث پایا اور باپ کی تقرری سے باپ کے بعد اس کا وصی اس صغیر کا متولی ہے، پھر اس کے عقار سے ملحق کوئی مکان یا زمین فروخت ہوئی، حتیٰ کہ صغیر کو اس کا شفعہ حاصل ہوا پس صغیر کے باپ یا وصی نے اس کا حق شفعہ مشتری کو دے دیا یعنی نہیں لیا، تو امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے وقال محمدؒ وزفرؒ ھو علی شفعتہ اذا بلغ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ صغیر مذکور اپنے شفعہ پر ہے جب بالغ ہو ف حتیٰ کہ بالغ ہونے کی مجلس میں اگر اس کو شفعہ کی خبر پہنچی تو اسی وقت طلب کرے اور اگر طلب کیا تو پا دے گا، واضح ہو کہ امام محمدرحمہ تو شفعہ لینے میں ایک مہینہ کی تاخیر کرنے سے شفعہ باطل کرتے ہیں کہ اس میں مشتری طول مضر ہے حالانکہ یہاں طفل کے لیے برسوں تک حق شفعہ باقی رکھتے ہیں اور یہ عجیب ہے، فافہم، م،

قالوا وعلیٰ ھذا الخلاف اذا بلغھما شراء دار بجوار دار الصبی فلم یطلبا الشفعۃ اور مشائخ نے فرمایا کہ اسی طرح اگر باپ یا وصی کو صغیر کے مکان کے جوار میں کوئی مکان فروخت ہونے کی خبر پہنچی مگر باپ یا وصی نے اس کا شفعہ طلب نہیں کیا، ف حتیٰ کہ عدم پیروی کی وجہ سے شفعہ نہیں ملا اگرچہ ان دونوں نے صریحاً شفعہ نہیں دیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک جیسے باپ یا وصی کو صریح شفعہ دینے کا اختیار ہے اسی طرح طلب نہ کرنا بھی جائز ہے، حتیٰ کہ شفعہ باطل ہونا صغیر پر جائز ہوگا اور صغیر طلب نہیں کرسکتا اور امام محمدؒ وزفررحمہ کے نزدیک صغیر جب بالغ ہو تو اپنے شفعہ پر ہے چاہے طلب کرے وعلیٰ ھذا الخلاف تسلیم الوکیل بطلب الشفعۃ فی روایۃ کتاب الوکالۃ وھو الصحیح اور اسی طرح جس شخص کو شفعہ طلب کرنے کے واسطے وکیل کیا تھا اگر اس نے شفعہ دے دیا تو اس میں بھی موافق روایۃ کتاب الوکالت کے ایسا ہی اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے ف یعنی مثلاً زید کے عقار کے متصل ایک عقار فروخت ہوا اور اس نے بکر کو وکیل کیا کہ میرے واسطے شفعہ طلب کرے پس وکیل مذکور نے مشتری کو شفعہ دے دیا، تو مبسوط کی کتاب الوکالۃ میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور مؤکل کا شفعہ باطل ہوگیا اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں بلکہ مؤکل اپنے شفعہ پر ہے اور یہی روایت صحیح ہے برخلاف بعض روایات کے کہ جس میں آیا کہ امام ابوحنیفہؒ ومحمدرحمہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابویوسفؒ کے، پس شیخ مصنفؒ نے اشارہ کیا کہ یہ روایت غلط ہے۔ اور صحیح یہ کہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک وکیل کا سپرد کرنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ سبیجابیؒ نے فرمایا کہ کتاب الوکالۃ کی روایت اصح ہے کیونکہ وکیل بشفعہ تو وکیل خصومت ہے اور وکیل خصومت کو مجلس قاضی میں مؤکل پر اقرار کا اختیار ہے لیکن تسلیم شفعہ اس بنا پر ہے کہ جو شخص شفعہ میں دار مشفوعہ لے سکتا ہے وہ شفعہ دینے کی بھی قدرت رکھتا ہے، لمحمد وزفررحمہ انہ حق ثابت للصغیر فلا یملکان ابطالہ امام محمد وزفررحمہ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ تو صغیر کے لیے ایک حق ثابت ہے، پس باپ یا وصی کو اس کے باطل کرنے کی قدرت نہیں ہے، کالدیتہ والقود کہ جیسے صغیر کا دین یعنی قرضہ اور حق قصاص ف کہ اس میں سے کسی کو باطل نہیں کرسکتے، ولانہ شرع لدفع الضرر فکان ابطالہ اضراراً بہ، اور اس دلیل سے کہ یہ دفع ضرر کے

واسطے مشروع ہے تو اس کے باطل کرنے میں صغیر کے حق میں ضرر ہوگا، ف یعنی حق شفعہ تو اس واسطے مشروع ہوا ہے کہ جوار
کا ضرر دُور ہو، پس جب کہ باپ یا وصی نے اس حق کو باطل کیا تو اس سے صغیر کو ضرر پہنچے گا، پس جائز نہیں ہے،
ولہما انہ فی معنی التجارۃ فیملکان ترکہ اور امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ لینا
بمعنی تجارت ہے تو باپ یا وصی کو اس کے ترک کی ولایت حاصل ہے، الا تری ان من اوجب بیعا للصبی
صح ردہ من الاب والوصی، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے طفل کے واسطے بیع کا ایجاب کیا یعنی مثلاً
کہا کہ میں نے یہ چیز اس صغیر کے ہاتھ اس قدر ثمن پر فروخت کی تو باپ یا وصی کی طرف سے اس کو رد کرنا صحیح ہوتا
ہے، ف یعنی ایجاب کے بعد قبول نہ کیا اور کہا کہ ہم نہیں قبول کرتے ہیں تو صحیح ہے، یعنی باپ یا وصی کو یہ اختیار
حاصل ہے، ولانہ دائر بین النفع والضرر اور اس دلیل سے کہ شفعہ لینا نفع و ضرر میں دائر ہے۔
ف یعنی شفعہ میں لینا کبھی نافع ہوتا ہے اور کبھی اس سے ضرر پہنچتا ہے جب کہ ثمن زائد دینا پڑے وقد یکون
النظر فی ترکہ لیبقیٰ الثمن علی ملکہ والولایۃ نظریۃ فیملکانہ اور کبھی صغیر کے حق میں
بہتری یوں نظر آتی ہے کہ شفعہ ترک کیا جاوے تاکہ ثمن اس کی ملکیت میں باقی رہے اور یہ ولایت نظری ہے۔
تو دونوں کو اس کا اختیار ہے ف یعنی باپ یا وصی کو جو ولایت صغیر پر حاصل ہے وہ نظر بہتری ہے، پس
جس صورت میں صغیر کے حق میں بہبودی نظر آوے وہ تصرف جائز ہے، وسکوتہما کابطالہما لکونہ
دلیل الاعراض اور باپ یا وصی کا طلب شفعہ سے سکوت کرنا بمنزلہ شفعہ ترک کرنے سے ہے، اس واسطے
کہ یہ سکوت دلیل اعراض ہے، ف، یعنی گویا شفعہ سے منہ موڑا پس باطل ہو جائے گا، وہذا اذا
بیعت بقیمتہا اور یہ سب اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ دار مشفوعہ اپنی قیمت کے برابر داموں پر فروخت
ہوا ہو، ف کہ اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر باپ یا وصی کو مصلحت معلوم ہو کہ
شفعہ نہ لیا جاوے ملکہ ثمن محفوظ رکھا جاوے تو جائز ہے اور امام محمدؒ و زفرؒ صغیر کے واسطے بلوغ تک حق شفعہ باقی
رہے گا، فان بیعت باکثر من قیمتہا بما لا یتغابن الناس فیہ اور اگر ایسا ہو کہ دار مشفوعہ اپنی
قیمت سے اس قدر زیادہ داموں کو فروخت ہوا کہ اندازہ کرنے والے اپنے اندازہ میں اس قدر خسارہ نہیں اُٹھاتے ہیں
قیل جاز التسلیم بالاجماع لانہ تمحض نظرا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس صورت میں بالاجماع
شفعہ دیدینا جائز ہے، کیونکہ اس میں صغیر کے حق میں محض بہتری ہے ف لینے میں بھلائی کا کچھ شبہ بھی نہیں ہے۔
وقیل لا یصح بالاتفاق اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالاتفاق شفعہ دے دینا صحیح نہیں ہے اور یہی قول
اصح ہے ک، لانہ لا یملک الاخذ، اس واسطے کہ باپ یا وصی کو شفعہ میں لینے کا اختیار نہیں ہے، فلا
یملک التسلیم کالاجنبی، تو وہ سپرد کرنے کا مالک بھی نہیں ہے جیسے اجنبی کا حکم ہے ف حتیٰ کہ اگر اجنبی
حق شفعہ کو صغیر کی طرف سے خود سپرد کرے تو مہمل ہے اس واسطے کہ اجنبی کو اس کی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ
تھا تو سپرد کرنا بھی مہمل ہے وان بیعت باقل من قیمتہا بمحاباۃ کثیرۃ اور اگر دار مشفوعہ اپنی قیمت
سے کم دام پر فروخت ہوا ہو جس میں بہت محابات ہے، ف یعنی ثمن میں سے بہت فروگذاشت کی گئی ہے
فعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح التسلیم منہا، تو امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں
باپ یا وصی کی طرف سے شفعہ سپرد کرنا صحیح نہیں ہے، ولا روایۃ عن ابی یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ سے

اس صورت میں روایت نہیں ہے۔ ف۔ اور امام محمد وزفرؒ کے نزدیک بدرجہ اولیٰ باپ یا وصی کو شفعہ دینے کا اختیار نہیں ہوگا، اور واضح ہو کہ اگر بائع مریض نے اس طرح محابات سے فروخت کیا ہو، حتیٰ کہ مشتری کے ذمہ یہ دغدغہ ہو کہ شاید حکم دیا جاوے کہ قیمت پوری کرے یا چھوڑ دے تو اس صورت میں مثل اول کے حکم ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم، م،

کتاب القسمۃ

یہ کتاب بٹوارہ کے بیان میں ہے

قال القسمۃ فی الاعیان المشترکۃ مشروعۃ، شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ اعیان مشترکہ میں بٹوارہ مشروع ہے لان النبی علیہ السلام باشرھا فی المغانم والمواریث کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم جہاد میں اور مسلمانوں کے میراثوں میں خود بٹوارہ فرمایا۔ ف۔ چنانچہ تقسیم غنائم حنین بروایت بخاری رحؒ و دیگر احادیث کثیرہ ہیں اور مواریث میں سے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ بعد فتویٰ ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کی بروایت بخاری اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ لبقیۃ ثالثش زوجہ سعد بن الربیع بروایت ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ وغیرہم وحدیث ترکہ ابنۃ حمزہ بروایت نسائی رحؒ اور فی الجملہ تفصیل یہ ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب غنائم حنین کو تقسیم فرمایا الخ البخاری، وقدمر فی کتاب السیر، اور ابوموسیٰ اشعری رضؒ سے پوچھا گیا کہ ایک میت نے اپنی دختر چھوڑی اور بہن اور پسری دختر، پس فرمایا کہ نصف دختر کو اور نصف بہن کو دیا جاوے اور تم لوگ ابن مسعودؓ کے پاس جاؤ پس ہم نے ابن مسعودؓ کے پاس جا کر ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ نقل کیا تو فرمایا کہ اگر میں ایسا فتویٰ دوں تو گمراہ ہو جاؤں اور ٹھیک راہ پر نہ ہوں گا ولیکن میں اس بارہ میں وہ فیصلہ دوں گا جو اس بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا، کہ دختر کے واسطے نصف اور پسری دختر کے واسطے ایک چھٹا حصہ، تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے اور باقی بہن کے واسطے ہے، پھر ہم نے ابوموسیٰ کے پاس آکر حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ نقل کیا تو ابوموسیٰ رضؒ نے فرمایا کہ جب تک تم میں یہ عالم متبحر موجود ہے تب تک مجھ سے فتویٰ مت پوچھا کرو، رواہ البخاری وجابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ سعد بن الربیع کی زوجہ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! سعد بن الربیع نے وفات پائی اور دو لڑکیاں اور بھائی چھوڑا، پس بھائی نے کل مال پر قبضہ کر لیا حالانکہ دختران سعد کے واسطے مال ضرور ہے کہ وہ بغیر مال کے نکاح نہیں کی جاویں گی، پھر نازل ہوئی آیت مواریث، تو آپؐ نے سعد کے بھائی کو بلا کر فرمایا کہ سعدؓ کی دختروں کو دو تہائی دیدے اور اس کی زوجہ کو آٹھواں حصہ دے دے اور باقی تیرے واسطے ہے رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ والحاکم، اور اس بارہ میں احادیث بہت ہیں، وجری التوارث بھا من غیر نکیر اور یہ عمل لدآمد طبقہ بطبقہ بدون انکار کے چلا آتا ہے، ف۔ پس قسمت و بٹوارہ جائز ہے، ثم ھی لا تعری عن معنی المبادلۃ، پھر واضح ہو کہ بٹوارہ تو مبادلہ کے معنی سے خالی نہیں ہوتا ہے لان ما یجتمع لاحدھما بعضہ کان لہ وبعضہ کان لصاحبہ اس واسطے کہ جو کچھ ایک کے حصہ میں جمع ہوا وہ بعض تو اسی کا حق تھا اور بعض دوسرے شریک کا حق تھا، ف۔ اور اسی طرح شریک کے حصہ میں کچھ شریک کا

حق ہے اور کچھ اس کا حق ہے۔ فهو ياخذه عوضا عما بقي من حقه في نصيب صاحبه۔ پس یہ حق شریک کو بعوض اپنے اس حق کے لے لیتا
ہے جو شریک کے حصہ میں اس کا حق رہ گیا ہے۔ فكان مبادلة وافرازا۔ تو بٹوارہ یعنی مبادلہ وجدا کرنا ہوا۔ والافراز هو الظاهر في
المكيلات والموزونات لعدم التفاوت۔ اور کیلات و موزونات کے بٹوارہ میں افراز کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان میں باہم تفاوت نہیں
ہوتا ہے۔ ف۔ اور مبادلہ کے معنی ظاہر نہیں ہیں حتی كان لاحدهما ان ياخذ نصيبه حال غيبة صاحبه حتی کہ کیلات و موزونات کے
بٹوارہ میں ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے شریک کی غیبت میں اپنے حصہ پر قبضہ کرے۔ ف۔ کیونکہ مبادلہ نہیں جو دوسرے کی
حاضری ضرور ہو۔ ولو اشترياه فاقتسماه يبيع احدهما نصيبه مرابحة بنصف الثمن۔ اور اگر دونوں نے کیلی یا موزونی کو خرید
کر باہم بٹوارہ کیا تو ہر ایک اپنے حصہ کو مرابحہ سے نصف ثمن پر فروخت کرے۔ ف۔ یعنی جسقدر ثمن میں دونوں نے خریدی بعد برابر بٹوارہ کے ہر ایک کے پاس نصف چیز بعوض
نصف ثمن کے رہی، پس نصف ثمن پر مرابحہ سے فروخت کر سکتا ہے اور اگر اس بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ہوتے
تو نصف میں مبادلہ ہو چکا اب نصف ثمن پر مرابحہ نہیں ہو سکتا اور چونکہ مرابحہ مذکور جائز ہے تو معلوم ہوگیا کہ اس میں
مبادلہ نہیں ہے، بلکہ صرف جدا کرنے کے معنی ہیں، بالجملہ کیلات و موزونات میں جو بٹوارہ ہوتا ہے وہ بمعنی مبادلہ
معتبرہ نہیں ہوتا بلکہ اس میں جدا کرنے کے معنی غالب ہوتے ہیں، ومعنى المبادلة هو الظاهر في الحيوانات
والعروض للتفاوت اور حیوانات و اسباب کے بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان کے احاد میں
تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ پس حیوانات وعروض میں کیلات و موزونات سے فرق ہوتا ہے اور فرق یہی
کہ مثلاً گیہوں کے درمیان تفاوت نہیں، تو ڈھیری مثلاً چھ صاع ہو اور دو حصہ تین تین صاع کے علیحدہ کردیے
گئے، تو ان میں کچھ تفاوت نہیں ہے اور بٹوارہ سے صرف جدا ہوگئے، اور اگر چھ بکریاں ہوں تو ان میں تفاوت
کی وجہ سے ہر چند برابری کا قصد کیا گیا مگر فرق کا احتمال ہے، تو گویا ہر ایک نے دوسرے سے اپنے اپنے
حق کا مبادلہ کر لیا، حتى لا يكون لاحدهما اخذ نصيبه عند غيبة الآخر، حتی کہ ایک کو
دوسرے کی غیبت میں اپنا حصہ لے لینے کا اختیار نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ مبادلہ میں دوسرے کی حاضری ضروری
ہے، ولو اشترياه فاقتسماه لا يبيع احدهما نصيبه مرابحة بعد القسمة اور اگر دونوں
نے حیوانات وعروض کو خرید کر باہم بٹوارہ کر لیا تو کوئی اپنا حصہ مرابحہ پر بعد بٹوارہ کے نہیں فروخت کر سکتا۔
ف۔ کیونکہ بعد بٹوارہ کے باہمی مبادلہ جدید ہوگیا تو اول مبادلہ کے نصف ثمن پر مرابحہ نہیں کر سکتا، بالجملہ حیوانات
وعروض میں بٹوارہ بمعنی مبادلہ ہے اگرچہ بمعنی افراز بھی متحقق ہیں، الا انها اذا كانت من جنس واحد
اجبر القاضي على القسمة عند طلب احد الشركاء لان فيه معنى الافراز لتقارب المقاصد
والمبادلة مما يجري فيه الجبر كما في قضاء الدين، لیکن اتنی بات ہے کہ جب حیوانات وعروض
ایک ہی جنس سے ہوں (مثلاً بکریاں ہوں یا گائیں ہوں) تو قاضی بٹوارہ پر جبر کرے گا، جب کہ شریکوں میں سے کسی
نے بٹوارہ کی درخواست کی ہو، کیونکہ اس میں جدا کرنے کے معنی غالب ہیں، اس وجہ سے کہ مقاصد باہم قریب قریب
ہیں، اور مبادلہ ایسی چیز ہے کہ اس میں جبر جاری ہوتا ہے جیسے ادائے قرض میں ہے۔ ف۔ کیونکہ قرض ہمارے
نزدیک بمثل ادا ہوتا ہے اور توضیح یہ ہے کہ قرض میں اصل یہ کہ مقرض نے جو مال قرض دیا وہی بعینہ ادا کرنا چاہیے۔
لیکن اگر وہی بعینہ ادا کرے تو قرض لینے کا کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ تصرف نہیں کر سکتا لہذا بضرورت یہ جائز
ہے کہ اس میں تصرف کرے اور اس کے مثل ادا کرے تو جب قرضدار نے اس کے مثل دیا تو باہمی مبادلہ ہوگیا، پس

معلوم ہوا کہ قرضہ ادا کرنے میں مبادلہ کے معنی ہیں، اور جب قرضہ ادا کرنے پر قاضی جبر کرتا ہے تو مبادلہ پر جبر کرتا ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ مبادلہ میں جبر کرنا جائز ہے تو حیوانات وعروض کے بٹوارہ پر جبر کرنا بھی جائز ہے جبکہ کوئی شریک درخواست کرے اور باقی شرکاء یا بعض انکار کریں، وھذا لان احدھم بطلب القسمۃ یسأل القاضی ان یخصہ بالانتفاع بنصیبہ ویمنع الغیر عن الانتفاع بملکہ فیجب علی القاضی اجابتہ اور یہ جبر اس واسطے جائز ہے کہ ایک شریک اپنی درخواست بٹوارہ میں قاضی سے سائل ہوا ہے کہ اس کے حصہ کے ساتھ انتفاع میں اس کو مخصوص فرما دے اور دوسروں کو اس کے ملکیت میں نفع اٹھانے سے روکے تو قاضی کو اس کی یہ درخواست منظور کرنا واجب ہے، وان کانت اجناسا مختلفۃ لا یجبر القاضی علی قسمتھا لتعذر المعادلۃ باعتبار فحش التفاوت فی المقاصد اور اگر یہ چیزیں اجناس مختلفہ ہوں تو قاضی ان کے بٹوارہ کرنے میں جبر نہیں فرمادے گا کیونکہ باہمی برابری متعذر ہے بلحاظ اس کے کہ ان کے مقاصد میں تفاوت فاحش ہے ف مثلاً بکری سے جو مقصود ہے وہ گائے سے نہیں اور برعکس نہیں اور اونٹ سے ان دونوں سے علیحدہ مقاصد ہیں تو ہر ایک کے حصہ میں برابری کرنا محال ہے اس واسطے کہ ہر ایک کے حصہ میں سن و سال ومقاصد کی راہ سے برابر آنا محال ہے، ولو تراضوا علیھا جاز لان الحق لھم اور اگر سب شرکاء اس بٹوارہ پر باہم رضامند ہو گئے، تو جائز ہے اس واسطے کہ حق تو انہیں میں دائر ہے۔ ف پس جو حصص لگائے گئے، پھر ہر ایک کے نام جو حصہ پڑا اس پر باہم ایک دوسرے کے واسطے راضی ہو گئے، تو ہر ایک دوسرے کے واسطے باہم مبادلہ پر رضامند ہو گیا، اگرچہ ان حصوں میں تفاوت فاحش موجود ہو، حاصل یہ کہ مختلف اجناس میں بٹوارہ بمعنی مبادلہ ہے اور اس میں باہمی رضامندی نص سے شرط ہے، تو قاضی کی طرف سے جبر نہیں ہو سکتا، قال وینبغی للقاضی ان ینصب قاسما یرزقہ من بیت المال لیقسم بین الناس بغیر اجر اور قاضی کو چاہیے کہ ایک قاسم مقرر کرے جس کا رزق بیت المال سے ہو تاکہ وہ لوگوں میں بغیر اجرت کے بٹوارہ کرے۔

ف یعنی قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر ہو اور وہ بٹوارہ والوں سے اجرت نہ لے اور یہ تقرری قاضی کے اختیار میں رکھی، لان القسمۃ من جنس عمل القضاء من حیث انہ یتم بہ قطع المنازعۃ اس واسطے کہ بٹوارہ تو کار قضاء کی جنس سے ہے اس راہ سے کہ بٹوارہ سے جھگڑا قطع ہونا پورا ہوتا ہے ف مثلاً حصص کا فیصلہ قاضی نے اپنے یہاں سے کر دیا، مگر جب بٹوارہ سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ ہو جاوے تو پورا فیصلہ ہو کر جھگڑا بالکل قطع ہو جاوے۔ پس قاضی ایک قاسم مقرر کرے اور مثل اپنے رزق کے اس کا رزق بھی بیت المال سے دلا دے کیونکہ قاسم کا کام تتمہ فعل قاضی ہے، فاشبہ رزق القاضی، تو قاضی کے رزق سے مشابہ ہوا ف پس جیسے قاضی کو بیت المال سے ملتا ہے اسی طرح قاسم کو ملے گا، لان منفعۃ نصب القاسم تعم العامۃ فتکون کفایتہ فی مالھم غرما بالغنم اس واسطے کہ قاسم مقرر کرنے کی منفعت تو عام لوگوں کو شامل ہے (جن کا بیت المال حق ہے) تو اس کی کفایت رزق بھی عام لوگوں کے مال سے ہوگی تاکہ بمقابلہ منفعت کے ضمان اٹھانا پڑے، ف یعنی جیسے ان کو قاسم سے نفع پہنچے گا اسی طرح وہی اس کے رزق کا بار بھی اپنے مال سے اٹھادیں۔ اور وہ بیت المال ہے اور انتظام صرف حاکم کی طرف سے ہوگا، قال فان لم یفعل نصب قاسما یقسم بالاجر معناہ باجر علی المتقاسمین، پھر اگر قاضی نے ایسا نہ کیا کہ بیت المال سے تنخواہ پر مقرر کرے تو ایسا قاسم مقرر

کرے جو اجرت پر بٹوارہ کرے، اس کے معنی یہ کہ جو لوگ بٹوارہ کراتے ہیں ان پر اس کی اجرت ہو لان النفع لهم على الخصوص ويقدر اجر مثله كيلا يتحكم بالزيادة ، اس واسطے کہ مخصوص نفع انہی لوگوں کے لیے ہے اور قاضی اس کے واسطے اجر المثل مقدر کر دے تاکہ وہ زیادتی کے واسطے تحکم نہ کرے ف یعنی قاضی کو چاہیے کہ جس قاسم کو اجرت پر مقرر کرے یعنی اس کی کوئی تنخواہ نہیں ہے، بلکہ جن لوگوں کا بٹوارہ کرے ان سے اجرت لیا کرے تو یہ جائز ہے، لیکن اجرت جو ایسے کام کی ہوا کرتی ہے وہ خود ایک اندازہ پر مقرر کر دے، مثلاً دس روپیہ، تاکہ قاسم بطور تحکم کے زیادہ نہ لیا کرے کیونکہ وہ بھی ایک طرح کا حاکم ہے تو حکومت کے زور سے وہ جیسا موقع دیکھے گا کم و زیادہ لیا کرے گا، والافضل ان يرزقه من بيت المال لانه ارفق بالناس وابعد عن التهمة اور افضل یہ ہے کہ قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر کرے کیونکہ اس میں لوگوں پر زیادہ آسانی ہے اور یہ تہمت سے بھی الگ ہے ف اور اس زمانہ میں تو قاضی بھی بدنیت ہوتے ہیں، پس سلطان ہر ایک کے واسطے تنخواہ کرے اور قطعی اس کے اسباب پیدا کرے کہ جس سے حاکم لوگ عوام سے کچھ رشوت نہ پاویں، اور زمانہ سابق میں لوگ متدین ہوتے تھے، خصوصاً قاضی ایک مرد متقی پرہیزگار حاکم شرع ہوتا تھا، جو بخوف جہنم و عذاب آخرت کے رشوت وغیرہ امور کی طرف کچھ خیال بھی نہ لاتا تھا، بلکہ شرع حق کے موافق جو امور فیصل کرتا تھا، ان میں باوجود تمام کوشش کے خوفناک ہوتا تھا، کہ کہیں اس سے خطا سرزد نہ ہوئی ہو اور ایسے سلاطین و قاضیوں کے عدل سے سلطنت نورانی لباس میں تھی اور ان کا عدل یکروزہ عابدوں کے سال بھر کی عبادت پر فائق تھا، اور خود سلاطین اپنے اعتقادات و صوم و صلاۃ وغیرہ میں پرہیزگار عادل ہوتے تھے، پس ان کی طرف سے قاضی بھی متقی عالم متدین ہوتے تھے، پس وہ قاسم کو بھی متقی مقرر کرتے تھے، چنانچہ فرمایا ويجب ان يكون عدلا مامونا عالما بالقسمة اور واجب ہے کہ قاسم ایک شخص عادل ہو یعنی ثقہ پرہیزگار ہو اور امانت دار ہو اور بٹوارہ کے مسائل سے آگاہ ہو ف واضح ہو کہ اصول الفقہ والحدیث میں عدل و ثقہ کی تعریف بیان کی گئی ہے اور یہاں یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ متقی پرہیزگار ہو اور ایسا شخص خود مامون یعنی امانت دار ہوتا ہے۔ تو پھر مامون کہنے میں اشارہ ہوا کہ یہ صفت جہاں تک ممکن ہے اعلیٰ درجہ پر ہو، کیونکہ بٹوارہ والا بسا اوقات کسی شریک کی طرف میلان کرتا ہے اگرچہ کچھ رشوت نہ لے اور ساتھ ہی وہ بٹوارہ کے مسائل سے آگاہ ہو کیونکہ اس کو خود یہ کام کرنا حلال نہیں ہے، جب تک کہ اس کے مسائل سے واقف نہ ہو، کیونکہ جیسے نماز و روزہ وغیرہ کے مسائل جاننا فرض ہے اسی طرح معاملات دنیا میں جو شخص جس کام میں ہے اس پر اس کے مسائل شرعی جاننا فرض ہے لہٰذا قاسم کو باوجود عادل امین ہونے کے مسائل بٹوارہ جاننا فرض ہے، لانه جنس عمل القضاء ولانه لا بد من القدرة وهي بالعلم ومن الاعتماد على قوله وهو بالامانة اس واسطے کہ بٹوارہ بھی منجملہ کار قضاء سے ہے (تو قاضی کی صفت چاہیے) اور اس واسطے کہ قاسم کو اس کام کی قدرت ضرور ہے اور یہ بذریعہ علم کے ہے اور اس کے قول پر اعتماد ضرور ہے اور یہ بذریعہ امین ہونے کے ہے۔ ف تو علم کے ذریعہ سے وہ شرعاً اس کام کے لائق ہوگا، اور امانت کی وجہ سے قاضی اس کے بیان پر اعتماد کرے گا، ولا يجبر القاضي الناس على قاسم واحد اور قاضی لوگوں کو ایک قاسم پر مجبور نہیں کرے گا معناه لا يجبرهم على ان يستاجروه اس کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو قاضی اس امر پر مجبور نہیں کرے گا کہ بٹوارہ کے واسطے اسی شخص کو مقرر کریں ف کیونکہ اگر قاسم از جانب

بیت المال مقرر ہو تو بھی شرکاء کو اپنے طور پر بٹوارہ کا اختیار ہے، جب کہ وہ لوگ اس قاسم سے انکار کریں پس مجبور نہیں کر سکتا، لانہ لاجبر علی العقود اس واسطے کہ کوئی عقد معاملہ کرنے میں جبر نہیں ہوتا ہے ف مثلاً خواہ مخواہ اس مشتری یا بائع کے ساتھ بیع کرے یا اسی قاسم سے بٹوارہ کرے ولانہ لو تعین لتحکم بالزیادۃ علی اجر مثلہ اور اس واسطے کہ اگر ایک ہی بٹوارہ کرنے والا متعین ہوگا تو وہ اجر المثل سے زیادہ لینے پر تحکم کرے گا، ف کیونکہ اس کے سوائے قاسم نہیں ہے، تو وہ خوب جانتا ہے کہ حاجتمند اس کی خواہش کے موافق اجرت دے گا، لہٰذا بٹوارہ کرنے والے چند آدمیوں کو مقرر کردے اور جب ان کے واسطے ایک اجرت مقرر ہے تو اگر ایک نے تحکم کیا تو دوسرا راضی ہو جائے گا، ولو اصطلحوا فاقتسموا جاز الا اذا کان فیہم صغیر فیحتاج الی امر القاضی، اور شرکاء نے اگر باہم اتفاق کر کے بٹوارہ کر لیا یعنی حصص پر ہر ایک نے راضی نامہ دیا تو جائز ہے لیکن اگر شرکاء میں کوئی نابالغ ہو تو حکم قاضی کی ضرورت ہوگی، لانہ لا ولایۃ لہم علیہ اس واسطے کہ شرکاء کو صغیر پر ولایت نہیں حاصل ہے ف اور قاضی کی ولایت عام ہے، ولا یترک القسام یشترکون اور قاسموں کو چھوڑا نہ جاوے کہ باہم شرکت کریں ف یعنی جب کسی کو بٹوارہ کی ضرورت ہو تو خواہ سب قاسمین جاویں یا ان کی طرف سے دو ایک جاویں اور اجرت ان سب میں مشترک ہو پس ان لوگوں کو شرکت سے روک دے، کیلا تصیر الاجرۃ غالیۃ بتواکلہم تاکہ ان کے تواکل سے اجرت گراں نہ ہو جاوے، ف تواکل یہ ہے کہ ایک دوسرے پر بھروسہ کرے یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے کم اجرت قبول کرنے کا خوف نہیں ہے تو منہ مانگی اجرت پر اصرار کریں گے، وعند عدم الشرکۃ یتبادر کل منہم الیہ خیفۃ الفوت فیرخص الاجر اور شرکت نہ ہونے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک اس بٹوارہ کی طرف مبادرت کرے گا اس خوف سے کہ مبادا اس کو یہ کام نہ ملے تو اجرت ارزاں ہوگی، قال واجرۃ القسمۃ علی عدد الرؤس عند ابی حنیفۃ رح اور بٹوارہ کی اجرت رؤس کے شمار پر ہوگی، ف اور ملکیت کے حساب سے نہیں ہوگی، وقال ابویوسف ومحمدؒ علی قدر الانصباء اور ابویوسفؒ ومحمدؒ نے کہا کہ بقدر حصص ہوگی ف مثلاً ایک دار میں ایک کا نصف اور دوم کا تہائی اور سوم کا چھٹا حصہ ہے اور انہوں نے بارہ روپے پر ایک بٹوارہ کرنے والا لیا تو ابوحنیفہ رح و مالک رح کے نزدیک ہر ایک پر چار چار روپیہ ہے یعنی تین شریک ہیں تو ہر ایک پر شمار شرکاء کے حساب سے چار روپیہ پڑے اور ابویوسفؒ ومحمدؒ وشافعی واحمد کے نزدیک ہر ایک پر بقدر اس کے حصہ ملکیت کے واجب ہے، پس اول پر چھ روپیہ اور دوم پر چار روپیہ اور سوم پر دو روپیہ ہے، لانہ مؤنۃ الملک فیتقدر بقدرہ اس واسطے دلیل صاحبین ۱۲م
اجرت تو ملکیت کا بار خرچ ہے، تو ملکیت کے اندازہ پر مقدر ہوگی، ف جس قدر ملکیت اسی حساب سے اجرت ہے کاجرۃ الکیال والوزان چنانچہ اس کی مثال ونظائر میں سے جیسے پیمانہ سے ناپنے والے کی اجرت اور جیسے وزن کرنے والے کی اجرت ہے، ف پس اگر کوئی چیز مکیل یا موزون میں سے شرکاء کے درمیان مشترک ہو اور انہوں نے کیل یا وزن کرنے والے کو بٹوارہ کے واسطے لیا تو ہر ایک شریک پر بقدر اس کے حصہ کے اجرت لازم ہوگی، اور اس میں امام ابوحنیفہ رح کا بھی اتفاق ہے، چنانچہ عینی رح نے مختصر الاسرار سے نقل کیا، پس حاصل یہ ہوا کہ جیسے مکیل و موزون میں کیل و وزن کرنے والے کی اجرت بالاتفاق بقدر حصہ رسد ہوتی ہے اس طرح سوائے مکیل و موزون میں بھی ہوگی، وحفر البیر المشترکۃ، اور جیسے مشترک کنواں کھودنے میں اجرت بحساب حصہ ہے ف اور جیسے مشترک

نہر خاص اگارنے میں حصہ رسد ہے، ونفقة المملوك المشترك اور جیسے مملوک مشترک کے نفقہ دینے میں ف ہر شریک پر بحساب ملکیت کے نفقہ ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں، اسی وجہ سے کہ یہ خرچہ بجہت ملکیت ہے تو اس کے حساب سے ہوتا ہے، اسی طرح بٹوارہ میں ہے، یہ صاحبین کی دلیل ہوئی، ولابی حنیفة رح ان الاجر مقابل بالتمییز، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجرت بمقابلہ تمیز کے ہے ف یعنی قاسم نے جو بٹوارہ میں ہر ایک کے حصہ کو جدا کرنے کا کام کیا کہ ہر ایک کا حصہ دوسروں کے حصص سے متمیز و ممتاز ہو گیا، تو اس کے مقابلہ میں اجرت لازم آئی، وانه لا یتفاوت اور اس کام میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا ہے ف جیسے کثیر والے کا حصہ جدا کیا اسی طرح قلیل والے کا حصہ الگ کیا، وربما یصعب الحساب بالنظر الی القلیل، اور کبھی بنظر قلیل حصہ کے حساب میں سختی پڑتی ہے، ف یعنی قلیل کو جدا کرنے میں مشقت اٹھانی پڑتی ہے جو کثیر میں نہیں ہوتی، وقد ینعکس الامر اور کبھی اس کے برعکس ہو جاتا ہے ف کہ قلیل حصہ آسانی سے جدا ہو جاتا ہے اور کثیر میں محنت لاحق ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ تو عقار کی وضع و موقع کے لحاظ سے پیش آیا کرتا ہے، فتعذر اعتباره، تو اس سختی و آسانی کو اعتبار کرنا متعذر ہے، ف کہ یہ کسی قاعدہ کلیہ میں منحصر نہیں ہے اور قلیل و کثیر دونوں میں ہوتی ہے تو اجرت میں اس کا اعتبار کرنا متعذر ہے، فیتعلق الحکم باصل التمییز تو حکم کا تعلق اصل تمیز کے ساتھ ہوا ف یعنی اصل کام بٹوارہ میں یہی کہ حصص کو متغیر کرے تو اسی متمیز کرنے پر اجرت کا مدار ہوا اور معلوم ہو چکا کہ یہ قلیل حصہ دار و کثیر حصہ دار میں برابر ہے تو ہر ایک کے ذمہ اجرت بھی برابر ہے بخلاف حفر البیر لان الاجر مقابل بنقل التراب وهو یتفاوت برخلاف کنواں کھودنے کے کیونکہ اس میں اجرت بمقابلہ مٹی نکالنے کے ہے اور یہ متفاوت ہے ف چنانچہ اگر بیس گز پر پانی نکلا تو کل اجرت بمقابلہ ۲۰ گز کے مٹی نکالنے کے ہے اور اس میں ۱۵ گز ایک شخص کے واسطے اور پانچ گز دوسرے کے واسطے ہے تو ہر ایک کے حصہ میں یکساں محنت نہیں بلکہ متفاوت ہے تو اجرت بھی ہر ایک کے ذمہ اسی تفاوت سے ہوگی، اور اسی پر مملوک کی زندگی بحال رکھنے کا نفقہ خیال کرو۔

والکیل والوزن ان کان للقسمة قیل هو علی الخلاف اور رہا مسئلہ کیل و وزن، پس اگر یہ کام بغرض بٹوارہ کے ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ یہ بھی اختلافی ہے ف حتی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرکاء میں سے ہر ایک پر مساوی اجرت لازم ہوگی تو اس مسئلہ پر حجت قیاس نہیں ہو سکتی ہے، یہ تو اس وقت کہ کیل و وزن بغرض بٹوارہ ہو وان لم یکن للقسمة اور اگر یہ کیل و وزن بغرض بٹوارہ نہ ہو، ف بلکہ کل مقدار معلوم کرنا منظور ہو مثلاً دو شخصوں نے گیہوں کی ایک ڈھیری خریدی اور ایک نے دو تہائی اور دوسرے نے ایک تہائی خریدی ہے پھر دونوں شریکوں نے ایک کیال کو لیا کہ وہ پیمانہ کر دے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ کس قدر ہے فالاجر مقابل بعمل الکیل والوزن، تو اجرت بمقابلہ کار کیل و وزن ہے ف یعنی اس کام کے مقابلہ میں اجرت ہے وهو یتفاوت حالانکہ یہ کام متفاوت ہوتا ہے ف تو جس کے واسطے دو تہائی ہے اس کے حصہ کے پیمانہ یا وزن کرنے میں دیر و مشقت بہ نسبت ایک تہائی والے کے دوچند ہوگی تو اجرت بھی اسی حساب سے ہوگی وهو العذر لو اطلق ولا یفصل اور یہی عذر ہے اگر مطلق چھوڑا گیا اور تفصیل نہیں کی گئی ف یعنی اگر کسی کیال یا وزان کو کیل یا وزن کے واسطے مقرر کیا بدوں اس تفصیل کے کہ مراد بٹوارہ ہے یا مقدار بلکہ مطلق مقرر کیا تو یہاں بقدر

حصّہ کے اجرت واجب ہونے میں یہی عذر اور فرق ہے کہ چونکہ تفصیل مذکور نہیں اور ظاہر زیادہ مقدار کی کیل میں مشقت زیادہ ہے تو زیادہ حصّہ والے پر اسی حساب سے اجرت ہوگی، اور واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک اس مقام پر ایک وجہ معقول دیگر ہے اور وہ یہ کہ مکیل وموزون سے دوسری چیزوں میں فرق یہ ہے کہ مکیل وموزون میں تفاوت نہ ہونے کی وجہ سے بٹوارہ والے کو برابر کرنے میں وقت ومحنت نہیں ہے پس بٹوارہ کا کام ان میں صرف جدا کرنا معتبر ہے اور سوائے ان کے جو چیزیں ہیں ان میں برابر کرنا مشکل کام ہے، تو بٹوارہ کا کام ان میں بھی تعادل برابری ہے پس خواہ اس میں سے چھوٹا حصّہ نکالے یا بڑا حصّہ نکالے سب میں یہ کام یکساں ہے کیونکہ مثلاً دو تہائی کے ساتھ ایک تہائی لگانا اضافی ہے یعنی ایک تہائی اس وقت درست ہو کہ دو تہائی درست ہو، اور برعکس کہ دو تہائی جب ٹھیک پڑے کہ اس کے ساتھ میں تہائی درست پڑے تو ہر ایک میں محنت مساوی ہے پس تفاوت معتبر نہیں ہے اور مکیل وموزون میں بوجہ عدم تفاوت کے صرف ناپنا کام ہے اور وہ قلیل وکثیر میں صریح متفاوت ہے تو اس میں اجرت بھی متفاوت ہے، اس وجہ سے اناج کی ناپ تول میں اجرت خفیف دی جاتی ہے اور زمین وغیرہ کے قاسم کو اجرت زیادہ دی جاتی ہے، فاحفظہ فانہ عزیز جدا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم م،

وعنہ انہ علی الطالب دون الممتنع اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی وارد ہے کہ بٹوارہ کی کل اجرت فقط اس شخص شریک پر ہوگی جو بٹوارہ چاہتا ہے نہ اس شریک پر جو منکر ہے لنفعہ ومضرۃ المتنع اس واسطے کہ بٹوارہ کی منفعت صرف اسی شریک کو ہے جو بٹوارہ چاہتا ہے اور جو منکر ہے اس کو مضرت ہے ف حالانکہ تاوان بقدر منفعت ہوا کرتا ہے، تو اجرت فقط خواستگار پر ہوئی اور مخفی نہیں کہ یہ صرف ایسی صورت میں جاری ہوگی جب بعض درخواست کریں اور بعض انکار کریں اور اگر سب نے بٹوارہ چاہا تو لامحالہ استفسار ہوگا کہ اجرت سب پر مساوی ہے یا بقدر ہر ایک کے حصّہ کے ہے، پس ظاہر جواب بقول امام ابوحنیفہؒ یہ ہے کہ مکیل و موزون میں حصہ رسد ہوگی اور سوائے اس کے عقار وغیرہ میں ہر حصہ دار پر مساوی ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے بٹوارہ میں حصّہ رسد ہے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم م،

قال واذا حضر الشرکاء عند القاضی وفی ایدیھم دار او ضیعۃ اگر قاضی کے پاس شرکاء حاضر ہوتے جن کے قبضہ میں کوئی مکان یا کھیت ہے وادعوا انھم ورثوھا عن فلان اور ان لوگوں نے دعویٰ کیا کہ ہم نے اس عقار کو میراث میں فلاں میت سے پایا ہے، ف باپ وغیرہ کسی کو بیان کیا اور بٹوارہ کی درخواست کی لم یقسمھا القاضی عند ابی حنیفۃ حتی یقیموا البینۃ علی موتہ وعدد ورثتہ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی ان لوگوں میں نہیں تقسیم کرے گا یہاں تک کہ یہ لوگ اپنے مورث کی موت پر اور اس کے وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم کریں، ف کہ فلاں شخص نے وفات پائی اور اس کے وارث فلاں وفلاں وفلاں ہیں ہم ان کے سوائے اس کا وارث نہیں جانتے ہیں اور وہ یہ ہیں، پس اگر ایسے گواہ قائم ہوں تو ان میں تقسیم کرے گا اور یہ حکمی تقسیم ہوگی اور قبل اس کے نہیں تقسیم کرے گا، وقال صاحباہ یقسمھا باعترافھم ویذکر فی کتاب القسمۃ انہ قسمھا بقولھم اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ قاضی اس عقار کو ان لوگوں کے اقرار پر تقسیم کر دے اور بٹوارہ کی تحریر میں یوں لکھ دے کہ میں نے اس کو ان لوگوں کے کہنے پر تقسیم کیا ہے ف یعنی بحکم قضا نہیں ہے، حتیٰ کہ مدعی ومستحق اپنے اپنے دعاوی پر رہے گا،

اور اگر ان کا بیان غلط ہو تو تقسیم باطل ہوگی اور یہ اختلاف عقار میں ہے، وان کان المال المشترك ما سوی العقار وادعوا انه میراث قسمه فی قولهم جمیعا، اور اگر مال مشترک سوائے عقار کے یعنی سوائے غیر منقولہ کے ہو اور ان قابضوں نے دعوی کیا کہ یہ مال منقولہ میراث ہے تو امامؒ اور صاحبینؒ سب کے قول میں قاضی ان میں تقسیم کرے گا، ف۔ پھر عقار میں بھی جو اختلاف مذکور ہوا اس وقت کہ قابضوں نے اس کو میراث پانے کا دعوی کیا ہو، ولو ادعوا فی العقار انهم اشتروه قسمه بینهم اور اگر عقار میں بھی قابضوں نے دعوی کیا کہ ہم نے اس کو خرید کیا ہے تو بالاتفاق ان میں تقسیم کردے۔ لهما ان الید دلیل الملك والاقرار امارة الصدق ولا منازع لهم فیقسمه بینهم کما فی المنقول الموروث والعقار المشتری، اختلافی صورت یعنی عقار میراثی میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کا قبضہ ہونا ان کی ملکیت کی دلیل ہے اور اقرار مذکور ان کی سچائی کی علامت ہے اور ان کے ساتھ کوئی مزاحم موجود نہیں ہے تو قاضی ان میں بٹوارہ کردے۔ جیسے موروثی مال منقول میں یا خریدے ہوئے عقار میں بالاجماع تقسیم کرتا ہے ف پس گواہ طلب کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ کچھ فائدہ نہیں ہے، وهذا لانه لا منکر اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ان کے قول کا کوئی منکر موجود نہیں ہے، ولا بینة الا علی المنکر فلا یفید اور گواہ پیش نہیں ہوتے مگر اسی پر جو منکر ہو تو گواہ قائم کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے ف لہذا بغیر گواہوں کے ان میں بٹوارہ کردے الا انه یذکر فی کتاب القسمة انه قسمها باقرارهم لیقتصر علیهم ولا یتعداهم، لیکن قاضی بٹوارہ کی تحریر میں یوں تحریر کرے کہ میں نے ان کے اقرار سے اس کو تقسیم کیا ہے تاکہ قاضی کا بٹوارہ صرف انہیں تک مقصود رہے اور ان سے متجاوز نہ ہو۔ ف یعنی صرف یہ حکم انہیں لوگوں تک رہے اور دوسروں پر حجت نہ ہوجاوے، پس اگر اصل مالک زندہ موجود ہو تو وہ دعوی کرکے لے سکے اور اگر وہ مرگیا لیکن ان کے ساتھ میں دوسرا وارث ہے تو وہ بھی اپنی حجت پر رہے، یہ تو صاحبینؒ کی دلیل ہے، وله ان القسمة قضاء علی المیت اذ الترکة مبقاة علی ملکه قبل القسمة اور امام ابوحنیفہؒ کی حجت یہ ہے کہ بٹوارہ کرنا میت پر حکم دینا ہوتا ہے کیونکہ بٹوارہ سے پہلے ترکہ اس کی ملکیت پر باقی رہتا ہے، ف اور اگر ترکہ سے میت کی وصیت نافذ کرنا ممکن نہ ہو، حتی لو حدثت الزیادة تنفذ وصایاه فیها حتی کہ اگر ترکہ میں زیادتی پیدا ہوگئی تو میت کی وصیتیں اس میں نافذ کی جاویں گی۔ ف مثلاً ترکہ عقار میں حاصلات پیدا ہوئی جس سے نفاذ وصیت ممکن ہوا تو نافذ کی جاویں اور بعد بٹوارہ کے یہ سب وارثوں کی ملکیت ہے۔ ویقضی دیونه منها۔ اور اسی میں سے میت کے قرضے ادا کیے جاویں۔ ف مثلاً مرض الموت میں قرضوں کا اقرار کیا اور اس پر حالت صحت کے قرضے ہیں اور وہ تہائی سے ادا کیے گئے اور بعد اس کے زیادتی حاصل ہوئی تو اقرارات مرض پورے کئے جاویں گے۔ بخلاف ما بعد القسمة برخلاف بٹوارہ کے بعد۔ ف اگر حاصلات ہو تو وہ وارثوں کا حق ہے تو معلوم ہوا کہ ملکیت میت صرف بٹوارہ سے پہلے ہے تو بٹوارہ کا حکم دینا اس کی ملکیت زائل کرنے کا حکم ہے، واذا کان قضاء علی المیت... فالاقرار لیس بحجة علیه فلا بد من البینة اور جب بٹوارہ کا حکم دینا میت پر حکم تھا ٹھہرا تو ان قابضوں کا اقرار اس پر حجت نہیں ہے پس گواہی قائم ہونا ضروری ہے ف اور یہ جو تم نے کہا کہ گواہی یہاں کچھ مفید نہیں کیونکہ ورثاء سب مقر ہیں کوئی منکر نہیں ہے، تو یہ سہو ہے وهو مفید، حالانکہ گواہی یہاں قائم ہونا مفید ہے ف اور ورثہ کا اقرار مانع نہ ہوگا، لان بعض الورثة ینتصب خصما عن المورث

ولا یمتنع ذالک باقرارہ، اس واسطے کہ مورث کی طرف سے ورثہ میں سے بعض کو خصم بنا کر کھڑا کیا جاتا ہے اور اس کے اقرار کے باوجود یہ ممتنع نہیں ہوتا ہے، کما فی الوارث او الوصی المقر بالدین، جیسے میت پر قرضہ کا اقرار کرنے والے وارث یا وصی میں ہے ف کہ قاضی کے یہاں میت پر ایک مدعی نے اپنے قرضہ کا دعویٰ کیا اور میت کے وارث یا وصی کو پیش کیا پس وارث یا وصی نے میت پر اس قرضہ کا اقرار کر لیا مگر قرضخواہ نے چاہا کہ قرضہ پر اپنے گواہ بمقابلہ اس وارث یا وصی کے پیش کروں تاکہ مطلقاً قرضہ کا اثبات ہو اور میرا حق تمام ترکہ میں سب ورثہ پر ثبوت ہو جاوے اور اس نے قاضی سے درخواست کی کہ اس کے مقابلہ میں میرے گواہ لیے جاویں، فانہ یقبل البینۃ علیہ مع اقرارہ تو گواہ قبول ہوں گے باوجودیکہ یہ وارث یا وصی اس قرضہ کا مقر ہے۔ ف تو معلوم ہوا کہ وارث کے مقر ہونے سے گواہ قائم ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے، اور یہ جو تم نے منقولات کے بٹوارہ پر قیاس کیا تو مع الفارق ہے کیونکہ عقار میں بٹوارہ نہیں کرے گا، بخلاف المنقول لان فی القسمۃ نظر للحاجۃ الی الحفظ اما العقار محصن بنفسہ ولان المنقول مضمون علی من وقع فی یدہ ولا کذالک العقار عندہٗ برخلاف مال منقول کے بدو وجہ اول تو اس لیے کہ منقول کو تقسیم کرنے میں بہتری ہے بنظر اس کے کہ منقولات کو حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور عقار غیر منقول بذات خود محفوظ ہے اور دوم اس لیے کہ مال منقول تو جس کے ہاتھ پڑا وہ اس کا ضامن ہے اور امام رحؒ کے نزدیک عقار میں یہ بات نہیں ہوتی ہے، ف حتیٰ کہ امام رحؒ کے نزدیک عقار کا غصب کرنا متحقق نہیں ہوتا ہے، الکافی، پھر یہ بات صرف عقار موروث میں ہے جس میں میت کی ملکیت قائم رہتی ہے بخلاف المشتری برخلاف ایسے عقار کے جو خریدا گیا ہو، ف حتیٰ کہ اگر ان قابضوں نے عقار کے خریدنے کا دعویٰ کیا تو امامؒ کے نزدیک بھی بٹوارہ کر دیا جائے گا، لان المبیع لا یبقی علی ملک البائع وان لم یقسم اس واسطے کہ مبیع تو بائع کی ملکیت پر باقی نہیں رہتی ہے اگرچہ اس کا بٹوارہ بھی نہ کیا جاوے ف کیونکہ بعد قبضہ ہو جانے کے بائع اس سے اجنبی ہو جاتا ہے، فلم تکن القسمۃ قضاء علی الغیر، تو مدعیوں میں اس کا بٹوارہ کرنے سے غیر پر حکم قضا دینا لازم نہیں آتا ہے، ف تو بائع پر اس سے کچھ حکم نہیں ہوا، پس ثابت ہوا کہ اگر عقار کے قابضوں نے دعویٰ کیا کہ ہم نے میراث پایا ہے تو تقسیم کیا جاوے اور اگر خرید وغیرہ کے سبب سے اپنی ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا، تو تقسیم کیا جاوے، قال وان ادعوا الملک ولم یذکروا کیف انتقل الیہم قسمہ بینہم، اور اگر قابضوں نے صرف اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا یعنی ملک مطلق بدون بیان سبب کے اور یہ بیان نہ کیا کہ ان کے ملک میں کیونکر منتقل ہوا ہے، تو قاضی ان کے درمیان تقسیم کر دے، لانہ لیس فی القسمۃ قضاء علی الغیر لانہم ما اقروا بالملک لغیرہم، اس واسطے کہ قابضوں کے درمیان بٹوارہ کرنے میں کسی غیر پر حکم دینا لازم نہیں آتا ہے۔ اس واسطے کہ اس صورت میں قابضوں نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہیں کیا ف اور ان کا قبضہ خود ان کی ملکیت کی ظاہری دلیل ہے قال ہذہ روایۃ کتاب القسمۃ، شیخ رحؒ نے کہا کہ یہ حکم جو مذکور ہوا کتاب القسمۃ کی روایت ہے، وفی الجامع الصغیر ارض ادعاہا رجلان واقاما البینۃ انہا فی ایدیہما وارادا القسمۃ اور جامع صغیر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایک زمین ہے جس کا دو شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں نے یہ گواہ قائم کیے، کہ یہ زمین ان دونوں کے قبضہ میں ہے اور ان دونوں نے درخواست کی کہ ہمارے درمیان بٹوارہ کی جاوے۔ ف پس بعد گواہی کے ظاہر ہوا کہ ایک زمین دو شخصوں کے قبضہ میں ہے، ان دونوں نے بٹوارہ کی درخواست کی۔

لم یقسمها حتی یقیما البینۃ انها لهما لاحتمال ان تکون لغیرهما، تو قاضی اس زمین کو ان دونوں میں بٹوارہ نہیں فرماوے گا، یہاں تک کہ دونوں یہ گواہ قائم کریں کہ یہ زمین ان دونوں کی ملک ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید ان دونوں کے سوا کسی غیر کی ملک ہو ف کہ ان دونوں نے بدون عاریت یا اجارہ کے قبضہ کیا ہے، بالجملہ اس روایت جامع صغیر سے معلوم ہوا کہ خالی قبضہ پر بدون اثبات ملکیت کے بٹوارہ نہیں کیا جائے گا، ثم قیل هو قول ابی حنیفۃ خاصۃ، پھر بعض مشائخ نے کہا کہ یہ فقط امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے ف کیونکہ جب میراث کے دعوی میں صاحبینؒ نے تقسیم کیا تو یہاں بدرجہ اولی تقسیم کریں گے اور یہ قول کچھ نہیں ہے، وقیل هو قول الکل وهو الاصح اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہی سب کا قول ہے اور یہی اصح ہے، لان قسمۃ الحفظ فی العقار غیر محتاج الیہ و قسمۃ الملک تفتقر الی قیامہ ولا ملک فامتنع الجواز اس واسطے کہ عقار میں حفاظتی بٹوارہ کی ضرورت نہیں ہے اور ملکی بٹوارہ اس امر کو چاہتا ہے کہ ملکیت قائم ہو اور یہاں ملک ثبوت نہیں ہے تو بٹوارہ کا جواز ممتنع ہو گیا، قال واذا حضر وارثان واقاما البینۃ علی الوفاۃ وعدد الورثۃ والدار فی ایدیهم و معهم وارث غائب اور اگر دو وارثوں نے حاضر ہو کر مورث کی وفات پر اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم کیے اور میراثی گھر ان وارثوں کے قبضہ میں ہے اور ان وارثوں کے ساتھ میں ایک وارث دیگر ہے جو بالفعل غائب ہے ف اور حاضرین نے بٹوارہ کی درخواست کی قسمها القاضی بطلب الحاضرین وینصب وکیلا یقبض نصیب الغائب، تو قاضی اس مکان کو حاضرین کی درخواست پر بٹوارہ کرے گا اور غائب کی طرف سے ایک وکیل کھڑا کر یگا جو غائب کے حصہ پر قبضہ کرے وکذا لو کان مکان الغائب صبی یقسم وینصب وصیا یقبض نصیبہ، اور اسی طرح اگر بجائے وارث غائب کے کوئی طفل ہو تو بھی قاضی تقسیم کرے۔ اور طفل کی طرف سے ایک وصی مقرر کرے جو طفل کے حصہ پر قبضہ کرے، لان فیہ نظرا للغائب والصغیر اس واسطے کہ اس میں غائب وصغیر کے حق میں بہتری ہے، ولا بد من اقامۃ البینۃ فی هذه الصورۃ عندہ ایضا خلافا لهما کما ذکرناہ من قبل اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہ قائم کرنے ضرور ہیں (کہ وفات مورث وعدد وارثین پر گواہی دیں) بر خلاف قول صاحبینؒ کے جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے، ولو کانوا مشترین لم یقسم مع غیبۃ احدهم اور اگر یہ لوگ مشتری ہوں تو ایک کی غیبت کے باوجود قاضی ان میں بٹوارہ نہیں کرے گا، ف یعنی اگر ان لوگوں نے حاضر ہو کر اپنے آپ کو اس عقار کا مشتری بیان کیا حالانکہ ان میں سے ایک غائب ہے تو قاضی اس کے غائب ہونے کی حالت میں بٹوارہ نہیں کرے گا، والفرق ان ملک الوارث ملک خلافۃ حتی یرد بالعیب ویرد علیہ بالعیب فیما اشتراہ المورث اوباع اور خرید و میراث میں فرق یہ ہے کہ ملک وارث تو ملک وراثت ہوتی ہے یعنی بجائے مورث کے مالک ہونے میں اس کا وارث قائم ہے، حتی کہ جو چیز مورث نے خریدی یا بیچی ہے اس میں عیب پاکر وارث واپس کر سکتا ہے اور مشتری عیب پاکر وارث کو واپس کر سکتا ہے ف کیونکہ وہ قائم مقام ہے ویصیر مغرورا بشراء المورث اور وارث مذکور اپنی مورث کی خرید سے غرور میں پڑ جاتا ہے ف صورت یہ ہے کہ مورث نے ایک باندی خریدی اور مورث کی موت کے بعد وارث نے اس کو ام ولد بنایا، پھر کسی شخص نے آکر اپنا استحقاق ثابت کر کے باندی لے لی اور بچہ کی قیمت وصول کر لی تو وارث مغرور یعنی دھوکا کھا گیا، جیسے مورث دھوکا کھاتا ہے، حتی کہ مع ثمن و قیمت کے اپنے مورث کے

ہاتھ فروخت کرنے والے سے واپس لے گا، بالجملہ یہ امر ثبوت ہوا کہ وارث کی ملکیت بطور خلیفہ و قائم مقام مورث
کے ہوتی ہے، فانتصب احدھما خصما عن المیت فیما فی یدہ والآخر عن نفسہ، پس دونوں
وارثوں میں سے ایک تو میت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ میں خصم ہوتا ہے اور دوسرا اپنی ذات کی طرف سے خصم
ہوتا ہے ف پس حکم قضاء کسی غائب پر یا میت پر نہیں ہوتا، بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہے فصارت
القسمۃ قضاء بحضرۃ المتخاصمین، تو بٹوارہ کا حکم دینا متخاصمین کی حضوری میں حکم ہے ف کسی غائب پر
حکم نہیں ہے اما الملک الثابت بالشراء فملک مبتدأ ولھذا لا یرد بالعیب علی بائع بائعہ
فلا یصلح الحاضر خصما عن الغائب فوضح الفرق، اور جو ملک کہ بوجہ وراثت نہیں بلکہ بوجہ خرید کے ثابت
ہوئی تو یہ ابتدائی ملکیت جدید ہے اور اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا تو جو حاضر ہے وہ
غائب کی طرف سے خصم نہیں ہو سکتا پس فرق ظاہر ہو گیا ف یعنی مشتری بوجہ عیب کے اپنے بائع کے بائع کو
واپس نہیں کر سکتا، اس واسطے کہ بائع کا بائع کچھ بائع کے قائم مقام نہیں ہوتا کیونکہ ہر ایک کی ملکیت بسبب جدید
ہے اور حاصل فرق یہ کہ وارث تو مورث کا قائم مقام ہے تو وارث پر گواہ قائم کرنا مورث پر قائم کرنا ہوتا ہے۔
اور ظاہر ہے کہ جب مورث پر درحقیقت گواہ قائم ہوتے تو وہ حاضر و غائب سب کے حق میں مفید ہوتے پس جب
اس کے قائم مقام پر گواہ قائم ہوئے تو وہ بھی حاضر و غائب پر کافی ہوں گے، اور خریداری میں ہر خریدار نے اپنے حصہ
کا عقد خود کیا ہے تو ہر ایک کو ملکیت جدید حاصل ہوئی ہے اور وہ بائع کا قائم مقام نہیں ہے، پس کسی پر گواہ قائم
کرنے سے غائب پر ظہور نہ ہوگا، وان کان العقار فی ید الوارث الغائب او شیئ منہ لم یقسم
اور اگر یہ عقار اس وارث کے قبضہ میں ہو جو غائب ہے یا عقار میں سے کوئی جزو اس کے قبضہ میں ہو تو قاضی
اس کا بٹوارہ نہیں کرے گا، ف اگرچہ ورثہ حاضرین بٹوارہ کی درخواست کریں، وکذا اذا کان ید مودعہ
اور اسی طرح کل یا بعض عقار اس غائب کے مستودع پاس ہو، ف یعنی غائب نے جاتے وقت اس کو کسی کے قبضہ
میں امانت رکھا ہو۔ وکذا اذا کان فی ید الصغیر اور اسی طرح اگر کل عقار یا بعض عقار کسی صغیر کے قبضہ میں ہو
ف تو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی اس کا بٹوارہ نہیں کرے گا، لان القسمۃ قضاء علی الغائب والصغیر باستحقاق
یدھما من غیر خصم حاضر عنھما، اسواسطے کہ بٹوارہ تو غائب و صغیر پر حکم ہو جائے گا بوجہ اس کے کہ ان دونوں
کا استحقاق قبضہ موجود ہے بدون اس کے کہ ان کی طرف سے کوئی خصم حاضر ہو، ف یعنی ان کی طرف سے کوئی
خصم حاضر نہیں تو ان پر حکم بٹوارہ جائز نہیں ہے، اگر کہا جاوے کہ مستودع یعنی امین موجود ہے تو وہ خصم ہو
جائے گا، جواب دیا کہ امین الخصم لیس بخصم عنہ فیما یستحق علیہ والقضاء من غیر
خصم لا یجوز، اور مدعا علیہ کا امین و مستودع اس کی طرف سے خصم نہیں ہوتا، ایسے امور میں جن کا اس پر استحقاق
رکھا جاوے یعنی دعوے کیا جاوے اور یہ معلوم ہے کہ بدون خصم کے نہیں جائز ہے، ولا فرق فی ھذا الفصل
بین اقامۃ البینۃ وعدمھا ھو الصحیح کما اطلق فی الکتاب اور واضح ہو کہ عقار پر وارث
غائب یا نائب یا صغیر کا قبضہ ثابت ہونے کی صورت میں خواہ گواہ وفات مورث و عدد ورثہ قائم کیے جاویں
یا نہ کیے جاویں کچھ فرق نہیں، یعنی قاضی تقسیم نہیں کرے گا اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتاب میں حکم کو مطلق رکھا
ہے۔ ف اور غیر صحیح روایت وہ ہے جو کرخی رح نے ذکر فرمائی کہ ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر عقار یا اس میں سے

کوئی حصہ وارث غائب یا صغیر کے قبضہ میں ہو تو تقسیم نہ کروں گا حتی کہ موراثیت پہ گواہ قائم ہوں خواہ دار ہو یا زمین ہو اور یہی امام محمدؒ کے قول میں سے مشہور ہے، پس صاحبینؒ کا قول یہ نکلا کہ گواہ قائم ہونے کی صورت میں بٹوارہ کر دیا جائے گا، اور صاحب تحفہ نے کہا کہ ایسی صورت میں بٹوارہ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ گواہ قائم ہوں اور اس میں اتفاق ہے، اور یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ ہے، اور فتاویٰ قاضیخان میں ہے کہ بٹوارہ نہ ہوگا اگرچہ گواہ قائم ہوں، جب تک کہ غائب مذکور حاضر نہ ہو، مع ۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا اس وقت کہ کم سے کم دو وارث حاضر ہوئے ہوں، قال وان حضر وارث واحد لم یقسم وان اقام البینۃ لانہ لا بد من حضور خصمین لان الواحد لا یصلح مخاصما ومخاصما وکذا مقاسما ومقاسما اور اگر وارثوں میں سے ایک نے حاضر ہو کر بٹوارہ چاہا تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا اگرچہ وہ مورث کی وفات و عدد ورثہ پر گواہ قائم کرے اس واسطے کہ کم تر دو خصم کا حاضر ہونا ضروری ہے، کیونکہ ایک ہی شخص میں ممکن نہیں کہ وہ خصومت کرنے والا مدعی بھی ہو اور مدعا علیہ بھی ہو اور اسی طرح وہ بانٹنے والا اور جس سے بٹوارہ ہو دونوں نہیں ہو سکتا،

ف پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ گواہی قائم ہونا ضرور ہے تو جو شخص کہ میت کی طرف سے قائم مقام ہو اگر وہ بھی وارث ہے تو مدعی مخاصم نہ دارد ہے "دیر عکس" اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ گواہی ضرور نہیں لیکن بٹوارہ کرنے والا اور جس کے ساتھ بٹوارہ ہو دونوں ضرور ہیں، تو وہ ایک ہی وارث نہیں ہو سکتا، کیونکہ بٹوارہ کرنے والا تو اپنا حصہ لیتا ہے جو دوسرے سے متصل ہے حالانکہ ایک ہی وارث دونوں حصوں کا مالک نہیں ہو سکتا، پس ایک وارث کی حاضری پر بالاتفاق بٹوارہ نہیں کیا جائے گا یعنی قاضی حکم نہیں کرے گا بخلاف ما اذا کان الحاضر اثنین علی ما بینا برخلاف اس کے جب دو وارث حاضر ہوں تو بربنائے حکم مذکورہ بالا بٹوارہ کا حکم ہو سکتا ہے، ف پس جس سے بٹوارہ کیا جاوے اور بٹوارہ کرنے والا موجود ہے بقول صاحبین رح، اور امام کے نزدیک مورث کی طرف سے خصم اور خود مدعی دونوں موجود ہیں، ولو کان الحاضر صغیرا او کبیرا نصب القاضی عن الصغیر وصیا وقسم اذا اقیمت البینۃ اور اگر ایک صغیر حاضر ہوا اور ایک بالغ حاضر ہوا تو صغیر کی طرف سے قاضی ایک وصی مقرر کرے گا اور بٹوارہ کا حکم دے گا جب گواہی قائم ہو ف کہ مورث نے وفات پائی اور اس کے وارثوں کی یہ تعداد ہے اور صغیر کی طرف سے جب ہی وصی ہو سکتا ہے کہ وہ حاضر ہو اور اگر غائب ہو تو نہیں، بخلاف اس کے اگر میت پر دعویٰ واقع ہو تو بضرورت اس کی طرف سے وصی مقرر کر سکتا ہے، کما فی الذخیرۃ، ع،

وکذا اذا حضر وارث کبیر وموصی لہ بالثلث فیہا فطلبا القسمۃ واقاما البینۃ علی المیراث والوصیۃ یقسمہ لاجتماع الخصمین، اور اسی طرح جب ایک وارث بالغ اور ایک وہ شخص جس کے لیے عقار میں سے ایک تہائی کی وصیت ہے دونوں حاضر ہوئے اور دونوں نے بٹوارہ کی درخواست کی اور دونوں نے میراث اور وصیت پہ گواہ قائم کیے تو بٹوارہ کا حکم فرما دے گا، کیونکہ دو خصم مجتمع ہوئے، الکبیر عن المیت، چنانچہ بالغ وارث تو میت کی طرف سے ہے والموصی لہ عن نفسہ اور جس کے واسطے وصیت کی گئی وہ اپنی طرف سے مدعی ہے، وکذا الوصی عن الصبی کانہ حضر بنفسہ بعد البلوغ لقیامہ مقامہ اور اسی طرح طفل کی طرف سے جو وصی ہے اس کی حاضری بھی کافی ہے، گویا طفل مذکور خود بعد بلوغ کے حاضر ہوا ہے، کیونکہ وصی مذکور بالفعل اس کا قائم مقام ہے ف بالجملہ طفل کا وصی ہو اور ایک وارث بالغ ہو تو بٹوارہ کا حکم ہو جائے گا ۔ ع ۔

فصل، فیما یقسم وما لا یقسم

فصل، ان چیزوں کے بیان میں جن کا بٹوارہ کیا جاتا ہے اور جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہیں۔
ف چونکہ بٹوارہ با وجود حق لازم ہونے کے ایسے عقارات وغیرہ میں ہے جو بٹوارہ کے قابل ہیں تو بیان مقرر ہے۔
قال وإذا كان كل واحد من الشركاء ينتفع بنصيبه قسم بطلب احدهم، اگر شرکاء میں سے ہر ایک اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو تو ایک کی درخواست پر بٹوارہ کر دیا جاوے ف پس قابل بٹوارہ یہی کہ جس سے بعد بٹوارہ کے ہر شریک کو انتفاع حاصل کرنا ممکن ہو۔ لان القسمة حق لازم فيما يحتملها عند طلب احدهم على ما بيناه من قبل، اس واسطے کہ جو مشترک قابل بٹوارہ ہو اس میں ایک شریک کی درخواست پر بٹوارہ ایک حق لازم ہے، چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں ف کہ جب مشترک چیز ایک ہی جنس سے ہو تو ایک شریک کی درخواست پر قاضی بٹوارہ کرنے کے لیے باقیوں پر جبر کرے گا کیونکہ مقاصد گویا یکساں ہونے سے اس بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی غالب ہیں اور مبادلہ میں خود جبر کرنا جاری ہوتا ہے جیسے ادائے قرضہ پر قاضی جبر کرتا ہے الخ۔
وان كان ينتفع احدهم ويستضربه الآخر لقلة نصيبه اور اگر یہ حالت ہو کہ بٹوارہ کے بعد شرکاء میں سے بعض تو اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو اور دوسرے کو اس سے ضرر ہو بوجہ اس کے کہ اس کا حصہ بہت کم ہے، فان طلب صاحب الكثير قسم وان طلب صاحب القليل لم يقسم، پس اگر بہت حصہ والے نے بٹوارہ چاہا تو بٹوارہ کر دیا جاوے اور اگر قلیل والے نے چاہا تو بٹوارہ نہیں کیا جائے گا، لان الاول منتفع به فاعتبر طلبه۔ اس واسطے کہ حصہ کثیر والا تو بخوبی انتفاع حاصل کر سکتا ہے تو اس کی درخواست بٹوارہ معتبر ہے، والثاني متعنت في طلبه فلم يعتبر اور قلیل حصہ والا اپنی درخواست بٹوارہ میں بربادی چاہتا ہے تو اس کی درخواست معتبر نہ ہوئی۔
ف اور بہت سے بدطینت ایسے ہوتے ہیں کہ خبث باطن کی وجہ سے وہ چاہتے ہیں کہ چیز کو برباد کریں یا صورت بگاڑ دیں تو اس کی بدنیتی کا کچھ اعتبار نہیں ہے وذكر الجصاص على قلب هذا، اور شیخ جصاص رحمہ اللہ نے اس کے برعکس ذکر کیا، ف کہ اگر قلیل حصہ والے نے بٹوارہ کی درخواست کی تو بٹوارہ کیا جائے گا، اور کثیر والے کی درخواست پر نہیں کیا جائے گا، لان صاحب الكثير يريد الاضرار بغيره اس واسطے کہ کثیر حصہ والے کی مراد یہ کہ قلیل والے کو ضرر پہنچا دے ف کیونکہ بعد بٹوارہ کے قلیل والے کو انتفاع ممکن نہ ہوگا، والآخر يرضى بضرر نفسه اور دوسرا یعنی قلیل حصہ والا اپنی ذات کے ضرر پر راضی ہو گیا،

ف یعنی جب قلیل والے نے بٹوارہ کی خود درخواست کی تو وہ اپنی ذات کے ضرر پر خود راضی ہو گیا، پس بٹوارہ کر دیا جائے گا، وذكر الحاكم الشهيد في مختصره ان ايهما طلب القسمة يقسم القاضي اور حاکم شہید نے اپنے مختصر میں ذکر کیا کہ قلیل وکثیر والے جس نے بٹوارہ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کریگا والوجه اندراج فيما ذكرناه اور اس کی وجہ اس بیان میں جو ہم نے ذکر کیا ہے مندرج ہے ف کیونکہ کثیر حصہ والا اپنی ملکیت سے نفع اٹھا سکتا ہے اور قلیل والا خود اپنے ضرر پر راضی ہے، پس ہر ایک کی درخواست پر بٹوارہ ہو سکتا ہے، والاصح المذكور في الكتاب وهو الاول اور اصح قول وہ ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور وہ قول اول ہے ف کہ کثیر والے کی درخواست معتبر ہے اور قلیل والے کی درخواست مردود ہے، وان كان

کل واحد یستضر لصغرہ لم یقسمھا الا بتراضیھما اور اگر وہ چیز ایسی چھوٹی ہو کہ بٹوارہ کے بعد ہر ایک شریک کو ضرر پہنچے گا تو قاضی اس کا بٹوارہ نہیں کرے گا مگر جب ہی کہ دونوں راضی ہوں ف یعنی فقط ایک کی درخواست پر بٹوارہ نہ کرے گا اگرچہ اس کا حصہ بہ نسبت دوسرے کے زیادہ ہو لیکن باوجود اس کے لائق انتفاع نہیں ہے، لان الجبر علی القسمۃ لتکمیل المنفعۃ وفی ھذا تفویتھا، اسواسطے کہ بٹوارہ پر جبر کرنا تو منفعت پوری کرنے کے لیے تھا حالانکہ ایسی صورت میں منفعت کو ضائع کرنا ہوگا۔ ف پس جبر نہیں ہو سکتا، ولیکن جائز ہے، ویجوز بتراضیھما لان الحق لھما، اور دونوں کی رضامندی سے بٹوارہ البتہ جائز ہے کیونکہ حق تو انہی دونوں کے واسطے ہے، وھما اعرف بشانھما اور یہ دونوں اپنے کام سے خود زیادہ واقف ہیں۔ ف کہ بٹوارہ میں ان کا کیا نفع مضمر ہے، اما القاضی فیعتمد الظاھر اور قاضی تو ظاہر حال پر اعتماد کرتا ہے ــ ف اور ظاہر میں بٹوارہ کے بعد ہر ایک کا حصہ قابل انتفاع نہیں رہتا ہے، تو قاضی جبر نہیں کرے گا لیکن بٹوارہ سے ممانعت نہ کرے جبکہ دونوں راضی ہوں، قال ویقسم العروض اذا کانت من صنف واحد، اور عروض اگر ایک ہی قسم سے ہوں تو قاضی ان کا بٹوارہ کرے گا۔ ف یعنی جبراً تقسیم کرے گا لان عند اتحاد الجنس یتحد المقصود فیحصل التعدیل فی القسمۃ والتکمیل فی المنفعۃ، اس واسطے کہ جنس متحد ہونے کی صورت میں مقصود متحد ہوگا تو بٹوارہ میں برابری اور منفعت میں تکمیل حاصل ہوگی۔ ف مثلاً گیہوں سے قلیل وکثیر میں مقصود واحد ہے اور ہر ایک بعد بٹوارہ کے پورے طور پر تصرف کر سکتا ہے، اور یہ اس وقت کہ جنس واحد ہو، ولا یقسم الجنسین بعضھا فی بعض اور دو جنسوں میں بعض کو بعض میں تقسیم نہیں کرے گا۔ ف جب اجناس مختلفہ ہوں تو قاضی یہ نہیں کر سکتا کہ بعض شرکاء کو بعض جنس دے اور بعض دیگر کو جنس دیگر دیدے، لانہ لا اختلاط بین الجنسین فلا تقع القسمۃ تمیزا بل تقع معاوضۃ، اس واسطے کہ دو جنس میں خلط ہونا ممکن نہیں، تو یہ بٹوارہ بمعنی متمیز کرنا نہ ہوگا بلکہ معاوضہ ہوگا۔ ف یعنی بٹوارہ بمعنی متمیز کرنا تو جنس واحد کے مختلط حصص میں ہے یعنی شرکاء کے حصص اس جنس میں مختلط ہیں کہ قاضی نے ان کو علیحدہ کر دیا، اور اجناس مختلفہ میں باہم اختلاط نہیں تاکہ جدا کرنا بٹوارہ سے ہو بلکہ ہر ایک کا حصہ باہمی معاوضہ ہے وسبیلھا التراضی دون جبر القاضی اور اس کی راہ یہ کہ شرکاء کی رضامندی باہمی ہو، نہ آنکہ قاضی جبر کرے ف یعنی شرکاء باہم مبادلہ پر راضی ہو جاویں کیونکہ باہمی رضامندی منصوص شرط ہے اور یہاں برابری پر اعتماد نہیں ہو سکتا اور باہمی رضامندی سے مبادلہ جائز ہے، اگرچہ برابری نہ ہو، ویقسم کل موزون ومکیل کثیرا او قلیلا والمعدود المتقارب وتبر الذھب والفضۃ وتبر الحدید والنحاس والابل بانفرادھا او البقر او الغنم، اور قاضی ہر کیلی ووزنی چیز کو خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو تقسیم کرے اور جو چیزیں شمار سے بکتی ہیں اور باہم برابر شمار ہوتی ہیں ان کو تقسیم کرے اور سونے وچاندی کے بغیر گلائے ہوئے ٹکڑے اور لوہے وتانبے کے بغیر گلائے ہوئے ٹکڑے بھی تقسیم کرے اور تنہا اونٹوں وتنہا گایوں وتنہا بکریوں کو تقسیم کرے، ف کیونکہ تنہا ہونے میں یہ ایک جنس ہے پس مکیل وموزون کی طرح جبراً تقسیم کر سکتا ہے۔ ولا یقسم شاۃ وبعیرا وبرذونا وحمارا اور اگر بکری واونٹ وگھوڑا وگدھا ہو تو تقسیم نہیں کرے گا، ف اس واسطے کہ یہ اجناس مختلفہ ہیں تو ان میں برابری متعذر ہے، لہٰذا شرکاء خود بٹوارہ باہمی رضامندی سے کریں۔ ولا یقسم الاوانی اور ظروف کو بھی قاضی تقسیم نہیں کرے گا ف خواہ سونے چاندی کے ہوں یا تانبے وپیتل وغیرہ

کے ہوں، لانها باختلاف الصنعة التحقت بالاجناس المختلفة اس واسطے کہ ظروف بوجہ مختلف ساخت کے بمنزلہ اجناس مختلفہ کے ہوگئے۔ ف اور اگر یہ ظروف ایک ہی سانچہ وکل سے بنتے ہوں تو جنس متحد ہیں ویقسم الثیاب الهروية لاتحاد الصنف اور ہروی کپڑوں کو بٹوارہ کردے کیونکہ صنف متحد ہے، ولا يقسم ثوبا واحدا لاشتمال القسمة على الضرر اذهى لاتتحقق الا بالقطع اور ایک کپڑے کو تقسیم نہیں کریگا کیونکہ یہ بٹوارہ تو ضرر کو شامل ہے اس لیے کہ بٹوارہ بدوں قطع کرنے کے متحقق نہ ہوگا ف پس قاضی اس کو عمل میں نہیں لاوے گا، بلکہ خود شرکاء باہمی رضامندی سے ٹکڑے کریں، ولا ثوبين اذا اختلف قيمتهما لما بينا اور قاضی دو کپڑوں کو بھی تقسیم نہ کرے جب کہ ان دونوں کی قیمت مختلف ہو بدلیل مذکورہ بالا ف کہ بدوں ٹکڑے کرنے کے بٹوارہ ممکن نہیں اور اس میں ضرر ہے کہ قاضی خود اس کا مرتکب نہ ہوگا جبکہ کوئی شریک راضی نہ ہو۔ بخلاف ثلاثة اثواب اذا جعل ثوب بثوبين، برخلاف اس کے اگر تین کپڑے ہوں تو تقسیم کرسکتا ہے بشرطیکہ ایک کپڑا بمقابلہ دو کپڑوں کے ہو ف تو ایک کپڑا ایک شریک کو اور دو کپڑے دوسرے شریک کو دیدے او ثوب وربع ثوب بثلثة ارباع ثوب، یا ایک کپڑا مع دوسرے کے چوتھائی کے بمقابلہ ایک کپڑے مع تین چوتھائی باقی کے ہو، لانه قسمة البعض دون البعض وذالك جائز، اس واسطے کہ یہ بعض چیز کا بدوں بعض دیگر کے بٹوارہ ہے اور یہ جائز ہے ف یعنی یہ ایسا ہو جائے گا کہ مشترک مال میں سے بعض کا بٹوارہ کیا اور بعض کا بٹوارہ نہیں کیا تو جائز ہے، کیونکہ ہر ایک کو ایک ایک کپڑا مل گیا، اور باقی ایک کپڑے میں ایک شریک کا حصہ چہارم اور دوسرے کا تین چوتھائی رہا، یعنی ایک اس طرح مشترک رہا جیسے وارثوں میں زمین کا بٹوارہ کردیا اور تالاب وجھیل کو سب میں مشترک چھوڑ دیا وقال ابوحنيفةؒ لايقسم الرقيق والجواهر لتفاوتهما اور امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ قاضی مشترک مملوکوں وجواہرات کو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان دونوں چیزوں میں تفاوت ہوتا ہے ف یعنی ان کے مقاصد وافراد میں تفاوت شدید ہے تو برابری متعذر ہے وقالا يقسم الرقيق لاتحاد الجنس كما فى الابل والغنم ورقيق المغنم، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مملوکوں کو بٹوارہ کردے کیونکہ جنس متحد ہے جیسے اونٹ وبکری ومال غنیمت کے مملوکوں کو بٹوارہ کردیتا ہے، ف اسی طرح یہاں قاضی جبراً بٹوارہ کرسکتا ہے، وله ان التفاوت فى الآدمى فاحش لتفاوت المعانى الباطنة اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کے جنس میں تفاوت فاحش ہے بوجہ باطنی اوصاف میں تفاوت کے ف مثلاً بعض غلام ہوشیار وذہین ہوتا ہے اور بعض امور تجارت میں چالاک ہوتا ہے تو بٹوارہ کی برابری ممکن نہیں ہے، فصار كالجنس المختلف، تو مملوکوں کا حال بمنزلہ جنس مختلف کے ہوگیا ف گویا ہر مملوک ایک جنس علیٰحدہ ہے، بخلاف الحيوانات لان التفاوت فيها يقل عند اتحاد الجنس، برخلاف حیوانات کے مانند اونٹ وبکری وغیرہ کے کیونکہ حیوانات میں جنس متحد ہونے کے وقت بہت کم تفاوت ہوتا ہے ف تو حیوانات پر آدمی کا قیاس جائز نہیں ہے، الاترى ان الذكر والانثى من بنى آدم جنسان ومن الحيوانات جنس واحد کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آدمیوں میں سے نر و مادہ دو جنس رکھے گئے ہیں اور حیوانات میں سے جنس واحد ہیں، ف چنانچہ اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق خریدا اس قرار پر کہ وہ باندی ہے، پھر وہ غلام نکلا تو بیع فاسد ہے اور اگر اس نے ایک جانور خریدا کہ وہ بکری مادہ ہے، پھر بکرا نر نکلا تو بیع فاسد نہ ہوگی جیسا کہ کتاب البیوع میں گزرا ہے۔

وبخلاف المغانم لان حق الغانمین فی المالیۃ حتی کان للامام بیعھا وقسمۃ ثمنھا، اور برخلاف غنائم کے کہ اس کے ملکوں کا بٹوارہ جائز ہے اس لیے کہ مجاہدین کا حق تو مالیت سے متعلق ہے (ان اعیان سے مختص نہیں ہے) حتیٰ کہ امام کو اموال غنیمت فروخت کرنے اور اس کا ثمن تقسیم کرنے کا اختیار ہے، وھھنا یتعلق بالعین والمالیۃ جمیعا فافترقا، اور یہاں شریکوں کا حق مال مشترک کی ذات و مالیت دونوں سے متعلق ہے، پس مال شرکت اور مال غنیمت میں فرق ظاہر ہو گیا ف۔ اسی وجہ سے امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی شخص کا مال بغیر اس کی اجازت کے فروخت کرے۔ اما الجواھر فقد قیل اذا اختلف الجنس لا یقسم کاللالی والیواقیت، رہے جواہرات تو کہا گیا کہ جب ان کی جنس مختلف ہو تو بٹوارہ نہیں کرے گا جیسے موتی و یاقوت ف دو جنس مختلف ہیں پس قاضی بٹوارہ نہ کرے اور شرکاء مختار ہیں کہ اپنی خواہش و رضامندی سے بٹوارہ کر لیں وقیل لا یقسم الکبار منھا لکثرۃ التفاوت ویقسم الصغار لقلۃ التفاوت اور بعض نے فرمایا کہ جواہرات میں سے کلاں دانوں کو بٹوارہ نہ کرے بوجہ کثرت تفاوت کے اور چھوٹے ریزوں کو بٹوارہ کرے بوجہ کم تفاوت کے، پس حاصل یہ کہ جواہرات میں اختلاف اقوال ہیں، وقیل یجری الجواب علی اطلاقہ اور بعض نے کہا کہ جواب اپنے اطلاق پر جاری ہے ف کہ جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ جنس متحد ہوں یا مختلف ہوں خواہ کلاں ہوں یا خرد ہوں، لان جھالۃ الجواھر افحش من جھالۃ الرقیق اس واسطے کہ جواہرات میں مملوکوں سے بڑھ کر اوصاف غیر معلوم ہوتے ہیں، الا تری انہ لو تزوج علی لؤلؤۃ او یاقوتۃ او خالع علیھا لا تصح التسمیۃ ویصح ذالک علی عبد کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے ایک موتی یا ایک یاقوت غیر معین پر نکاح کیا یا عورت کو موتی یا یاقوت پر خلع دیا تو تسمیہ صحیح نہیں ہے اور غلام پر یہ صحیح ہے ف تو معلوم ہوا کہ غلام سے بڑھ کر ان میں جہالت ہے فاولی ان لا یجبر علی القسمۃ پس بدرجہ اولیٰ ان کے بٹوارہ پر جبر نہیں کیا جائے گا، قال ولا یقسم حمام ولا بئر ولا رحی الا ان یتراضی الشرکاء اور حمام کا بٹوارہ نہیں کیا جائے گا اور نہ کنوئیں کا اور نہ پن چکی کا مگر آنکہ شرکاء باہم راضی ہو جاویں وکذا الحائط بین الدارین اور اسی طرح جو دیوار کہ دو گھروں کے درمیان ہو اس میں بھی یہی حکم ہے لانہ یشتمل علی الضرر فی الطرفین، کیونکہ یہ بٹوارہ دونوں جانب کے ضرر کو مشتمل ہے اذ لا یبقی کل نصیب منتفعا بہ انتفاعا مقصودا فلا یقسم القاضی اس واسطے کہ ہر حصہ اس قابل نہیں باقی رہے گا کہ اس سے جو انتفاع مقصود ہے وہ حاصل ہو تو قاضی بٹوارہ نہیں کرے گا، بخلاف التراضی لما بینا، بخلاف باہمی رضامندی کے بدلیل مذکورہ سابق ف یعنی بٹوارہ تو انتفاع کی تکمیل کے واسطے ہے اور جب ضرر نظر آوے تو قاضی بنظر ظاہر اس کے بٹوارہ پر جبر نہیں کرے گا اور اگر شرکاء خود راضی ہوں تو اپنے باطنی امور کے لحاظ سے ان کو اختیار ہے کہ شاید اس میں کچھ فوائد مضمر ہوں اور حق انہیں کے درمیان دائر ہے پس ان کو اختیار حاصل ہے، قال واذا کانت دور مشترکۃ فی مصر واحد قسم کل دار علی حدتھا فی قول ابی حنیفۃ رح جب چند گھر جو متصل یا منفرق واقع ہوں چند شرکاء میں مشترک ایک ہی شہر میں واقع ہوں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاضی ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کرے گا، ف خواہ ملا کر بٹوارہ میں مصلحت ہو یا نہ ہو، وقالا ان کان الاصلح لھم قسمۃ بعضھا فی بعض قسمھا، اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر بعض کو بعض میں ملا کر تقسیم کرنا شریکوں کے حق میں بہ نسبت علیحدہ کے بہتر ہو تو قاضی ملا کر تقسیم کرے ف اور بہتری میں قاضی کی رائے معتبر ہے، الزیلعی

وعلی ھذا الخلاف الاقرحۃ المتفرقۃ المشترکۃ اوراسی طرح اگر کھیت واراضی جو متفرق واقع ہوں اور مشترک ہوں توان کے بٹوارہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، ف کہ امام رح کے نزدیک ہر ایک علیحدہ تقسیم ہو اور ملاکر بٹوارہ مطلقاً جائز نہیں ہے اور صاحبین رح کے نزدیک اگر ملاکر بٹوارہ میں بہتری ہو تو جائز ہے، لھما انھا جنس واحد اسما وصورۃ نظرا الی اصل السکنی صاحبین رح کی دلیل یہ ہے کہ دارہائے متعددہ بنظر اصل سکونت کے ایک ہی جنس ہیں نام وصورت دونوں طرح سے ف یعنی نام وصورت میں تو متحد ہیں اور چونکہ اصل میں سب مسکن ہیں تو جنس متحد ہیں واجناس معنی نظرا الی اختلاف المقاصد ووجوہ السکنی اور بنظر اس کے کہ ان سے مقاصد مختلف وطریقہائے سکونت مختلف حاصل ہوتے ہیں تو اس معنی کی نظر سے یہ دار متعددہ گویا اجناس مختلفہ ہیں، ف پس ایک نظر سے کل دار ایک جنس متحد ہیں اور دوسری نظر سے یہ مختلف اجناس ہیں فیفوض الترجیح الی القاضی تو ترجیح دینا قاضی کے سپرد ہے ف کہ بنظر مصلحت وہ ان کے جنس متحد ہونے کو ترجیح دے یا اجناس مختلفہ ہونے کو ترجیح دے پس اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو ملاکر بٹوارہ جائز ہے اور اگر اجناس مختلفہ ٹھہرائے تو ملاکر تقسیم نہیں کرے گا بلکہ ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کرے اور یہی عینی نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا ہے اور حاشیہ میں کافی سے لایا کہ یہ معنی ہیں کہ اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو تقسیم کرے اور اگر اجناس متعددہ کو ترجیح دے تو تقسیم نہ کرے انتہی، میں کہتا ہوں کہ یہ وہم ہے بلکہ صحیح وہ جو مترجم نے موافق فتاویٰ ظہیریہ کے نقل کیا اور اس سے صاحبین کی دلیل اس طرح پیدا ہوئی کہ قاضی کو اختیار ہے کہ بنظر مصلحت ان کو جنس واحد قرار دے کر مجموعہ تقسیم کرے، ولہ ان الاعتبار للمعنی وھو المقصود اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معنی کا اعتبار ہے اور یہی مقصود ہے ف اور صورت کی راہ سے متحد ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور جب کہ معنی مقصود کا اعتبار متعین ہوا تو ہر ایک مکان ایک جنس علیحدہ ہے۔

ویختلف ذلک باختلاف البلدان والمحال والجیران والقرب الی المسجد والماء اختلافا فاحشا، اور یہ معنی مقصود تو بنظر شہر ومحلات وپڑوسیوں کے ومسجد وپانی سے قرب کے فاحش اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتے ہیں، ف پس بعض مکان عمدہ محلہ میں ہے وبعض برعکس ہے اور بعض کے پڑوسی اچھے وبعض کے خراب ہیں اور بعض سے مسجد یا پانی قریب ہے اور بعض سے بعید ہے تو بنظر مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے ان میں اختلاف واقع ہوتا ہے فلا یمکن التعدیل فی القسمۃ، تو بٹوارہ میں برابری ممکن نہیں ہے ف تو سب کو ملاکر بٹوارہ متعذر ہوا، کیونکہ بنظر مقصود سکونت کے بوجوہ مذکور اختلاف ہے، ولھذا لا یجوز التوکیل بشراء دار اور اسی اختلاف فاحش کی وجہ سے اگر دار خریدنے کا وکیل کیا تو وکالت جائز نہیں ہے۔

ف اس واسطے کہ جس چیز کے واسطے وکیل کیا وہ بنظر مقاصد مذکورہ بہت مجہول ہے، وکذا لو تزوج علی دار لا تصح التسمیۃ اور اسی طرح اگر کسی عورت سے ایک دار غیر معین پر نکاح کیا تو بیان مہر صحیح نہیں ہے، کما ھو الحکم فیھما فی الثوب جیسا کہ کپڑے کے بارہ میں دونوں صورتوں میں حکم ہے ف حتیٰ کہ اگر غیر معین کپڑے کے واسطے وکیل کیا یا کپڑے کو مہر قرار دیا تو وکالت وبیان مہر صحیح نہیں ہے، پس ہر گھر ایک جنس علیحدہ معتبر ہے تو ان کو ملاکر بٹوارہ ممکن نہیں ہے بخلاف الدار الواحدۃ اذا اختلف بیوتھا، برخلاف ایک ہی دار کے جب کہ اس کے بیوت مختلف ہوں ف بعض جاڑے کے اور بعض گرمی وبعض برسات کے ہوں تو بھی ملاکر تقسیم ہوں گے۔ لان فی قسمۃ کل بیت علیحدۃ ضررا فقسمت الدار قسمۃ واحدۃ تو اس واسطے کہ ہر کوٹھری کے علیحدہ

بٹوارہ میں ضرر ہے تو دار مذکور ایک ہی بٹوارہ سے تقسیم کیا جائے گا، قال تقييد الوضع فی الکتاب اشارۃ الی ان الدارین اذا کانتا فی مصرین لا یجمعان فی القسمۃ عندھما وھو روایۃ ھلال عنھما، شیخ مصنفؒ نے کہا کہ کتاب میں جو وضع مسئلہ اس قید سے لکھی ہے کہ ایک ہی شہر میں دور مختلفہ ہوں، تو یہ اشارہ ہے کہ اگر دو مکان دو شہروں میں ہوں یعنی ہر مکان علیحدہ شہر میں ہو تو صاحبین کے نزدیک بھی ان کو بٹوارہ میں ملایا نہیں جائے گا، اور یہی ہلال الرائی نے صاحبین سے روایت کی ہے، وعن محمد انہ یقسم احدھما فی الاخری، اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ دونوں گھروں کو بٹوارہ میں ملایا جائے گا، والبیوت فی محلۃ او محال تقسم قسمۃ واحدۃ لان التفاوت فیما بینھا یسیر اور بیوت یعنی کوٹھریاں خواہ ایک محلہ میں ہوں یا متفرق محلات میں ہوں وہ ایک بٹوارہ سے تقسیم کیے جاویں گے کیونکہ ان میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے ف خواہ یہ کوٹھریاں متصل ہوں یا جدا ہوں والمنازل المتلازقۃ کالبیوت والمتباینۃ کالدور اور اگر منازل ہوں پس اگر باہم ملے ہوں تو ان کا حکم مثل بیوت کے ہے اور اگر جدا جدا ہوں تو ان کا حکم مثل داروں کے ہے لانہ بین الدار والبیت علی ما مر من قبل فاخذ شبھا من کل واحد اس واسطے کہ منزل تو بیت اور دار کے درمیان ہے جیسا کہ سابق میں گزرا پس اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت حاصل کی ف، چنانچہ جب منازل باہم متصل واقع ہوں تو بیوت کی طرح ان کو یکجا بٹوارہ کرنا جائز ہے اور اگر متفرق واقع ہوں تو دور کی طرح متفرق تقسیم ہوں گے، قال وان کانت دارا وضیعۃ اودارا وحانوتا قسم کل واحد منھما علیحدۃ، اور اگر عقار مشترکہ میں ایک گھر و اراضی ہو یا ایک مکان و دکان ہو تو ہر ایک کو علیحدہ بٹوارہ کیا جاوے لاختلاف الجنس کیونکہ مکان و زمین و دکان ہر ایک کی جنس علیحدہ ہے، قال جعل الدار والحانوت جنسین وکذا ذکر الخصاف، شیخ نے کہا کہ کتاب میں دار اور دکان کو دو جنس قرار دیا اور یہی امام خصاف نے ذکر کیا ہے ف اور بلحاظ مقصود کے یہی انسب ہے، وقال فی اجارات الاصل ان اجارۃ منافع الدار بالحانوت لا یجوز اور مبسوط کی کتاب الاستیجارات میں امام محمدؒ نے لکھا کہ منافع الدار کو بعوض دکان کے اجارہ دینا جائز نہیں ہے، ف کیونکہ اس میں بیاج کا احتمال ہے وھذا یدل علی انھما جنس واحد، اور یہ دلالت کرتا ہے کہ دار اور حانوت ایک ہی جنس ہیں فیجعل فی المسألۃ روایتان پس اس مسئلہ میں یا تو دو روایتیں قرار دی جاویں ف ایک میں دار جنس دوکان ہے اور دوم میں جنس مختلف ہے، او یبنی حرمۃ الربوا ھنالک علی شبھۃ المجانسۃ یا مبسوط کی روایت میں حرمت بیاج کا حکم شبہ مجانست پر مبنی کیا جاوے، ف یعنی کہا جاوے کہ دار و دکان درحقیقت تو دو جنس ہیں لیکن ایک جنس ہونے کا شبہ ہے پس شبہ کی وجہ سے مبادلہ اجارہ حرام ہے کیونکہ بیاج کے احکام میں شبہ بمنزلہ حقیقت کے ہوتا ہے، م،

فصل، فی کیفیۃ القسمۃ

یہ فصل بٹوارہ کی کیفیت کے بیان میں ہے،

قال وینبغی للقاسم ان یصور ما یقسمہ لیمکنہ حفظہ ویعدلہ یعنی لیسویہ علی

سہام القسمۃ و یروی یعزلہ ای یقطعہ بالقسمۃ عن غیرہ قاسم کو چاہیے کہ جس چیز مکان وزمین وغیرہ کو بٹوارہ کرے گا اس کی تصویر بنا دے تاکہ اس کو ضبط رکھنا ممکن ہو اور اس کو معدل کرے یعنی بٹوارہ کے سہام پر برابر کرے اور بعض روایت میں ''عزل کرے'' آیا ہے یعنی بٹوارہ سے سہم کو دوسرے سے قطع کرے و یذرعہ لیعرف قدرہ اور ذراع ڈال دے تاکہ اس کی قدر دریافت کرے ف اور ہر ذراع پر قلم سے نشان کرے۔ تاکہ علیٰحدہ معلوم ہو و یقوم البناء لحاجتہ الیہ فی الآخرۃ اور عمارت کی قیمت لگا دے کیونکہ آخر میں قاسم کو اس کی حاجت ہوگی، و یفرز کل نصیب عن الباقی بطریقہ وشربہ اور ہر حصّہ کو مع اس کے خاص راستہ واحصّہ پانی کے باقی سے جدا کرے حتی لا یکون لنصیب بعضہم بنصیب البعض تعلق فینقطع التنازع و یتحقق معنی القسمۃ علی التمام تاکہ بعض شرکا کے حصّہ کو بعض دیگر سے تعلق باقی نہ رہے تو جھگڑا منقطع ہو جاوے اور پورے طور پر بٹوارہ کے معنی متحقق ہوں، بالجملہ پھر یہ سب حصص تیار ہو گئے۔

• ثم یلقب نصیبا بالاول والذی یلیہا بالثانی والثالث علی ھذا، پھر ایک حصّہ کا نام اول رکھے اور جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے دوم پھر سوم، علیٰ ہٰذا القیاس باقیوں کے نام رکھے ف پھر ہر حصہ وار کے واسطے حصص کو نامزد کرنا چاہیے ثم یخرج القرعۃ فمن خرج اسمہ اولا فلہ السہم الاول ومن خرج ثانیا فلہ السہم الثانی، پھر قرعہ سے نام نکالے تو جس کا نام سب سے اول نکلے اس کے لیے پہلا سہم ہے، اور جس کا نام دوم نکلے اس کے لیے دوسرا سہم ہے ف وعلیٰ ہٰذا القیاس باقیوں کو سمجھو۔ والاصل فی ذالک ان ینظر الی اقل الانصباء حتی اذا کان الاقل ثلثا جعل اثلاثا وان کان سدسا جعلہا اسداسا لیمکن القسمۃ اور اس بارہ میں کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ حصوں میں سب سے کمتر کو دیکھے حتی کہ اگر وہ تہائی ہو تو عقار کو تین حصے کرے اور اگر کمتر حصّہ چھٹا ہو تو اس کے چھ حصے کرے ف یعنی فرض کرو کہ دو حصہ داروں میں سے ایک کے واسطے تہائی اور دوسرے کے واسطے دو تہائی ہے تو تین حصہ کرے مع حقوق ومرافق کے، پھر ایک حصّہ تو تہائی والے کے قرعہ میں دے اور باقی دو حصّہ دوسرے کے واسطے ہیں، وعلیٰ ہٰذا القیاس چھٹا و تہائی ونصف ہے تو چھ حصّہ کرے، ازانجملہ ایک سہم تو چھٹے والے کو اور ۲۔ سہام تہائی والے کو اور تین سہام نصف والے کو دیدے و قد شرحناہ شیئا فی کفایۃ المنتہی بتوفیق اللہ تعالیٰ اور ہم نے اس کو کفایۃ المنتہی میں سیری دینے والی شرح کے ساتھ مشرح کیا ہے، بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ وقولہ فی الکتاب و یفرز کل نصیب بطریقہ وشربہ بیان الافضل اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ ہر حصّہ کو مع اس کی راہ و شرب کے جدا کرے یہ افضل طور کا بیان ہے فان لم یفعل اولم یمکن جاز علی ما نذکرہ بتفصیلہ ان شاء اللہ تعالیٰ، پس اگر مع راہ و شرب کے الگ نہ کیا یا ایسا کرنا ممکن نہ ہوا تو بٹوارہ جائز ہے، چنانچہ عنقریب اس کی تفصیل کے ساتھ ہم اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے، والقرعۃ لتطییب القلوب وازاحۃ تہمۃ المیل اور قرعہ ڈالنا تو شرکاء کے دل خوش کرنے کے لیے اور میلان کی تہمت دور کرنے کے لیے ہے ف یعنی شاید کسی شریک کو کسی جانب خواہش ہو اور قاسم نے وہ دوسرے شریک کے نام کر دی تو اس کے دل میں بدگمانی ہوگی کہ شاید قاسم کو اس کی طرف میلان ہے پس قرعہ ڈال دے تاکہ یہ تہمت دور ہو اور ہر ایک اپنے حصّہ پر راضی ہو جاوے، پس قرعہ واجب نہیں ہے حتی لو عین لکل منہم نصیبا من غیر اقتراع جاز، حتی کہ اگر قاسم نے ہر شریک کے واسطے ایک حصّہ

بدوں قرعہ ڈالنے کے معین کر دیا تو جائز ہے، ف یعنی جس قدر اس شریک کو چاہیے اس کے نام ذکر دیا تو جائز ہے لانہ فی معنی القضاء فیملکہ الالزام، اس واسطے کہ بٹوارہ تو حکم قضا کے معنی میں ہے، پس قاسم کو بھی لازم کرنے کا اختیار ہے ف پس جس کے نام اس نے جو حصہ معین کیا وہ حکم لازم ہے قال ولا یدخل فی القسمۃ الدراھم والدنانیر الا بتراضیھم اور بٹوارہ میں درہم و دینار نہیں داخل کرے گا مگر ان کی باہمی رضامندی سے، ف یعنی جب بٹوارہ میں بعض حصوں کے ساتھ درہم یا دینار ملا کر برابری ہوتی ہو، مثلاً جو یہ حصہ لے وہ فلاں حصہ والے کو اس قدر درم یا دینار دے تو درم یا دینار کا اس طرح بٹوارہ میں داخل کرنا جب ہی جائز ہے کہ شرکا باہم رضامند ہوں، یعنی اس میں جبر نہیں ہو سکتا، لانہ لا شرکۃ فی الدراھم والقسمۃ من حقوق الاشتراک، اس واسطے کہ درہموں میں شرکت نہیں ہے اور بٹوارہ تو شرکت کے حقوق میں سے ہے ف تو جس میں شرکت نہ ہو اس میں بٹوارہ کا حکم نہ ہوگا مگر آنکہ شرکاء خود راضی ہوں، ولانہ یفوت بہ التعدیل فی القسمۃ اور اس واسطے کہ درہم و دینار لانے سے جو برابری کہ بٹوارہ میں مقصود ہوتی ہے وہ جاتی رہے گی، ف یعنی مال مقسوم میں تعدیل نہ ہوگی، لان احدھما یصل الی عین العقار، کیونکہ ایک شریک کو عین عقار پہنچے گا، ودراھم الآخر فی ذمتہ ولعلھا لا یسلم لہ اور دوسرے شریک کے درم تو اس کے ذمہ ہیں اور شاید کہ یہ درہم اس کو نہ پہنچیں، ف حالانکہ بٹوارہ میں انصاف و برابری یہ تھی کہ ہر ایک کو برابر پہنچے، مثلاً زید و بکر دونوں شریک میں سے زید کو عقار میں سے جو حصہ ملا اس اقرار پر ہے کہ وہ بکر کو سو روپیہ دیدے تو زید کو عین عقار میں سے مل گیا اور بکر کے درم جو زید پر ہیں وہ اس کے ذمہ ہیں اور شاید کہ وہ بکر کو نہ پہنچیں تو عین عقار میں سے بکر کا حق پورا نہیں ملا، علاوہ بریں جس کو فی الحال مل گیا اس کے ساتھ دوسرے کو برابری نہیں جس کو آئندہ وصول ہوگا، واذا کان ارض وبناء فعن ابی یوسف انہ یقسم کل ذالک علی اعتبار القیمۃ، اگر شرکت میں زمین مع عمارت ہو تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس سب کو باعتبار قیمت کے تقسیم کرے، لانہ لا یمکن اعتبار المعادلۃ الا بالتقویم اس واسطے کہ باہم برابری ممکن نہیں سوائے اس طرح کے کہ قیمت لگائی یا دے۔ وعن ابی حنیفۃؒ انہ یقسم الارض بالمساحۃ لانہ ھو الاصل فی الممسوحات اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ زمین کو مساحت سے تقسیم کرے کیونکہ جو چیزیں مساحی ہیں ان میں مساحت ہی اصل ہے، ثم یرد من وقع البناء فی نصیبہ اومن کان نصیبہ اجود دراھم علی الآخر بیساویہ، پھر جس شریک کے حصہ میں عمارت واقع ہوئی یا جس کا حصہ دوسرے سے اجود ہو وہ دوسرے کو درم دیدے یہاں تک کہ اس کے ساتھ برابری ہو جاوے ف اور ظاہر ہے کہ درم دینا بلحاظ اندازہ قیمت کے ہوگا، فتدخل الدراھم فی القسمۃ ضرورۃ پس ضرورت کی وجہ سے بٹوارہ میں یہ درم داخل کیے جاویں گے کالاخ لا ولایۃ لہ فی المال ثم یملک تسمیۃ الصداق ضرورۃ التزویج جیسے عورت کے بھائی کو عورت کے مال میں کچھ ولایت نہیں ہے، پھر نکاح کرنے کی ضرورت سے اس کو مہر بیان کرنے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے ف پس بھائی کو اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اپنی بہن کا مہر بیان کرے۔ وعن محمد انہ یرد علی شریکہ بمقابلۃ البناء ما یساویہ من العرصۃ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جس کے حصہ میں عمارت پڑی وہ اپنے شریک کو خالی زمین سے اس قدر کہ عمارت کے مقابلہ میں برابر ہو، واپس دے، ف اور یہ بھی باعتبار قیمت ہی کے ہوگا، اور یہ اس نے

ہے کہ خالی زمین اس قدر ہو کہ عمارت کی برابری کرے اور اگر عمارت زیادہ ہو تو خالی زمین کل دیدے اور اس پر بھی عمارت کچھ بڑھے گی، وا ذا بقی فضل ولا یمکن تحقیق التسویۃ بان لا تفی العرصۃ بقیمۃ البناء حینئذ یرد للفضل دراھم لان الضرورۃ فی ھذا القدر فلا یترک الاصل الا بھا، اور جب عمارت والے حصہ میں کچھ زیادتی رہی اور برابری کرنی ممکن نہ ہوئی، مثلاً خالی زمین کی قیمت اس قدر نہیں کہ وہ پوری عمارت کو وفا کرے تو اس حالت میں عمارتی زیادتی کے واسطے درم دیدے، اس واسطے کہ درہموں کی ضرورت تو صرف اسی قدر میں ہے، پس اصل نہیں چھوڑی جائے گی مگر بوجہ اسی ضرورت کے ف یعنی اصل تو یہ کہ مساحت سے مبادلہ ہو پھر جہاں یہ ممکن نہ ہو تو البتہ درم ملائے جاویں، حالانکہ ممکن جب ہی نہیں کہ خالی زمین بمقابلہ عمارت کافی نہ ہو بلکہ عمارت زائد ہو، تو جہاں تک خالی زمین موجود ہے دے دی جاوے اور زیادتی کے مقابلہ میں البتہ لاچاری سے درم داخل کیے جاویں وھذا یوافق بروایۃ الاصل اور یہ قول موافق بروایت مبسوط ہے ف چنانچہ مبسوط میں کہا کہ دار کو گزوں کی پیمائش پر تقسیم کیا جاوے اور کسی شریک کے لیے دوسرے پر درموں وغیرہ کی زیادتی نہیں رکھی جائے گی ا ع، ن، قال فان قسم بینھم و لاحدھم مسیل فی نصیب الآخر او طریق لم یشترط فی القسمۃ، پھر اگر قاسم نے شریکوں میں بٹوارہ کر دیا اور کسی شریک کا سیل دوسرے شریک کے حصہ میں ہے یا راستہ دوسرے کے حصہ میں ہے جس کی شرط بٹوارہ میں نہیں ہوئی ہے، ف کہ اس کا راستہ یا سیل دوسرے کے حصہ میں سے ہوگا، فان امکن صرف الطریق والمسیل عنہ لیس لہ ان یستطرق ویسیل فی نصیب الآخر لانہ امکن تحقیق معنی القسمۃ من غیر ضرر پس اگر راستہ وسیل کو دوسرے شریک کے حصہ سے پھیرنا ممکن ہو یعنی کسی دوسری جانب راستہ یا سیل نکالنا ممکن ہو تو اس شخص کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ دوسرے کے حصہ میں راستہ بنا وے یا پانی بہاوے اس واسطے کہ بدون ضرر کے بٹوارہ کے معنی ثابت رکھنا ممکن ہے، وان لم یمکن فسخت القسمۃ لان القسمۃ مختلۃ لبقاء الاختلاط فیستانف اور اگر راستہ وسیل کا پھیرنا ممکن نہ ہو تو بٹوارہ فسخ کر دیا جاوے اس واسطے کہ بٹوارہ میں خلل اس وجہ سے ہے کہ ابھی کچھ خلط باقی ہے تو بٹوارہ نئے سرے سے کیا جاوے ف اور یہ صرف بٹوارہ کے مبادلہ میں ہے بخلاف البیع، برخلاف مبادلہ بیع کے، حیث لا یفسد فی ھذہ الصورۃ کہ بیع ایسی صورت میں فاسد نہیں ہوتی، لان المقصود منہ تملک العین کیونکہ بیع سے مقصود یہ کہ مبیع عین ملکیت میں ہو جاوے ف یعنی بیع سے صرف عین رقبہ کی ملکیت مقصود ہے وانہ یجامع تعذر الانتفاع فی الحال اور یہ بات فی الحال انتفاع متعذر ہونے کے ساتھ جمع ہوتی ہے ف یعنی فی الحال ملکیت ہو جاتی ہے اگرچہ اس سے انتفاع فی الحال ممکن نہ ہو، اما القسمۃ فلتکمیل المنفعۃ ولا یتم ذالک الا بالطریق اور بٹوارہ تو انتفاع پورا ہونے کے واسطے ہوتا ہے۔ اور یہ بات بدون راستہ کے ممکن نہیں ہے ف پس اگر راستہ نکالنا ممکن ہو تو بٹوارہ باقی رہے اور اگر ممکن نہ ہو تو توڑ دیا جاوے، ولو ذکر الحقوق فی الوجہ الاول کذالک الجواب اور اگر پہلی صورت میں بٹوارہ کے اندر حقوق کا ذکر کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے ف کہ دوسری جانب راہ نکالے یعنی جب ایک کا راستہ وسیل دوسرے کے حصہ میں ہو حالانکہ وہ دوسری جانب پھیر سکتا ہے اور بٹوارہ میں ہر ایک نے دوسرے

سے کہا تھا کہ یہ حصّہ تیرے واسطے مع اس کے راستہ ومسیل وشرب کے ہے تو یہ چیزیں ضرور ثابت ہوں گی اور اگر کہا کہ تیرے واسطے یہ حصّہ مع اس کے حقوق کے ہے تو اس کو اختیار نہیں کہ دوسرے کے حصہ میں ہو کر آمدورفت کرے یا پانی بہا دے جبکہ کسی دوسری طرف نکل سکتا ہے۔ لان معنی القسمۃ الافراز والتمییز وتمام ذلک بان لا یبقی لکل واحد تعلق بنصیب الاٰخر وقد امکن تحقیقہ بصرف الطریق والمسیل الی غیرہ من غیر ضرر فیصار الیہ۔ اس واسطے کہ بٹوارہ کے معنی تو جدا وتمیز کرنا اور یہ بات اس وقت پوری ہوگی کہ کسی حصّہ دار کو دوسرے کے حصّہ میں تعلق نہ رہے اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ راستہ ومسیل کو دوسری جانب پھیر دے حالانکہ کچھ ضرر نہیں ہے تو یہی مرجع ہوگا ف اور یہی اختیار کیا جائے گا۔ بخلاف البیع اذا ذکر فیہ الحقوق حیث یدخل فیہ ما کان لہ من الطریق والمسیل لانہ امکن تحقیق معنی البیع وھو التملیک مع بقاء ھذا التعلق بملک غیرہ۔ برخلاف بیع کے کہ جب بیع میں حقوق کا ذکر کیا جاوے یعنی میں نے یہ دار مع اس کے حقوق کے فروخت کیا تو اس میں جو کچھ دار کے واسطے راہ ومسیل سے ثابت ہو وہ بیع میں داخل ہوگا اس واسطے کہ بیع کے معنی تملیک ہیں پس باوجود اس قدر تعلق ملک غیر سے باقی رہنے کے بیع کے معنی متحقق ہوسکتے ہیں ف پس مبیع مشتری کے ملک میں آوے گی اور اس کے واسطے راستہ ومسیل وغیرہ جو کچھ کہ حقوق ثابت ہیں وہ ثابت ہوں گے اگرچہ ان کا تعلق غیر کی ملک سے ہو، یہ سب اس صورت میں ہے کہ دوسری جانب راستہ ومسیل نکالنا ممکن ہو اور بٹوارہ کے مبادلہ میں حقوق کا ذکر ہوا ہو۔ وفی الوجہ الثانی اور دوسری صورت میں، ف کہ راہ ومسیل کا نکالنا دوسری جانب ممکن نہ ہو اور حقوق کا ذکر ہوا ہے تو یدخل فیھا، راہ ومسیل اس میں داخل ہوں گے لان القسمۃ لتکمیل المنفعۃ وذلک بالطریق والمسیل فیدخل عند التنصیص باعتبارہ۔ اس واسطے کہ بٹوارہ تو اسی واسطے ہوتا ہے کہ منفعت پورے طور پر حاصل ہو اور پورے طور پر انتفاع حاصل ہونا جب ہی کہ راستہ ومسیل ثابت ہو تو جب صریح بیان ہوا تو باعتبار پوری منفعت کے راستہ ومسیل داخل ہوگی وفیھا معنی الافراز وذلک بانقطاع التعلق علی ما ذکرنا فباعتبارہ لا یدخل من غیر تنصیص، اور بٹوارہ میں ایک معنی جدا کرنے کے بھی ہیں اور یہ جدائی جب ہی کہ غیر سے تعلق منقطع ہو، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، پس جدائی کے معنی اعتبار کر کے یہ طریق ومسیل داخل نہیں ف جو دوسرے شریک کے حصّہ میں ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب دوسری جانب پھرنا ممکن نہیں ہے تو اس میں دو لحاظ ہیں، ایک یہ کہ قسمت کے معنی تکمیل منفعت ہیں تو اس معنی کے لحاظ سے راستہ ومسیل داخل ہونا چاہیے، اور دوم یہ کہ قسمت کے معنی جدا کرنا تو اس لحاظ سے راستہ ومسیل داخل قسمت نہ ہوگا، پس ہم نے دونوں معنی کو اس طرح عمل دلایا کہ اگر اس نے حقوق کے ساتھ راستہ ومسیل وشرب وغیرہ کی تصریح کی تو یہ حقوق داخل ہوں گے اگرچہ وہ غیر کے حصّہ میں ہیں اور اگر تصریح نہ ہو بلکہ ہر ایک کے نام اس کا حصّہ کیا گیا تو یہ چیزیں داخل نہ ہوں گی اور یہ بات بٹوارہ میں ہے بخلاف الاجارۃ حیث یدخل فیھا بدون التنصیص، برخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدوں تصریح کے داخل ہوتی ہیں ف یعنی اگر کسی کو مکان اجارہ دیا یا اراضی اجارہ دے تو راستہ ومسیل وشرب بدوں تصریح کے داخل ہوں گی، کیونکہ اجارہ میں اس مکان یا اراضی کی ملکیت کچھ بھی مقصود نہیں، لان کل المقصود الانتفاع، اس واسطے کہ تمام مقصود اس سے نفع حاصل کرنا، وذلک لا یحصل الا

یا دخال الشرب والطریق فیہ دخل من غیر ذکر، اور یہ انتفاع کسی طور پر حاصل نہ ہوگا سوائے اس کے کہ شرب و راستہ داخل اجارہ ہو، تو بدون ذکر کے یہ چیزیں داخل ہوں گی، ف پس اجارہ خود تصریح ہے کہ ہم نے تجھے اس مکان یا زمین سے انتفاع حاصل کرنے کے لیے اس قدر مال پر اجارہ دیا یعنی معہ راستہ و شرب وغیرہ کے جن کے بغیر انتفاع ممکن نہیں ہے، الحاصل بیع و اجارہ و بٹوارہ میں دربارہ راستہ و شرب و مسیل وغیرہ کے فرق یہ ہے کہ اگر مکان یا اراضی کو اجارہ دیا تو راہ و مسیل و شرب وغیرہ بدون تصریح کے داخل ہوں گی، حتیٰ کہ اگر موجر کے واسطے یہ حقوق نہ ہوں تو اجارہ فاسد ہے اور بیع میں یہ کوئی چیزیں اگرنہ ہوں تو داخل نہ ہونگی کیونکہ مبیع کی ملکیت بدون ان کے حاصل ہے اور اگر یہ حقوق موجود ہوں اور ذکر کیے گئے تو داخل ہوں گے اگرچہ یہ دوسرے کی زمین میں سے ہوں، اور بٹوارہ میں پورے طور پر منفعت حاصل کرنے کے معنی بھی ہیں اور بالکل تعلق جدا کرنے کے معنی بھی ہیں، پس جب کسی کے حصہ کا راستہ و مسیل دوسرے کے حصہ میں سے بطور حق ہو تو دیکھا جاوے کہ بٹوارہ میں راہ و مسیل کا ذکر ہوا یا نہیں ہوا، پس اگر بٹوارہ کے وقت ذکر ہوا کہ یہ حصہ تیرے واسطے مع اس کی راہ کے ہے تو اس کو راستہ حاصل ہوگا، یعنی دوسرے کی زمین سے ہو کر آمد و رفت رکھے اور اگر نہیں ذکر ہوا، تو دیکھا جاوے کہ اس کے واسطے کسی جانب دروازہ چھوڑنے کی گنجائش ہے یا نہیں ہے، پس دروازہ چھوڑ لینے کی گنجائش ہو تو وہ دروازہ اسی جانب پھیرے خواہ بٹوارہ میں اس کا حصہ معہ کل حقوق کے مذکور ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی پر لحاظ کر کے بالکل تعلق جدا کرنا ممکن ہے تو یہی متعین ہے اور اگر دوسری جانب دروازہ پھیرنے کی گنجائش نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ حصہ مع حقوق کا ذکر ہوا تھا یا نہیں، پس اگر حقوق کا ذکر ہوا ہو تو اس کے واسطے دوسرے کی زمین سے آمد و رفت کا حق ہوگا، اور اگر حقوق کا ذکر نہ ہوا ہو تو بٹوارہ باطل ہے، اور بٹوارہ دوبارہ کیا جاوے کیونکہ تکمیل منفعت کے معنی باطل ہوتے ہیں،

شرح الطحاوی للامام الاسبیجابی رح، ع م،

پھر واضح ہو کہ اگر شریکوں نے بٹوارہ کے وقت اتفاق کیا کہ ہمارے درمیان راستہ مشترک چھوڑا جاوے۔ تو کچھ شک نہیں کہ ان میں راہ مشترک چھوڑی جاوے گی کہ سب کو اس راہ میں آمد و رفت مساوی ہے اور اس کا رقبہ بھی مشترک ہے، ولو اختلفوا فی رفع الطریق بینھم فی القسمۃ اور اگر شریکوں نے اپنے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے میں اختلاف کیا ف بعض نے کہا کہ مشترک راستہ چھوڑا جاوے اور بعض نے اس سے انکار کیا تو ان میں سے کسی کے قول پر عمل نہیں ہوگا، بلکہ بٹوارہ کے معنی تکمیل منفعت اور بالکل جدا کرنے پر لحاظ کیا جاوے اس طرح۔ ان کان یستقیم لکل واحد طریق یفتحہ فی نصیبہ قسم الحاکم من غیر طریق یرفع لجماعتھم لتحقق الافراز بالکلیۃ دونہ کہ اگر ہر حصہ دار کے لیے اپنے حصہ میں دروازہ نکال لینا ممکن ہو تو حاکم بدون ان کے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے کے بٹوارہ کریگا، کیونکہ بٹوارہ کے معنی جدا کرنے کے پورے طور پر اسی طرح متحقق ہوں گے کہ مشترک راستہ چھوڑا نہ جاوے ف یعنی تکمیل منفعت کے ساتھ بالکلیہ جدا کرنے کے معنی جب ہی متحقق ہو سکتے ہیں کہ مشترک راستہ نہ چھوڑا جاوے، پس بٹوارہ کے معنی دونوں طرح سے پورے ہونا جب ممکن ہے تو یہی کیا جاوے وان کان لا یستقیم ذلک رفع طریقا بین جماعتھم لتحقق تکمیل المنفعۃ فیما وراء الطریق اور اگر ہر حصہ دار کو اپنے حصہ میں راستہ نکالنا

ممکن نہ ہو تو حاکم ایک راہ کو جماعت شرکا میں مشترک چھوڑے گا کیونکہ ماسوائے راہ مشترک کے باقی میں منفعت کی تکمیل ہو ف، کیونکہ بدوں راہ کے باقی حصہ میں منفعت حاصل نہیں ہو سکتی ہے اور بٹوارہ کے معنی یہی مقسوم تک حاصل ہو گئے البتہ جدا کرنا پورا نہیں ہوا کہ راہ ابھی مشترک ہے چونکہ بدوں اس اشتراک کے جسقدر جدا کیا گیا ہے اس سے انتفاع نہیں ہو سکتا تو بضرورت جائز ہے یہ اس وقت کہ راستہ کی مقدار میں اختلاف نہ ہو ولو اختلفوا فی مقدارہ اور اگر شریکوں نے مشترک راہ کی مقدار میں اختلاف کیا ف بعض نے اس کا طول و عرض زیادہ چاہا اور بعض نے کم چاہا جعل علی عرض باب الدار وطولہ لان الحاجۃ تندفع بہ، تو دار کے دروازہ کے انداز پر اس کا طول و عرض رکھا جائے گا کیونکہ اس سے ضرورت رفع ہوتی ہے ف صورت یہ کہ دار کے احاطہ کلاں میں ایک بڑا پھاٹک لگا ہوا ہے اور درمیان کے منازل یعنی حویلیاں اور بیوت یعنی کوٹھریاں مسکن کی تقسیم واقع ہوئی اور ان سب حصہ داروں کے درمیان ایک راستہ مشترک چھوڑا گیا جس میں کمی بیشی کا اختلاف ہے، تو بڑے پھاٹک سے جہاں تک راستہ چاہیے ہے اس کا طول ہو گا، اور چوڑان اس پھاٹک کے چوڑان پر ہو گا، کیونکہ پھاٹک کی راہ سب کے اتفاق سے ہے تو اسی پر چوڑان ملتی ہو گا، کما فی الکافی، پھر یہ راستہ مساوی مشترک نہیں بلکہ الطریق علی سہامھم کما کان قبل القسمۃ، راہ کا رقبہ ان میں ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہو گا جیسے بٹوارہ سے پہلے تھا لان القسمۃ فیما وراء الطریق لا فیہ، کیونکہ بٹوارہ تو راہ مذکور کے ماسوائے میں واقع ہوا ہے راہ میں نہیں واقع ہوا ف تو وہ ان میں مثل سابق کے مشترک ہے ولیکن آمد و رفت کا حق ان سب کو یکساں حاصل ہے کیونکہ اس پر سب کی باہمی رضامندی سے باقی بٹوارہ ہوا ہے، پس اگر فرض کرو کہ مکان میں ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہے تو رقبہ راہ اسی حساب سے مشترک ہے لیکن آمد و رفت میں یہ نہیں ہو سکتا، کہ ایک تو دو روز تک اس میں آمد و رفت رکھے اور دوسرا ایک روز تک رکھے بلکہ دونوں ہر روز برابر آمد و رفت کا اختیار رکھتے ہیں، کیونکہ بٹوارہ میں باہمی رضامندی سے حاصل ہے بلکہ اگر راہ کے رقبہ میں کمی بیشی کی ملکیت شرط کریں تو جائز ہے، چنانچہ فرمایا ولو شرطوا ان یکون الطریق بینھما اثلاثا جاز وان کان اصل الدار نصفین کہ اگر دونوں شریکوں نے بٹوارہ میں یہ شرط منظور کی کہ یہ مشترک راہ ہم دونوں میں تین تہائی مشترک ہو تو جائز ہے اگرچہ اصل میں یہ مکان دونوں میں نصفا نصف ہو ف یعنی تمام مکان دونوں کے درمیان مساوی مشترک ہو اور اس کے بٹوارہ کی درخواست میں دونوں نے اتفاق کر کے مشترک راستہ چھوڑا یا، یا کسی کے لیے راستہ نہیں نکل سکتا تھا پس راستہ مشترک چھوڑا مگر دونوں نے یہ شرط منظور کی کہ راہ کا رقبہ ایک کے لیے دو تہائی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی ہو گا تو یہ جائز ہے، لان القسمۃ علی التفاضل جائزۃ بالتراضی اسواسطے کہ باہمی رضامندی کے ساتھ کمی بیشی کی شرط پر بٹوارہ جائز ہوتا ہے ف کیونکہ یہ تو مبادلہ ہے لہذا یہ حکم صرف ایسے اموال مشترکہ میں ہے جو سودی نہیں ہیں، پس سونا، چاندی، جو، گیہوں، نمک، چھوہارا، مویز وغیرہ مقداری چیزیں اگر ایک جنس ہوں تو ان کے بٹوارہ میں کسی کے واسطے زیادتی شرط کرنا سود ہے اور جائز نہیں ہے، کما فی الزیلعی۔

قال واذا کان سفل لاعلو علیہ وعلو لاسفل لہ وسفل لہ علو قوم کل واحد علیحدۃ وقسم بالقیمۃ ولامعتبر بغیر ذالک اگر دار میں سے ایک سفل مشترک بدوں بالا خانہ کے

اور ایک بالاخانہ مشترک ہے بدوں سفل کے اور ایک سفل مع بالا خانہ کے مشترک ہے تو ہر ایک علیحدہ بقیمت اندازہ کیا جاوے اور بحساب قیمت کے بٹوارہ کیا جاوے اور سوائے اس کے دوسرے طور پر معتبر نہیں ہے۔ ف عینی نے یہ تصویر ذخیرہ سے نقل کر کے لکھا کہ اگر ان کی قیمت برابر ہو تو ایک گز کے مقابلہ میں ایک گز ہوگا اور اگر ایک سے دوسرے کی قیمت دو چند ہو تو دو گز بمقابلہ ایک گز کے ہوگی اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے قال" ھذا محمد" شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ حکم امام محمدؒ کے نزدیک ہے وقال ابوحنیفۃؒ وابویوسفؒ یقسم بالذرع، اور امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک گزوں کی پیمائش سے بٹوارہ کیا جاوے ف گویا برابر گزوں سے مقابلہ ہوگا، لمحمد ان السفل یصلح لما لا یصلح لہ العلو من اتخاذہ بیر ماء او سردابا او اصطبلا وغیر ذالک فلا یتحقق التعدیل الا بالقیمۃ، امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ سفل ایسے کام آتا ہے جس کے لائق بالاخانہ نہیں ہے، چنانچہ سفل میں پانی کا کنواں یا سرداب یعنی تہ خانہ یا اصطبل وغیرہ بنانا ممکن ہے (اور بالاخانہ ان میں سے کسی لائق نہیں ہے) تو برابری کرنے کی کوئی صورت نہیں سوائے بقیمت ف تاکہ سفل میں جن امور سے فضیلت ہے ان کی قدر کے لحاظ سے قیمت دیکھی جاوے اور بالاخانہ میں جو خاص منافع ہیں ان کے لحاظ سے بالاخانہ کی قیمت دیکھی جاوے پس اسی حساب سے گزوں کا بٹوارہ کیا جاوے اور یہ مراد نہیں کہ قیمت کے درموں کو داخل کرے، اس واسطے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جہاں تک گزوں سے دینا ممکن ہے، درم داخل کرنا جائز نہیں ہے، پس مراد یہ کہ قیمت کے حساب سے گزوں کا مقابلہ ہو جیسا کہ شرح عینیؒ سے اوپر نقل ہوا۔ وھما یقولان ان القسمۃ بالذرع ھی الاصل لان الشرکۃ فی المذروع لا فی القیمۃ اور امام ابوحنیفہؒ ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ گزوں سے بٹوارہ کرنا ہی اصل ہے، اس واسطے کہ شرکت تو اس چیز میں ہے جو گزوں سے ناپی جاتی ہے اور قیمت میں شرکت نہیں ہے، فیصار الیہ ما امکن تو جہاں تک ممکن ہے گزوں ہی سے بٹوارہ مرجع ہوگا، ف اور یہ جو سفل و علو میں فرق بیان کیا جاتا ہے وہ نفس مسکن ہونے میں نہیں ہے بلکہ بلحاظ مرافق یعنی امور آرام و راحت کے ہے، والمرعی التسویۃ فی السکنی لا فی المرافق اور بٹوارہ میں لحاظ صرف مسکن ہونے میں برابری کا ہوتا ہے نہ مرافق میں ف یعنی اگر مرافق میں بالاخانہ و سفل مختلف ہو تو اجارہ وغیرہ میں البتہ آدمی اپنے مناسب غور کرے گا، اور بٹوارہ تو اس عین کا ہوتا ہے جو مسکن ہے، تو مسکن ہوتے ہیں جو منازل برابر ہوں ان کا رقبہ برابر اعتبار ہوگا، پس بالاخانہ و سفل ہر ایک میں گزوں سے گزوں کا مساوی مقابلہ ہوگا، ثم اختلفا فیما بینھما فی کیفیۃ القسمۃ بالذرع، پھر امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ نے گزوں سے ناپ کی کیفیت بٹوارہ میں اختلاف کیا، فقال ابوحنیفۃ ذراع من سفل بذراعین من علو، چنانچہ ابوحنیفہؒ نے کہا کہ سفل کا ایک گز بمقابلہ دو گز بالاخانہ کے ہوگا، وقال ابویوسف ذراع بذراع اور ابویوسفؒ نے کہا کہ سفل کا ایک گز بمقابلہ بالاخانہ کے ایک گز کے ہوگا، ف اور مخفی نہیں کہ شیخینؒ کی دلیل مسئلہ اور کیفیت بٹوارہ میں تردد ہے اور اسی واسطے طحاویؒ نے امام محمدؒ کا قول اختیار کیا اور کہا کہ یہ اجود ہے اور ہمارے جملہ اصحابؒ نے مثل طحاویؒ کے اس مسئلہ میں قول محمدؒ مختار رکھا، کما فی العینیؒ ۔ وقیل اجاب کل منھم علی عادۃ اھل عصرہ او اھل بلدۃ فی تفضیل السفل علی العلو واستوائھما وتفضیل السفل مرۃ والعلو اخری بعض شارح نے کہا کہ تینوں اماموں میں سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والوں یا اپنے شہر والوں کی عادت کے موافق جواب دیا اس بارہ

میں کہ سفل کو بالاخانہ پر فضیلت ہے یا دونوں برابر ہیں یا کبھی سفل کو فضیلت ہوتی ہے اور کہیں بالاخانہ کو فضیلت ہوتی ہے ف یعنی سفل و بالاخانہ میں سے ہر ایک کی تفضیل یا برابری میں ہر امام نے جیسی عادت اپنے شہر یا زمانہ والوں کی دیکھی اسی کے موافق جواب دے دیا، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے دیکھا کہ اہل کوفہ مطلقاً سفل کو بالاخانہ پر فضیلت دیتے ہیں، حتی کہ دو چند بہتر سمجھتے ہیں تو بالاخانہ کے دو گز بمقابلہ ایک گز سفل کے ہوئے، اور ابو یوسفؒ نے دیکھا کہ اہل بغداد دونوں کو برابر سمجھتے ہیں تو ایک گز سفل کے مقابلہ میں ایک گز علو ہے، اور امام محمدؒ نے دیکھا کہ کہیں تو سفل کو ترجیح دیتے ہیں اور کہیں علو کو افضل جانتے ہیں تو بدون اندازہ قیمت کے حساب غیر ممکن ہے، کما فی العینی، پس حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں کوئی معنی فقہی نہیں ہیں بلکہ عادت کی بنیاد پر حکم ہے وقیل ھو اختلاف معنی اور بعض نے کہا کہ یہ معنوی اختلاف ہے ف یعنی اس میں وجہ و دلیل معنوی ہے، وجه قول ابی حنیفة رح ان منفعة السفل تربو علی منفعة العلو بضعفه لانها تبقی بعد فوات العلو، قول ابی حنیفہ کی وجہ یہ ہے کہ سفل کی منفعت بمقابلہ علو کی منفعت کے دو چند ہے کیونکہ سفل تو بعد انہدام علو کے باقی رہتا ہے ف اور علو کے ساتھ بھی باقی ہوتا ہے تو دو چند مفید ہوا، پس اس کا ایک گز بمقابلہ دو گز علو کے ہونا چاہیئے، ومنفعة العلو لا تبقی بعد فناء السفل اور علو کی منفعت بعد انہدام سفل کے باقی نہیں رہتی ہے ف تو اس کی منفعت بہ نسبت سفل کے نصف ہے وکذا السفل فیه منفعة البناء والسکنی اور یوں ہی سفل میں خود اختیاری عمارت بنانے اور سکونت دونوں طرح کی منفعت حاصل ہے وفی العلو السکنی لا غیر اذ لا یمکنه البناء علی علوه الا برضاء صاحب السفل فیعتبر ذراعان منه بذراع من السفل اور بالاخانہ میں صرف منفعت سکونت ہے نہ عمارت، کیونکہ بالاخانہ والا اپنے بالاخانہ پر کوئی عمارت جدید بدون رضامندی مالک سفل کے نہیں بنا سکتا، ہے لہذا سفل کے ایک گز کے مقابلہ میں بالاخانہ کے دو گز معتبر ہوئے، ولابی یوسف ان المقصود اصل السکنی وھما یتساویان فیه اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقصود تو نفس سکونت ہے اور مسکن ہونے میں بالاخانہ و سفل دونوں برابر ہیں والمنفعتان متماثلتان اور دونوں منفعتیں باہم متماثل ہیں، ف یعنی سفل و بالاخانہ کے منافع یکساں ہیں لان لکل واحد منھما ان یفعل ما لا یضر بالآخر علی اصله، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کی اصل کے موافق دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ جو امر دوسرے کو مضر نہ ہو وہ کرے ف یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی کہ سفل والا بھی ایسا امر نہیں کر سکتا جو علو والے کو مضر ہو اور یہی علو والے کا حال ہے۔ تو اس میں باہمی مضرت معتبر ہے تو دونوں یکساں ہیں، حتی کہ اگر سفل والے کو مضر نہ ہو تو علو والا اپنے بالاخانہ پر عمارت بنا سکتا ہے اور سفل والا کنواں کھود سکتا ہے بشرطیکہ علو والے کو مضر نہ ہو، کما فی الزیلعی۔

ولمحمدؒ ان المنفعة تختلف باختلاف الحر والبرد بالاضافة الیھما اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ گرمی و سردی کے اختلاف سے بلحاظ سفل و علو کے منفعت بھی دونوں سے مختلف ہوتی ہے ف یعنی مانا گیا کہ نفس منفعت تو دونوں سے حاصل ہوتی ہے مگر فصول مختلفہ میں سے ہر ایک سے منفعت بھی مختلف حاصل ہوتی ہے، حتی کہ سخت گرمی میں بالاخانہ پر رات کو اور برسات کے دن میں زیادہ آرام ہے اور سفل میں پریشانی وگرمی وغیرہ کی تکلیف ہے اور نفس سکونت کا وجود سوائے ان صورتوں کے صرف مفہوم کا نام نہیں ہے، کیونکہ خیال سکونت پائی جائے گی خواہ وہ آرام و راحت سے ہوگی جو گرمیوں کی رات میں بالاخانہ پر ہے یا جاڑوں کی

رات میں سفل کی کوٹھری میں رہے یا اس تکلیف و مشقت کے ساتھ ہوگی جو گرمیوں کی رات میں سفل میں رہے یا دن میں ایسے بالاخانہ پر جو تنگ ہے، پس جو منفعت کہ موجود ہوتی ہے وہ ان دونوں سے باختلاف گرمی وسردی کے مختلف حاصل ہوتی ہے، فلا یمکن التعدیل الا بالقیمۃ، تو برابر بٹوارہ عدل کرنا ممکن نہیں سوائے بقیمت۔ ف یعنی ہر ایک کی قیمت بلحاظ موسم وملک کی منفعت مختلفہ کے اندازہ کرائی جاوے جو وہاں کے لوگ خوب جانتے ہیں تو قیمت کی راہ سے اگر دونوں برابر ہوں تو ایک گز بمقابلہ گز کے ہوگا اور اگر سفل کی قیمت دوچند ہو تو ایک گز سفل بمقابلہ دو گز بالاخانہ ہوگا اور اگر برعکس ہے تو برعکس ہوگا، پس مقابلہ کا اعتبار فقط قیمت کے لحاظ سے ہے نہ کسی وجہ دیگر سے! والفتوی الیوم علی قول محمدؒ اور آج کل تو امام محمدؒ ہی کے قول پر فتویٰ ہے، ف اور یہ قول خود ایسا واضح ہے کہ اس کی تفسیر کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا فرمایا وقولہ لا یفتقر الی التفسیر اور امام محمدؒ کا قول محتاج تفسیر نہیں ہے وتفسیر قول ابی حنیفۃ فی مسئلۃ الکتاب ان یجعل بمقابلۃ مائۃ ذراع من العلو المجرد ثلثۃ وثلثون وثلث ذراع من البیت الکامل اور امام ابوحنیفہ کے قول کی تفسیر اس مسئلہ میں جو کتاب میں مذکور ہے یہ ہے کہ خالی بالاخانہ بدون سفل کے سو گز کے مقابلہ میں کامل بیت یعنی بالاخانہ مع سفل میں سے تینتیس ۳۳ گز مع ایک تہائی گز کے ہوں گے ف پس خالی بالاخانہ کے سو گز سفل مع بالاخانہ کی تہائی ہیں لان العلو مثل نصف السفل فثلثۃ وثلثون وثلث من السفل ستۃ وستون وثلثان مع العلو اس واسطے کہ بالاخانہ مثل نصف سفل کے ہوتا ہے، تو تینتیس وایک تہائی گز سفل سے برابر ہے علو کے چھیاسٹھ گز و دو تہائی گز کے ومعہ ثلثۃ وثلثون وثلث ذراع من العلو اور اس کے ساتھ میں علو کے تینتیس ۳۳ وتہائی گز ہیں فبلغت مائۃ ذراع تساوی مائۃ من العلو المجرد پس کامل علو مع سفل کے گز مل کر سو گز مساوی سو گز علو کے ہوگئے، ف یعنی چھیاسٹھ و دو تہائی مع تینتیس وایک تہائی کے مل کر سو گز ہوئے، تو معلوم ہوگیا کہ خالی علو کے سو گز بمقابلہ علو مع سفل کے تینتیس وایک تہائی گز کے ہوتے ہیں، توضیح یہ کہ علو مع سفل کے تینتیس و تہائی گز کا حساب یہ ہے کہ سفل میں سے اسی قدر اور اس کے اوپر علو میں سے اسی قدر ہے اور جب اس کا مقابلہ خالی علو کے ساتھ کیا جاوے تو سو گز سے ہوگا، اس واسطے کہ علو مع سفل میں سے علو کے تینتیس معہ تہائی ہیں تو خالی علو میں سے بھی اسی قدر لیے جاویں اور سفل کے تینتیس مع تہائی کے مقابلہ میں محض علو کے دوچند ہونے چاہییں، تو چھیاسٹھ معہ دو تہائی ہوئے، پس چھیاسٹھ مع دو تہائی کے ساتھ تینتیس مع تہائی ملانے سے کل سو گز ہوئے، پس ثابت ہوا کہ علو مع سفل کے ۳۳۔ مع تہائی برابر ہیں محض علو کے سو گز کے، اور چاہو اس طرح حساب لگاؤ کہ علو مع سفل میں ۳۳ مع تہائی کی مقدار کو محض علو کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لیے کامل کے ۳۳ و تہائی تو علو کے ہیں اور یہ ایک حصہ ہے، اور سفل کے اسی قدر مقابلہ میں محض علو سے دوچند ہونا چاہیے تو ۳۳ و تہائی علو مع سفل کے مقابلہ میں محض علو کے سہ چند ہوں گے تو ۳۳ مع تہائی کا سہ چند ہے، اور وہ سو گز ہیں۔

ویجعل بمقابلۃ مائۃ ذراع من السفل المجرد من البیت الکامل ستۃ وستون وثلثا ذراع اور سفل بدون بالاخانہ کے سو گز کے مقابلہ میں سفل مع بالاخانہ کے چھیاسٹھ گز مع دو تہائی گز کے ہوں گے، لان علوہ مثل نصف سفلہ، اس واسطے کہ اس کا بالاخانہ مثل اس کے نصف سفل کے ہے

ف تو سفل کے ۶۶ مع دو تہائی کے ساتھ میں اس کے نصف اس کے بالاخانہ کا حق ہے تو ۳۳ مع ایک تہائی کے مل جاویں گے، فبلغت مائۃ ذراع کما ذکرنا، تو سو گز ہو گئے جیسا ہم نے بیان کیا ہے۔
وتفسیر قول ابی یوسفؒ ان یجعل بازاء خمسین ذراعا من البیت الکامل مائۃ ذراع من السفل المجرد ومائۃ ذراع من العلو المجرد، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ بیت کامل یعنی سفل مع بالاخانہ کے پچاس گز کے مقابلہ میں خالی سفل بدون بالاخانہ سے سو گز یا خالی بالاخانہ بدون سفل سے سو گز قرار دیئے جاویں، لان السفل والعلو عندہ سواء فخمسون ذراعا من البیت الکامل بمنزلۃ مائۃ ذراع اس واسطے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سفل وعلو برابر ہیں تو کامل بیت یعنی سفل مع بالاخانہ کے پچاس گز بمنزلہ سو گز کے ہیں، خمسون منہا سفل وخمسون منہا علو کہ ان میں سے پچاس گز سفل ہیں اور پچاس گز علو ہیں، قال واذا اختلف المتقاسمون، اگر شرکار جنہوں نے باہم بٹوارہ کر لیا ہے اختلاف کیا ف مثلاً ایک نے کہا کہ میرے حصہ میں سے کچھ عقار فلاں ساتھی کے قبضہ میں ہے یعنی مجھے اپنے حصہ میں یہ چیز بھی چاہیئے جو فلاں کے قبضہ میں ہے اور دوسروں نے انکار کیا، و شہد القاسمون اور بٹوارہ کرنے والے دو قاسموں نے گواہی دی ف کہ اس نے اپنا حصہ بھرپور پایا ہے۔
قبلت شہادتہما تو دونوں بانٹنے والوں کی گواہی قبول ہو گی، قال ھذا الذی ذکرہ قول ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمد لا تقبل وھو قول ابی یوسفؒ اولا وبہ قال الشافعیؒ وذکر الخصاف قول محمدؒ مع قولہما، شیخ نے کہا کہ یہ جو مذکور ہوا کہ گواہی قبول ہو گی، امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ قاسموں کی گواہی نہیں قبول ہو گی اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا اور یہی شافعیؒ کا قول ہے، اور شیخ خصافؒ نے قول محمدؒ کو ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے، ف یعنی ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ ومحمدؒ سب کا اتفاق ہے کہ قاسموں کی گواہی قبول ہو گی، وقاسما القاضی وغیرہما سواء، اور بٹوارہ کرنے والے خواہ قاضی کی طرف سے ہوں یا دوسرے ہوں سب برابر ہیں ف حتیٰ کہ اگر شرکار نے اپنے طور پر دو بٹوارہ کرنے والے مقرر کر کے بٹوارہ کیا ہو اور اس اختلاف کی صورت میں دونوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہے، لمحمد انہما شہدا علی انفسہما فلا تقبل کمن علق عتق عبدہ بفعل غیرہ فشہد ذالک الغیر علی فعلہ، امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بانٹنے والوں نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی دی تو قبول نہ ہو گی جیسے کسی نے اپنے غلام کی آزادی کو غیر کے فعل پر معلق کیا پس اس غیر نے اپنے فعل پر گواہی دی تو قبول نہیں ہے ف مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کی ایک منزل تلاوت کی تو میرا غلام آزاد ہے، پھر غلام نے دعویٰ کیا اور بکر نے گواہی دی کہ میں نے آج ایک منزل قرآن تلاوت کیا ہے تو گواہی قبول نہ ہو گی، یعنی اس کا قول مقبول نہ ہوگا، اسی طرح دونوں قاسموں نے اپنے بانٹنے پر گواہی دی پس قبول نہ ہو گی۔
ولہما انہما شہدا علیٰ فعل غیرہما اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بانٹنے والوں نے اپنے سوائے غیر کے فعل پر گواہی دی ف اور وہ بھی حصہ دار مدعی ہے یعنی اس مدعی کے فعل پر گواہی دی۔
وھو الاستیفاء والقبض اور یہ استیفار وقبضہ ہے۔ ف یعنی اس نے اپنے حق کو بھرپور پایا اور اس پر قبضہ کر لیا ہے، لا علیٰ فعل انفسہما لان فعلہما التمییز ولا حاجۃ الی الشہادۃ علیہ اور

دونوں نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی نہیں دی کیونکہ ان دونوں کا کام تو ممیز وجدا کرنا ہوتا ہے اور اس پر گواہی کی کچھ حاجت نہیں ہے اولانہ لایصلح مشھودا بہ لما انہ غیر لازم یا اس وجہ سے کہ بٹوارہ و ممیز کرنا ایسی چیز نہیں جس کی گواہی ہو سکے، کیونکہ یہ فعل کچھ لازمی نہیں ہے ف یعنی اگر قاضی کی طرف سے بانٹنے والا ہو تو اس کے حق میں وجہ اول ہے کہ اس پر گواہی کی حاجت نہیں ہے اور اگر اپنی رضامندی سے شریکوں نے قاسم مقرر کیے ہوں تو ان کا فعل ابھی لازمی نہیں ہوتا ہے، حالانکہ جس چیز کی گواہی ہو وہ ضرور ہے کہ حق لازمی ہو تو ابھی قاسموں کے فعل کی گواہی نہ ہوگی جبکہ لازمی نہیں ہے وانما یلزمہ بالقبض والاستیفاء اور قاسم کا فعل جبھی اس کو لازم ہوتا ہے کہ حصہ داروں کا قبضہ و استیفاء پایا جاوے، وھو فعل الغیر، حالانکہ قبضہ کرنا و بھر پور وصول پانے کا اقرار کرنا غیر کا فعل ہے ف یعنی حصہ دار کا فعل ہے فیقبل الشھادۃ علیہ تو غیر کے فعل یعنی قبضہ و استیفاء پر ان دونوں کی گواہی قبول ہوگی۔

وقال الطحاوی اذا قسما بالاجر لا تقبل الشھادۃ بالاجماع اور امام طحاویؒ نے کہا کہ اگر دونوں نے اجرت پر بٹوارہ کیا تو بالاجماع دونوں کی گواہی قبول نہ ہوگی ف بوجہ تہمت کے کہ وہ اپنے کام کا پورا ہونا چاہتے ہیں، والیہ مال بعض المشائخ لانھما مدعیان ایفاء عمل استوجر علیہ فکانت شھادۃ صورۃ ودعوی معنی فلا تقبل، اور بعض مشائخ نے اسی طرف میلان کیا اس واسطے کہ دونوں بانٹنے والے اپنے کام کو پورا کرنے کے مدعی ہیں، جس کے واسطے دونوں اجارہ پر لیے گئے تھے، تو یہ ظاہر میں گواہی ہے اور باطن میں دعوی ہے، تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ ف یعنی دونوں قاسم اس کام پر اجیر کیے گئے تھے کہ حصہ داروں کے حصہ برابر الگ کریں اور ان کا کام جس کی مزدوری پائی ہے اس وقت پورا ہو کر ہر ایک حصہ دار قبضہ کر کے استیفاء کا اقرار کرے مگر ان میں سے ایک نے اقرار کیا تو یہ دونوں اپنی گواہی سے چاہتے ہیں کہ اس پر بھی قبضہ و استیفاء کی گواہی دے کر اپنا کام پورا کرنا ثبوت کریں، پس بظاہر تو حصہ دار کے قبضہ و استیفاء کی گواہی ہے۔ مگر باطن میں اپنا بٹوارہ پورا کرنے کی گواہی ہے، تو مقبول نہ ہوگی۔ الا انا نقول ھما لا یجران بھذہ الشھادۃ الی انفسھما مغنما، لیکن ہم جواب میں کہتے ہیں کہ دونوں بانٹنے والے اس گواہی سے اپنی ذات کے واسطے کوئی مال غنیمت نہیں کھینچے لاتے ہیں ف مراد یہ کہ فی الحال یا انجام کار میں ان کے لیے کوئی نفع ظاہر نہیں ہوتا ہے، نہ مال اور نہ دیگر۔ لاتفاق الخصوم علی ایفائھما العمل المستاجر علیہ وھو التمییز کیونکہ مدعی و مدعیٰ علیہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ ان دونوں نے اپنا کام جس کے واسطے اجیر مقرر ہوئے تھے۔ پورا کر دیا اور وہ حصص کو متمیز کرنا ہے۔ وانما الاختلاف فی الاستیفاء، بلکہ جھگڑا تو اپنے پورے حصہ پر قبضہ و وصول میں ہے ف، چنانچہ ایک کہتا ہے کہ میرے حصہ کی فلاں چیز ہے جو فلاں حصہ دار کے قبضہ میں ہے، تو معلوم ہوا کہ بٹوارہ میں اس کو کچھ کلام نہیں ہے فانتفت التھمۃ تو قاسموں سے تہمت دور ہوگئی ف پس ان کی گواہی کہ اس نے بھرپور اپنا حصہ وصول پایا ہے، قبول ہوگی۔ ولو شھد قاسم واحد لا تقبل اور اگر ایک ہی قاسم نے گواہی دی تو قبول نہ ہوگی، لان شھادۃ الفرد غیر مقبولۃ علی الغیر اس واسطے کہ غیر پر ایک مرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔ ولو امر القاضی امینہ بدفع المال الی آخر، اور اگر قاضی نے اپنے امین کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو مال دیدے ف پس امین نے دعوی کیا کہ میں نے فلاں مذکور کو یہ مال

دے دیا اور اس شخص نے انکار کیا، تقبل قول الامین فی دفع الضمان عن نفسہ تو امین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہوگا۔ ف کیونکہ قول امین کا قبول ہوتا ہے پس امین پر ضمان لازم نہ ہوگی ولا یقبل فی الزام الآخر اذا کان منکرا، واللہ تعالیٰ اعلم ف یعنی امین کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے نے یہ مال وصول پایا جبکہ وہ منکر ہے۔

باب، دعوی الغلط فی القسمۃ والاستحقاق فیھا

باب، بٹوارہ میں غلطی کا دعوی کرنے اور اس میں استحقاق ثابت ہونیکے بیان میں

قال واذا ادعی احدھم الغلط وزعم ان مما اصابہ شیئا فی ید صاحبہ اگر شرکا میں سے ایک نے غلطی کا دعوی کیا اور کہا کہ جو کچھ مجھے پہنچا تھا اس میں سے فلاں چیز میرے فلاں ساتھی کے قبضہ میں ہے ف پس غلطی سے یہ چیز اس کے قبضہ میں پہنچی وقد اشھد علی نفسہ بالاستیفاء حالانکہ اس مدعی نے اپنی ذات پر بھرپور وصول پانے کے گواہ کر لیے ہیں ف یعنی جب اس کو اس کا حصہ ملا تو اس وقت اس نے گواہ کر دیے کہ میں نے بھرپور اپنا حق وصول پایا ہے لم یصدق علی ذلک الا ببینۃ تو اس دعویٰ میں اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی مگر بگواہی ف یعنی اگر اپنے دعویٰ پر گواہ عادل قائم کرے تو ثبوت ہوگا۔ لانہ یدعی فسخ القسمۃ بعد وقوعھا فلا یصدق الا بحجۃ، اس واسطے کہ مدعی مذکور بٹوارہ واقع ہو جانے کے بعد اس کے فسخ کا دعوی کرتا ہے تو بدوں گواہی کے اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی فان لم تقم لہ بینۃ استحلف الشرکاء پھر اگر مدعی مذکور گواہ قائم نہ کر سکا تو اس کے شرکاء سے قسم لی جائے گی ف جبکہ طلب کرے فمن نکل منھم جمع بین نصیب الناکل والمدعی فیقسم بینھما علی قدر انصبائھما پس جس شریک نے قسم سے انکار کیا تو اس کا حصہ اور مدعی کا حصہ ملا کر دونوں میں بقدر ان کے حصے کے بانٹ دیا جائے گا، ف اور باقی شرکاء اپنے اپنے حصہ پر رہیں گے لان النکول حجۃ فی حقہ خاصۃ فیعاملان علی زعمھما اس واسطے کہ قسم سے انکار کرنا فقط اسی کے حق میں حجت ہے جو قسم سے انکار کرے یعنی گویا دعوی مدعی کا اقرار کرے تو ان دونوں سے ان کے زعم کے موافق معاملہ کیا جائے گا، قال رحمہ اللہ ینبغی ان لا تقبل دعواہ اصلا لتناقضہ، شیخ نے فرمایا کہ مدعی کا دعوی بالکل قبول نہ ہونا چاہیے کیونکہ وہ اپنے دعوی میں متناقض ہے ف یعنی تقریر مذکور دلالت کرتی ہے کہ مدعی کا دعوی مسموع ہوگا، مگر حجت طلب کی جائے گی، پھر اگر گواہ قائم نہ کر سکا اور حلف چاہے تو شرکاء سے قسم لی جائے گی لیکن چاہیے تھا کہ دعوی مسموع نہ ہو اس واسطے کہ اس نے اپنا حق بھرپور وصول پانے کا اقرار کر کے اب یہ دعوی کیا کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ میں نے بھرپور نہیں وصول پایا تو وہ اپنے دونوں قولوں میں تناقض کرتا ہے۔ پس دعوی مسموع نہیں ہے، والیہ اشار من بعد اور اسی جانب آئندہ اشارہ کیا ہے، وان قال قد استوفیت حقی واخذت بعضہ فالقول قول خصمہ مع یمینہ لانہ یدعی علیہ الغصب وھو منکر، اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ میں نے تو اپنا حصہ بھرپور وصول پایا تھا پھر تو نے کچھ اس میں سے

لے لیا تو قسم سے مدعا علیہ کا قول قبول ہوگا، اس واسطے کہ مدعی مذکور اس پر غصب کا دعوی کرتا ہے اور وہ منکر ہے ف تو قسم سے منکر کا قول ہے اور مدعی پر گواہ ہیں، وان قال اصابنی الی موضع کذا فلم یسلمہ الی اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ مجھے فلاں حد تک حصہ پہنچا تھا مگر مدعا علیہ نے میرے سپرد نہیں کیا ولم یشہد علی نفسہ بالاستیفاء اور حال یہ کہ مدعی مذکور نے اپنی ذات پر بھرپور پانے کے گواہ نہیں کیے ہیں، و کذبہ شریکہ تحالفا و نسخت القسمۃ اور اس کے شریک نے اس کو جھوٹا تبلایا تو دونوں قسم کھاویں اور بٹوارہ نسخ کر دیا جائے گا، ف اگر دونوں نے قسم کھالی، لان الاختلاف فی مقدار ما حصل لہ بالقسمۃ اس واسطے کہ یہ اختلاف تو اس مقدار میں ہے جو مدعی کو بٹوارہ سے حاصل ہوتی ہے، فصار نظیر الاختلاف فی مقدار المبیع علی ما ذکرنا من احکام التحالف فیما تقدم پس یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کے ہوگیا جو بائع و مشتری کے درمیان مبیع کی مقدار میں ہو، تو یہی حکم ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں تحالف کے احکام میں ذکر کیا ہے۔ ف یعنی کتاب الدعوی کے باب تحالف میں مذکور ہے۔ ولو اختلفا فی التقویم لم یلتفت الیہ لانہ دعوی الغبن ولا معتبر بہ فی البیع فکذا فی القسمۃ لوجود التراضی اور اگر مدعی و شریک نے تقویم میں اختلاف کیا یعنی کہا کہ بٹوارہ کی چیزیں جن کی قیمت لگائی ہے قیمت لگانے میں غلطی ہوئی ہے تو اس کی جانب کچھ التفات نہ ہوگا، اس واسطے کہ یہ غبن کا دعوی ہے اور بیع میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا تو بٹوارہ میں بھی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ دونوں سے باہمی رضامندی پائی گئی ف مثلاً دونوں نے سو بکریاں مشترک تقسیم کیں اور ایک کے حصہ میں ۵۵ آئیں اور دوسرے کے حصہ میں ۴۵ آئیں، پس اس نے قیمت لگانے میں غلطی کا دعوی کیا تو اس میں گواہ بھی قبول نہ ہوں گے الا اذا کانت القسمۃ بقضاء القاضی والغبن فاحش، لیکن اگر یہ بٹوارہ بحکم قاضی ہو اور غبن کثیر ہو تو سماعت ہوگی، لان تصرفہ مقید بالعدل اس واسطے کہ قاضی کا تصرف تو عدل کے ساتھ مقید ہے ف یعنی اس وقت نافذ ہوتا ہے کہ عدل واقع ہوا ہو اور یہاں دعوی کیا گیا کہ غلطی ہوئی ہے، واضح ہو کہ اگر غبن خفیف ہو اور غبن خفیف یہ ہے کہ داو اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل ہو جاوے تو ایسی صورت میں غبن کا دعوی قبول نہ ہوگا اور گواہوں کی سماعت نہ ہوگی اور اگر اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل نہ ہو بلکہ زیادہ ہو تو یہ غبن فاحش ہے، پس اگر بٹوارہ بحکم قاضی ہو تو بالاتفاق گواہی مسموع ہوگی اور یہی صحیح ہے کما فی شرح المختصر۔ اور اسبیجابی رح نے کہا کہ یہ سب اس وقت ہے کہ مدعی نے پھر پانے کا اقرار نہ کیا ہو اور اگر اقرار کیا تو دعوی غلط و غبن مسموع نہ ہوگا مگر آگے غصب کا دعوی کرے، مع، ولو اقتسما دارا واصاب کل واحد طائفۃ فادعی احدہما بیتا فی ید الآخر انہ مما اصابہ بالقسمۃ وانکر الآخر فعلیہ اقامۃ البینۃ لما قلنا اور اگر دونوں شریکوں نے ایک مکان تقسیم کیا اور دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ٹکڑا ملا پھر ایک نے ایک بیت کا جو دوسرے کے قبضہ میں ہے، دعوی کیا کہ یہ بٹوارہ میں مجھے پہنچا تھا، اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی پر گواہ قائم کرنا واجب ہے بدلیل مذکورہ بالا ف کہ بغیر گواہوں کے اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی، کیونکہ وہ بٹوارہ واقع ہو جانے کے بعد اس کے فسخ کا مدعی ہے، وان اقاما البینۃ یوخذ ببینۃ المدعی لانہ خارج و بینۃ الخارج تترجح علی بینۃ ذی الید اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو مدعی کے گواہ لیے جاویں اس واسطے کہ وہ

غیر قابض ہے اور قابض کے گواہوں پر غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوتی ہے ف کیونکہ ان سے زیادہ ثبوت ہوتا ہے وان کان قبل الاشہاد علی القبض تحالفا و ترادا اور اگر حصص پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ اختلاف ہو تو دونوں قسم کھاویں اور بٹوارہ دہراویں۔ وکذا اذا اختلفا فی الحدود واقاما البینۃ یقضی لکل واحد بالجزء الذی ہو فی ید صاحبہ لما بینا اور اسی طرح اگر دونوں نے حدود میں اختلاف کیا یعنی یہ حد میری حد میں ہے اور دوسرے نے کہا میری حد میں ہے الخ، اور دونوں نے گواہ قائم کیے تو ہر ایک کے واسطے اس جزء کا حکم دیا جائے گا جو دوسرے کے قبضہ میں ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف کہ غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوتی ہے صورت مسئلہ میں بعض نے کہا کہ دونوں نے ایک مکان کا بٹوارہ کیا اور ایک شریک کو جو حد ملی اس کے کنارے ایک بیت ہے جو دوسرے کے قبضہ میں ہے اور اسی طرح دوسرے کو جو جانب ملی اس کے کنارے ایک بیت ہے جو ساتھی کے قبضہ میں ہے، پس ہر ایک نے دعوی کیا کہ جو بیت کہ دوسرے کے حصہ میں ہے وہ میری حد میں اور میرے حصہ میں ہے، ع، وان قامت لاحدہما بینۃ قضی لہ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے گواہ قائم ہوئے تو اس کے واسطے حکم ہو جائے گا، وان لم تقم لواحد منہما تحالفا کما فی البیع، اور اگر دونوں میں سے کسی کے گواہ قائم نہ ہوئے تو دونوں باہم ایک دوسرے کے دعوی پر قسم کھاویں جیسے بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

فصل

استحقاق وغیرہ کے بیان میں

قال واذا استحق بعض نصیب احدہما لم یفسخ القسمۃ عند ابی حنیفۃؒ ورجع بحصۃ ذلک فی نصیب صاحبہ وقال ابو یوسف تفسخ القسمۃ اگر دونوں میں سے ایک کے حصہ میں سے تھوڑا کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نہ کیا جائے گا اور اپنے حصہ کے موافق اپنے ساتھی کے حصہ میں سے لے لیگا، اور امام ابو یوسفؒ نے کہا بٹوارہ فسخ کیا جائے گا، ف معنی یہ کہ مستحق نے اپنا استحقاق جس جزء پر ثابت کیا وہ کسی ایک کے حصہ میں معین موجود ہے۔ قال ذکر الاختلاف فی استحقاق بعض بعینہ وہکذا ذکر فی الاسرار، شیخؒ نے کہا کہ کتاب میں بعض معین کے استحقاق میں اختلاف مذکور ہے اور یوں ہی کتاب الاسرار میں بھی مذکور ہے ف لیکن جزء معین میں یہ اختلاف صحیح نہیں، جیسا کہ خود اسرار میں ہے والصحیح ان الاختلاف فی استحقاق بعض شائع من نصیب احدہما اور صحیح یہ ہے کہ اختلاف مذکور ایسے جزء میں ہے جو کسی ایک حصہ دار کے حصہ میں بطور غیر معین ہو ف تو امامؒ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نہ ہوگا، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک فسخ ہوگا، فاما فی استحقاق بعض معین لا تفسخ القسمۃ بالاجماع اور اگر بعض جزء معین میں استحقاق ثبوت ہو تو بالاجماع بٹوارہ فسخ نہ کیا جاوے گا، ولو استحق بعض شائع فی الکل تفسخ بالاتفاق، اور اگر کل مکان میں سے بعض جزء غیر معین کا استحقاق ثبوت ہوا تو بالاتفاق بٹوارہ فسخ کیا جائے گا، ف مثلاً زید و بکر دو شریکوں نے مکان کا بٹوارہ کیا اور ہر ایک نے اپنے حصہ پر قبضہ کر لیا، پھر خالد نے گواہوں سے ثابت کیا کہ کل مکان میں سے نصف میری ملک ہے تو بٹوارہ

مذکور کو فسخ کیا جائے گا، حتی کہ خالد کے ساتھ ہو کر جو نصف حاصل ہو وہ زید و بکر میں پلٹا یا دے، اور اگر خالد نے زید کے حصہ میں سے ایک معین کوٹھری میں اپنا استحقاق ثابت کیا تو صحیح قول پر بٹوارہ فسخ نہ کیا جاوے۔ بلکہ زید بقدر اپنے حق کے بکر سے لے لیگا، اور اگر خالد نے زید کے حصہ میں ایک جزو غیر معین شائع میں اپنا استحقاق ثابت کیا، مثلاً اس میں سے چہارم یا آٹھواں یا نصف میرا حق ہے تو اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نہ کیا جاوے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک فسخ کیا جاوے، فهذه ثلثة اوجه، پس یہ تین صورتیں ہیں ف اول یہ کہ استحقاق کا ثبوت کل میں ہو، دوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزو غیر معین ہو سوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزو معین ہو، ولم يذكر قول محمدؒ اور امام محمدؒ کا قول نہیں ذکر کیا وذكره ابو سليمان مع ابى يوسف وابو حفص مع ابى حنيفةؒ اور امام محمدؒ کو ابو سلیمانؒ نے ابو یوسفؒ کے ساتھ ذکر کیا اور ابو حفص نے ابو حنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا، ف یعنی ابو حفص نے کہا کہ قول امام محمد مثل قول امام ابی حنیفہؒ ہے، وهو الاصح اور یہی روایت اصح ہے، لابى يوسف ان باستحقاق بعض شائع ظهر شريك ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطلة، امام ابو یوسفؒ کی دلیل بٹوارہ توڑے جانے میں یہ ہے کہ بعض جزو شائع کے استحقاق میں ان دونوں کے ساتھ تیسرا شریک ظاہر ہوا اور بدون اس کی رضامندی کے دونوں کا بٹوارہ باطل ہے، كما اذا استحق بعض شائع فى النصيبين جیسے دونوں حصوں میں شائع جزو کا استحقاق ثابت ہوتے ہیں ف بالاتفاق بٹوارہ توڑا جاتا ہے اور اس کی صورت یہی ہے کہ کل میں سے ایک جزو شائع غیر معین کا استحقاق ثابت ہوا، تو یہ صورت اور کسی ایک حصہ میں جزو غیر معین کا استحقاق نکلنا یکساں ہیں، وهذا لان باستحقاق جزء شائع ينعدم معنى القسمة هو الافراز، اور یہ اس وجہ سے کہ ایک جزو شائع کے استحقاق ہونے سے بٹوارہ کے معنی مٹ جاتے ہیں اور وہ معنی جدا و میز کرنا ف یعنی جب کسی حصہ میں غیر معین جزو کا استحقاق ظاہر ہو تو ہر ایک کا حصہ جدا و میز ہونا باطل ہو گیا، لانه يوجب الرجوع بحصته فى نصيب الآخر شائعا، کیونکہ یہ استحقاق موجب ہے کہ دوسرے کے حصہ میں سے جزو غیر معین واپس لے ف تو ہر ایک کا حصہ جدا و میز نہیں رہا بخلاف المعين برخلاف اس کے اگر کسی کے حصہ میں سے جزو معین کا استحقاق ثبوت ہوا ف تو اس کو دوسرے کے حصہ میں سے جزو غیر معین شائع کے واپس کا حق نہیں ہوتا ہے، پس ہر ایک کا حصہ جدا رہا اگرچہ دوسرے کو واپسی کا حق حاصل ہے، ولهما ان معنى الافراز لا ينعدم باستحقاق جزء شائع فى نصيب احدهما اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک کے حصے میں سے جزو شائع کا استحقاق ثبوت ہونے سے افراز یعنی جدا و میز کرنے کے معنی باطل نہیں ہوتے ہیں۔

ولهذا جازت القسمة على هذا الوجه فى الابتداء اسی وجہ سے ابتداء میں ایسے طور پر بٹوارہ جائز ہوتا ہے، بان كان النصف المقدم مشتركا بينهما و بين ثالث بایں طور کہ اگلا نصف مکان ان دونوں اور تیسرے کے درمیان مشترک ہو، والنصف المؤخر بينهما لا شركة لغيرهما فيه اور پچھلا نصف مکان صرف انہی دونوں میں مشترک ہے اس میں کسی تیسرے کا حصہ کچھ نہیں ہے، فاقتسما على ان لاحدهما مالهما من المقدم وربع المؤخر، پس ان دونوں نے اس طور پر بٹوارہ کیا کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے وہ سب حصہ جو اگلے نصف مکان میں سے ان کا حق ہے مع پچھلے نصف کے چہارم کے ہو۔ ف

اور پچھلے میں چوتھائی باقی دوسرے شریک کا ہو۔ یجوز فکذا فی الانتہاء تو یہ جائز ہے، پس اسی طرح انتہاء میں جب ایسا پیش آیا تو جائز ہے، یعنی ابتداء میں پچھلے مکان میں سے چہارم غیر معین کا استحقاق اس شریک کو ہے جس نے اگلے نصف کا دونوں کا حصہ لیا ہے، پس اسی طرح جب بعد بٹوارہ کے جس قدر مستحق نے لیا اس کے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے اس کو استحقاق بطور غیر معین ہو، پس یہ بھی جائز ہے، اور زیلعیؒ نے چہارم مؤخر کو معین جدا کر دیا اور اگلے نصف میں سے دونوں کا حصہ مشترک رکھا اور یہ بھی صحیح ہے، وصار کا ستحقاق شیئ معین تو ایسا ہو گیا جیسے کسی جزو معین کا استحقاق ثبوت ہوتے میں ہے ف کہ بٹوارہ کے معنی منعدم نہ ہوں گے بخلاف الشائع فی النصیبین لانہ لو بقیت القسمۃ لتضرر الثالث بتفرق نصیبہ فی النصیبین برخلاف ایسی صورت کے اگر استحقاق ایسے جزو غیر معین کا ثبوت ہو کہ جو دونوں حصوں میں شائع ہے یعنی کل میں سے استحقاق ہے۔ تو بٹوارہ معدوم ہو جاتا ہے اس واسطے کہ اگر بٹوارہ باقی رہے تو تیسرے شریک یعنی استحقاق ثابت کرنے والے کو ضرر پہنچے، کیونکہ اس کا حصہ ان دونوں حصوں میں متفرق ہو جاوے ف مثلاً دونوں نے نصف نصف بانٹ لیا اور تیسرے نے کل سے تہائی اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ ہر حصہ میں سے چھٹا حصہ لے تو بٹوارہ باقی رہے اور ایسا کرنے میں اسی کا حق متفرق ہو گیا کیونکہ ہر ایک میں سے چھٹا حصہ غیر معین ہے، اما ھھنا لا ضرر بالمستحق فافترقا، رہا یہاں تو مستحق کو کچھ ضرر نہیں ہے پس دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ ف کیونکہ اس نے دونوں حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں اپنا استحقاق غیر معین ثابت کیا ہے تو بہر حال بٹوارہ توڑے یا نہ توڑے اس کو اسی نصف میں سے حصہ ملے گا، پھر بٹوارہ توڑنے سے کچھ فائدہ نہیں، اور مستحق کا کچھ ضرر نہیں ہے، وصورۃ المسئلۃ اذا اخذ احدھما الثلث المقدم من الدار والاخر الثلثین من المؤخر وقیمتھما سواء اور مسئلہ کتاب کی صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک نے دار کے اگلے حصہ میں سے ایک تہائی لیا اور دوسرے نے پچھلا دو تہائی لے لیا اور ان دونوں حصوں کی قیمت مساوی ہے۔ ف یعنی اگلی تہائی کی قیمت پہلی دو تہائی کے برابر ہے ثم استحق نصف المقدم فعندھما ان شاء نقض القسمۃ دفعا لعیب التشقیص وان شاء رجع علی صاحبہ بربع ما فی یدہ من المؤخر، پھر مقدم تہائی میں سے ایک نصف کسی نے استحقاق میں لیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کو اختیار ہے کہ چاہے بٹوارہ توڑ دے بوجہ اس کے کہ اس کے حصہ میں متفرق ٹکڑے ہوئے جاتے ہیں اور چاہے دوسرے شریک سے اس کے مؤخر مقبوضہ میں سے ایک چہارم واپس لے ف یعنی بٹوارہ ٹوٹ جانا لازم نہیں بلکہ عیب کی وجہ سے اس کو توڑنے کا اختیار ہے اور اگر چاہے نہ توڑے اور دوسرے کے حصہ مؤخر میں سے چہارم لے لے۔ لانہ لو استحق کل المقدم رجع بنصف ما فی یدہ فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وھو الربع اعتبارا للجزء بالکل، اس واسطے کہ اگر کل مقدم استحقاق میں لیا جاتا، یعنی اس کا کل حصہ استحقاق میں لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اس کے مقبوضہ کا نصف لے لیتا تو جب اس سے نصف ہی لیا گیا تو وہ دوسرے سے نصف کا نصف لے گا اور وہ چوتھائی ہے بقیاس جزء بکل ف یعنی جیسے کل میں ہوتا ہے اسی قیاس پر نصف وغیرہ جزء میں ہوگا، پھر یہ اختیار بٹوارہ توڑنے یا واپس لینے کا اس وقت ہے کہ اس نے

اپنے حصہ میں کچھ تصرف نہ کیا ہو ولو باع صاحب المقدم نصفه ثم استحق النصف الباقی رجع بربع ما فی ید الآخر عندهما لما ذکرنا وسقط خیاره ببیع البعض اور اگر مقدم والے نے اپنا نصف حصہ فروخت کیا پھر باقی نصف اس کے پاس سے استحقاق میں لیا گیا تو وہ دوسرے کے حصہ میں سے چہارم واپس لے بقول امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ بدلیل مذکورۂ بالا، اور بٹوارہ توڑنے میں اس کا اختیار اس وجہ سے ساقط ہوا کہ اس نے بعض حصہ فروخت کر دیا ہے، وعند ابی یوسف ما فی ید صاحبه بینهما نصفان ویضمن هو نصف ما باع لصاحبه لان القسمة ینقلب فاسدة عنده اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جو کچھ کہ دوسرے ساجھی کے قبضہ میں ہے وہ دونوں میں نصفا نصف ہوگا اور وہ اپنے ساجھی کے واسطے جو کچھ فروخت کیا اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا، اس واسطے کہ ابویوسفؒ کے نزدیک بٹوارہ تو فاسد ہو گیا ف یعنی جو بٹوارہ د مبادلہ اول میں ہوا تھا بعد استحقاق کے معلوم ہوا کہ وہ فاسد تھا، تو مبادلہ فاسد ہوا، والمقبوض بالعقد الفاسد مملوك فتنفذ البیع فیه وهو مضمون بالقیمة فیضمن النصف لنصیب صاحبه اور جو چیز کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ میں لی جاوے وہ مملوک ہو جاتی ہے پس شریک کا اس حصہ کو فروخت کرنا بوجہ ملکیت کے نافذ ہو جائے گا اور وہ قیمت کی ضمانت میں ہے یعنی اپنے شریک کے واسطے اس کی قیمت کا ضامن ہے پس نصف حصہ شریک کا ضامن ہوگا، قال ولو وقعت القسمة ثم ظهر فی الترکة دین محیط ردت القسمة۔ اگر ترکہ میں بٹوارہ واقع ہوا پھر ظاہر ہوا کہ ترکہ پر قرضہ محیط ہے تو قسمت رد کر دی جائے گی ف یعنی بٹوارہ توڑ دیا جائے گا، لانه یمنع وقوع الملك للوارث کیونکہ قرضہ محیط ہونا وارث کی ملکیت واقع ہونے رد کرتا ہے ف یعنی جس ترکہ پر قرضہ محیط ہے تو اس میں قرضخواہوں کا حق متعلق ہے اور وارث کا حق اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے، وکذا اذا کان غیر محیط لتعلق حق الغرماء بالترکة اور اسی طرح جب قرضہ محیط نہ ہو تو بھی حق وارث متعلق ہونے سے مانع ہے کیونکہ قرض خواہوں کا حق اس ترکہ سے متعلق ہے الا اذا بقی من الترکة ما بقی بالدین وراء ما قسم لانه لا حاجة الی نقض القسمة فی ایفاء حقهم مگر جب ترکہ میں سے سوائے اس قدر حصہ کے جو بٹوارہ کر دیا گیا ہے اس قدر باقی ہو کہ اس سے ادائے قرضہ بھرپور ممکن ہو تو بٹوارہ نہیں توڑا جائے گا اس واسطے کہ قرضخواہوں کا حق ادا کرنے کے لیے بٹوارہ توڑنے کی ضرورت نہیں ہے ف مثلاً قرضہ ہزار درم ہے اور ترکہ تین ہزار ہے جس میں سے دو ہزار باقی رکھا گیا اور باقی ہزار سے قرضہ پورا ادا ہو سکتا ہے تو بٹوارہ توڑنے کی کوئی حاجت نہیں ہے ولو ابراء الغرماء بعد القسمة او اداه الورثة من مالهم والدین محیط او غیر محیط جازت القسمة لان المانع قد زال اور اگر بعد بٹوارہ کے قرضخواہوں نے میت کو بری کر دیا یا قرضخواہوں کا قرضہ وارثوں نے اپنے مال سے ادا کر دیا، خواہ قرضہ محیط تھا یا غیر محیط تھا، تو بٹوارہ جائز ہو گیا، اس واسطے کہ جو امر مانع تھا وہ دور ہو گیا، ولو ادعی احد المتقاسمین دینا فی الترکة صح دعواه اور اگر حصہ بانٹنے والوں میں سے ایک نے ترکہ پر قرضہ کا دعوی کیا تو دعوی صحیح ہے ف اور اس کا بٹوارہ چاہنا کچھ مضر نہیں ہے لانه لا تناقض کیونکہ اس کے حصہ بانٹ کرنے اور دعوی کرنے میں کچھ تناقض نہیں اذ الدین یتعلق بالمعنی والقسمة تصادف الصورة اس واسطے کہ قرضہ کا تعلق تو معنی سے ہوتا ہے اور بٹوارہ ظاہر صورت سے متعلق ہوا، ولو ادعی عینا بای سبب کان لم یسمع للتناقض اور اگر اس نے کسی مال عین کا

دعوی کسی سبب سے کیا تو تناقض کی وجہ سے دعوی مسموع نہ ہوگا اذ الاقدام علی القسمۃ اعتراف بکون المقسوم مشترکا اسواسطے کہ بٹوارہ پر اقدام کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ یہ مال عین سب میں مشترک ہے ف تو پھر یہ دعوی کہ خالص میرے واسطے ہی تناقض ہوگا،

فصل، فی المھاباۃ

فصل، مہایات کے بیان میں ہے ف یعنی بدون بٹوارہ عین کے اس کے منافع میں باری باری بانٹنا۔

المھایاۃ جائزۃ استحسانا للحاجۃ الیہ اذ یتعذر الاجتماع علی الانتفاع فاشبہ القسمۃ، مہایاۃ استحساناً جائز ہے کہ اس کی حاجت ہے اسواسطے کہ دونوں مجتمع ہو کر انتفاع نہیں حاصل کرسکتے ہیں تو یہ بٹوارہ کے مشابہ ہوگیا ف پس جیسے بٹوارہ میں شائع حق کو ایک معین جگہ میں جمع کرنا ہوتا ہے اسی طرح مہایاۃ میں متفرق منافع کو ایک وقت میں جمع کرنا ہوتا ہے، زیلعی، ولھذا یجری فیہ جبر القاضی کما یجری فی القسمۃ الا ان القسمۃ اقوی منہ فی استکمال المنفعۃ لانہ جمع المنافع فی زمان واحد والتھایو جمع علی التعاقب، اور اسی وجہ سے مہایاۃ میں جبر قاضی جاری ہوتا ہے یعنی قاضی اس کو مہایاۃ پر مجبور کرسکتا ہے جیسے بٹوارہ میں جبر جاری ہوتا ہے مگر اتنی بات ہے کہ مہایاۃ سے بٹوارہ زیادہ قوی ہے اس بات میں کہ بٹوارہ میں منافع کا استکمال ہے، اس واسطے کہ منافع ایک وقت میں جمع ہوتے ہیں اور مہایات سے باری باری انتفاع ہوتا ہے ولھذا لو طلب احد الشریکین القسمۃ والاخر المھایاۃ یقسم القاضی لانہ ابلغ فی التکمیل اسی واسطے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے بٹوارہ کی درخواست کی اور دوسرے نے مہایاۃ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کرے گا اس واسطے کہ بٹوارہ میں منفعت کی تکمیل بلیغ ہے، لو وقعت فیما یحتمل القسمۃ ثم طلب احدھما القسمۃ یقسم ویبطل المھایاۃ لانہ ابلغ اور اگر ایسی چیز میں مہایاۃ واقع ہوئی جو بٹوارہ کے قابل ہے پھر دونوں شریکوں میں سے ایک نے بٹوارہ کی درخواست کی تو بٹوارہ کر دیا جائے گا، اور مہایاۃ باطل کردی جائے گی اس واسطے کہ بٹوارہ میں منفعت کی تکمیل زائد ہے ولا تبطل التھایو بموت احدھما ولا بموتھما اور دونوں شریکوں میں سے ایک کے مرنے یا دونوں کے مرنے سے مہایاۃ باطل نہ ہوگی لانہ لو انتقض لاستانفہ الحاکم کیونکہ اگر مہایاۃ ٹوٹے تو پھر حاکم اس کو دہراویگا ف کیونکہ یہی مہایاۃ ان دونوں کے وارثوں میں جاری ہوگی ولا فائدۃ فی النقض ثم الاستیناف اور توڑ کر دوبارہ مہایاہ کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے ف لہذا پہلے ہی سے مہایاۃ نہیں توڑی جائے گی اور بٹوارہ کی درخواست کا ہر وقت اختیار باقی ہے، ولو تھایئا فی دار واحدۃ علی ان یسکن ھذا طائفۃ وھذا طائفۃ اور اگر دونوں شریکوں نے ایک مکان میں اس طرح مہایاۃ کی کہ ایک شخص اس ٹکڑے میں رہے اور دوسرا دوسرے ٹکڑے میں رہے، اوھذا علوھا وھذا سفلھا یا یہ شریک تو بالاخانہ پر رہے اور وہ شریک اس کے نیچے والے مکان میں رہے جاز لان القسمۃ علی ھذا الوجہ جائزۃ فکذا المھایاۃ، تو یہ مہایاۃ جائز ہے اس واسطے کہ اس طرح باہمی رضامندی سے بٹوارہ جائز ہے تو مہایاۃ بدرجہ اولی جائز ہے ف اگر کہا جاوے کہ یہ تو ایک جنس میں مبادلہ ہے تو بیاج کے شبہ سے جائز نہ ہونا چاہیئے جواب یہ کہ والتھایو فی ھذا الوجہ افراز لجمیع الانصباء لا مبادلۃ، ایسی صورت میں مہایاۃ کل حصوں کا جدا کرنا ہوتا ہے اور مبادلہ نہیں ہوتا ہے ف کیونکہ دونوں ایک ہی وقت میں انتفاع حاصل کرتے ہیں، ولھذا لا یشترط فیہ التاقیت اسی واسطے ایسے مہایاۃ جائز ہونے کے لیے وقت محدود کرنا

شرط نہیں ہے ف اور اگر باری باری ہو تو ایک ہفتہ یا کم و بیش وقت بیان کرنا چاہیے ولکل واحد ان یشتغل ما اصابہ بالمھایاۃ شرط ذلک فی العقد ولم یشترط اور دونوں میں سے ہرایک کو اختیار ہے کہ مہایاۃ سے جو اس نے اپنے حصہ میں پایا اس کو کرایہ پر چلادے، خواہ عقد مہایاۃ میں یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو، لحدوث المنافع علی ملکہ، کیونکہ اس کے منافع اس کی ملکیت میں حاصل ہوتے ہیں ف تو اس کو منافع کے خود لینے یا دوسرے کو بعوض یا مفت دینے کا اختیار ہے ولو تھایأ فی عبد واحد علی ان یخدم ھذا یوما وھذا یوما جاز وکذا ھذا فی البیت الصغیر اور اگر دونوں شریکوں نے ایک غلام میں اس قرار پر مہایاۃ کی کہ یہ شریک اس سے ایک روز خدمت لے اور وہ شریک اس سے دوسرے روز خدمت لے تو جائز ہے اور یہی حکم چھوٹی کوٹھری میں ہے لان المھایاۃ قد تکون فی الزمان و قد تکون من حیث المکان والاول متعین ھھنا اس واسطے کہ مہایاۃ کبھی تو زمانہ کی راہ سے ہوتی ہے اور کبھی مکان کی راہ سے ہوتی ہے اور یہاں اول صورت متعین ہے ولو اختلفا فی التھایو من حیث الزمان والمکان فی محل یحتملھما اور اگر دونوں شریکوں نے تہایو از راہ زمان و مکان میں اختلاف کیا ایسی چیز میں جو مہایاۃ زمانی و مہایاۃ مکانی دونوں کو متحمل ہے ف یعنی مثلاً دار میں ایک نے کہا کہ مہایاۃ یہ تھی کہ میں اس کے اگلے حصّہ میں رہوں اور وہ اس کے پیچھے حصّہ میں رہے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مہایاۃ یہ تھی کہ میں ایک ماہ تک اس میں رہوں اور دوسرا دوسرے ماہ اس میں رہے تو دونوں طرح کی مہایاۃ ہوسکتی ہے اور دونوں اختلاف کرتے ہیں یامرھما القاضی بان یتفقا تو قاضی ان دونوں شریکوں کو حکم فرمادے گا کہ کسی طرح کی مہایاۃ پر اتفاق کریں۔ ف کیونکہ دونوں قسم میں سے کسی کو ترجیح نہیں ہے، لان التھایو فی المکان اعدل کیونکہ مہایاۃ از راہ مکان کے زیادہ عدل ہے ف کیونکہ دونوں ایک ہی وقت میں انتفاع پاتے ہیں و فی الزمان اکمل اور زمانہ کی راہ سے مہایاۃ زیادہ کامل ہے ف کیونکہ کل مکان سے اس کو انتفاع حاصل ہے پس ترجیح نہیں ہے فلما اختلفت الجھۃ لا بد من الاتفاق پس جب جہت مختلف ہے تو دونوں کا اتفاق ہونا ضرور ہے فان اختاراہ من جھۃ الزمان یقرع فی البدایۃ نفیا للتھمۃ پس اگر دونوں نے زمانہ کی راہ سے مہایاۃ اختیار کی تو ابتدا کرنے میں قاضی دونوں کے درمیان قرعہ ڈالے تاکہ تہمت دور ہو۔

ف یعنی قرعہ میں جس کا نام نکلے وہ پہلے سکونت اختیار کرے یہ مکان واحد یا غلام واحد میں ہے، ولو تھایأ فی العبدین علی ان یخدم ھذا ھذا العبد و الآخر الآخر جاز عندھما لان القسمۃ علی ھذا الوجہ جائزۃ عندھما جبرا من القاضی وبالتراضی فکذا المھایاۃ اور اگر دونوں شریکوں نے مشترک دو غلاموں میں اس قرار پر مہایاۃ کی کہ یہ غلام تو اس شریک کی خدمت کیا کرے اور وہ غلام دوسرے شریک کی خدمت کیا کرے تو صاحبین کے نزدیک جائز ہے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک تو اس طریقہ پر بٹوارہ بھی جائز ہے خواہ قاضی جبر کرکے بٹوارہ کرے یا دونوں باہمی رضامندی سے اس طرح بٹوارہ کریں تو مہایاۃ بھی جائز ہے وقیل عند ابی حنیفۃ لایقسم القاضی وھکذا الروی عنہ لانہ لایجری فیہ الجبر عندہ اور امام ابوحنیفہ رحمہ کے قول پر بعض مشائخ نے کہا کہ قاضی اس طرح بٹوارہ نہیں کرے گا اور ایسا ہی نوادر میں امام ابوحنیفہ رحمہ سے روایت ہے کیونکہ امام رحمہ کے

نزدیک غیر مثلیات میں جبر نہیں جاری ہوتا ہے۔ والاصح انه یقسم القاضی عنده ایضاً۔ اور اصح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی قاضی مہایاۃ کرے گا۔ ف اور یہ جو امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ مکانوں کا بٹوارہ نہیں کرے گا۔ معنی یہ ہیں کہ قاضی کو بٹوارہ نہ کرنا چاہیے اور اگر کرے تو جائز ہے، پس جب اصل میں جائز ہے تو منافع میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ لان المنافع من حیث الخدمة قلما تتفاوت اس واسطے کہ خدمت کی راہ سے منافع میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ بخلاف اعیان الرقیق لانها تتفاوت تفاوتا فاحشا علی ما تقدم۔ برخلاف رقیق کے عین ذات کے کہ اگر چند رقیق ہوں تو ان میں بٹوارہ نہیں ہے، اس واسطے کہ ان کی ذاتوں میں بہت شدید تفاوت ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا ف کہ غبی و ذہین وغیرہ اوصاف میں اور دیگر امور میں بہت فرق ہوتا ہے تو غلاموں کی اس طرح ذاتی قسمت میں جبر نہیں ہے ولو تهایئا فیهما علی ان نفقة کل عبد علی من یاخذه جاز استحسانا للمسامحة فی اطعام الممالیك۔ اور اگر دونوں شریکوں نے دو غلاموں میں اس قرار پر مہایاۃ کی کہ ہر غلام کا نفقہ اس شخص پر ہے جو اس کو اپنی باری میں لے تو یہ استحساناً جائز ہے، اس واسطے کہ مملوکوں کے نفقہ دینے میں نیکی و جوانمردی جاری ہے ف اور تنگی و حصہ رسد کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے بخلاف شرط الکسوة لانه لا یسامح فیها برخلاف شرط لباس کے یعنی جو اس کو لے اس کا لباس اُسی کے ذمہ ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ لباس دینے میں دلیری جاری نہیں ہے۔ ولو تهایا فی دارین علی ان یسکن کل واحد منهما دارا جاز ویجبر القاضی علیه۔ اور اگر دو شریکوں نے مشترک دو گھروں میں باری کی مہایاۃ مقرر کی اس قرار پر کہ دونوں میں سے ہر ایک شخص ایک دار معین میں رہے تو جائز ہے اور قاضی اس پر مجبور کرے گا۔

ف جب کہ درخواست ہو۔ اما عندهما فظاهر لان الدارین عندهما کدار واحدة پس صاحبین کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک دو گھروں کا حکم بمنزلہ ایک گھر کے ہے ف اور امامؒ سے بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ وقد قیل لا یجبر عنده اعتبارا بالقسمة۔ اور کہا گیا کہ امام رحمۃ اللہ کے نزدیک بقیاس بٹوارہ کے قاضی ایسے مہایاۃ پر جبر نہیں کرے گا۔ ف جیسے بٹوارہ پر جبر نہیں کرتا ہے ہاں اگر خود راضی ہوں تو جائز ہے۔ وعن ابی حنیفة رح انه لا یجوز التهایو فیهما اصلا۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے نوادر میں یہ بھی روایت ہے کہ دونوں مکانوں کی صورت میں تہایو بالکل نہیں جائز ہے۔ ف نہ بطور جبر کے اور نہ باہمی رضامندی کے ساتھ۔ بالجبر لما قلنا۔ بالجبر تو اسی وجہ سے نہیں جائز ہے جو ہم نے بیان کی ف کہ جیسے اختلاف فاحش کی وجہ سے بٹوارہ نہیں جائز ہے اسی طرح تہایو بھی نہیں جائز ہے۔ وبالتراضی لانه بیع السکنی بالسکنی اور باہمی رضامندی کے ساتھ اس وجہ سے مہایاۃ نہیں جائز ہے کہ یہ سکنی کی سکنے کے عوض بیع ہے۔ ف اور ایسی بیع باطل ہے تو مہایاۃ بھی باطل ہے۔ بخلاف قسمة رقبتهما۔ برخلاف دونوں کے رقبہ کا بٹوارہ کرنے کے ف کہ دونوں مکانوں کے رقبہ کا بٹوارہ کرنا جائز ہے جبکہ باہمی رضامندی ہو۔ لان بیع بعض احدهما ببعض الآخر جائز۔ اس واسطے کہ ایک کے بعض جزو کو بعوض دوسرے کے بعض جزو کے فروخت کرنا جائز ہے ف اور مہایاۃ میں چونکہ عین نہیں، بلکہ دونوں طرف سے منفعت ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اور اجارہ میں ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے منفعت ہوتی ہے۔ یہ سب تو نوادر روایت پر اختلاف ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق امامؒ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ وجه الظاهر ان التفاوت یقل فی المنافع فیجوز بالتراضی ویجری فیه جبر القاضی اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ منافع میں تفاوت بہت قلیل ہے تو باہمی رضامندی سے جائز ہے اور اس میں قاضی کا جبر بھی جاری ہوگا۔

ف یعنی قاضی ایسی مہایاۃ پر جبر کر سکتا ہے۔ و یعتبر افرازا۔ اور اس مہایاۃ کو مبادلہ نہیں بلکہ افرازا عتبار کیا۔ ف یعنی دونوں کے واسطے علیحدہ علیحدہ انتفاع قرار دیا گیا۔ اما یکثر التفاوت فی اعیانهما فاعتبر مبادلة۔ رہی دونوں گھروں کی ذات تو اس میں تفاوت کثیر فاحش ہے، پس اس میں بٹوارہ یعنی مبادلہ قرار دیا گیا۔ ف تو یہ جائز نہیں ہے۔ وفی الدابتین

لایجوز التہایؤ علی الرکوب عند ابی حنیفۃ ؒ وعندھما یجوز اعتبارا بالقسمۃ الاعیان اور اگر سواری کے دو مشترک جانوروں میں سواری پر باری باندھی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے، جیسے اعیان کے بٹوارہ میں جائز ہے ف پس جیسے ایک جنس کے جانوروں میں ان کے رقبہ کا بٹوارہ جائز ہے اسی طرح ان کی منفعت کا بٹوارہ یعنی مہایاۃ بھی جائز ہے۔ ولہ ان الاستعمال یتفاوت بتفاوت الراکبین فانھم بین حاذق واخرق اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ سواری کا استعمال موافق اختلاف سواروں کے مختلف ہوتا ہے کیونکہ سوار بعض تو حاذق و ہوشیار ہوتا ہے اور بعض احمق و جاہل ہوتا ہے۔ ف پس ہوشیار کی سواری میں ضرر نہیں ہے اور نادان کی سواری میں جانور کا ضرر ہے۔ والتہایؤ فی الرکوب فی دابۃ واحدۃ علی ھذا الخلاف لما قلنا۔ اور ایک جانور کی سواری میں باری باندھنے میں بھی بدلیل مذکورہ ایسا ہی اختلاف ہے بخلاف العبد لانہ یخدم باختیارہ۔ برخلاف غلام کے کہ اس میں باری جائز ہے اس واسطے کہ غلام تو اپنے اختیار سے خدمت کرتا ہے فلا تحمل زیادۃ علی طاقتہ۔ پس وہ اپنی طاقت سے زیادہ مشقت نہیں اٹھاوے گا۔ والدابۃ یحملھا۔ اور جانور اس کو طاقت سے زیادہ بجبوری برداشت کرے گا۔ اما التہایؤ فی الاستغلال یجوز فی الدار الواحدۃ فی ظاہر الروایۃ۔ اور واضح ہو کر غلہ و کرایہ وغیرہ حاصل کرنے میں باری باندھنا تو ظاہر الروایۃ میں ایک مکان میں جائز ہے۔ ف کہ اس مکان مشترک کو ایک سال تک یہ کرایہ پر چلاوے اور دوسرے سال وہ کرایہ پر چلاوے۔ وفی العبد الواحد والدابۃ الواحدۃ لایجوز۔ اور ایک غلام میں اور ایک جانور سواری میں نہیں جائز ہے۔ ف پس مکان سے غلام و جانور میں فرق ہے۔ ووجہ الفرق ان النصیبین یتعاقبان فی الاستیفاء۔ اور وجہ فرق کی تقریر یہ ہے کہ دونوں حصے منفعت حاصل کرنے میں آگے پیچھے لگے ہیں ف یعنی یکے بعد دیگرے ہیں۔ والاعتدال ثابت فی الحال۔ اور فی الحال اعتدال ثابت ہے ف یعنی جس حال پر مکان موجود ہے دونوں حصوں میں اعتدال ہے۔ والظاہر بقاءہ فی العقار وتغیرہ فی الحیوانات لتوالی اسباب التغیر علیھا۔ اور ظاہر یہ کہ عقار میں یہ اعتدال آئندہ بھی باقی رہے گا، اور حیوانات غلام و جانور میں بدل جائے گا، کیونکہ حیوانات پر تغیر کے اسباب پے در پے وارد ہوتے ہیں۔ فتفوت المعادلۃ۔ تو دونوں میں برابری جاتی رہے گی ف اور یہ جائز نہ ہونے کی وجہ ہے اس واسطے کہ کرایہ وغیرہ پر چلانے سے غلہ حاصل ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ پہلے زمانہ میں جو حالت تھی اس سے اب تغیر ہے تو ایسی چیزوں میں مہایاۃ استغلالی جائز نہ ہوئی جو متغیر ہوں اور مکان واحدہ میں جائز ہے۔ ولو زادت الغلۃ فی نوبۃ احدھما علیھا فی نوبۃ الاخر فیشترکان فی الزیادۃ لیتحقق التعدیل اور اگر دونوں میں سے ایک کی باری میں کرایہ اس سے زیادہ آیا جو دوسرے کی باری میں آیا ہے تو زیادتی میں دونوں بٹوارہ کریں تاکہ برابری متحقق ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا کان التہایؤ علی المنافع فاستغل احدھما فی نوبتہ زیادۃ۔ برخلاف اس کے اگر دونوں نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اس کو کرایہ پر دے دیا اور ایک نے زیادہ حاصل کیا ف تو زیادتی میں شرکت نہ ہوگی۔ لان التعدیل فیما وقع علیہ التہایؤ حاصل وھو المنافع فلا تضرہ زیادۃ الاستغلال من بعد۔ اس واسطے کہ جس امر پر باری واقع ہوئی تھی اور وہ منافع ہیں اس میں برابری حاصل ہے تو اس کے بعد کرایہ میں زیادتی حاصل کرنا کچھ مضر نہ ہوگا والتہایؤ علی الاستغلال فی الدارین جائز ایضا فی ظاہر الروایۃ لما بینا۔ اور کرایہ پر چلانے کے لیے دو گھروں مشترکہ میں باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں بدلیل مذکور بالا جائز ہے ف یعنی حالت میں تعدیل جیسے فی الحال ظاہر ہے آئندہ بھی موجود رہے گی تو برابری قائم رہے گی ولو فضل غلۃ احدھما لایشترکان فیہ اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا کرایہ زیادہ حاصل ہوا تو زیادتی میں دونوں مشارکت نہیں کریں گے۔ بخلاف الدار الواحدۃ۔ برخلاف ایک مکان کے ف کہ اگر اس میں کرایہ پر چلانے کی باری مقرر کی ہو تو جس کی باری میں زیادہ آوے اس میں دونوں شرکت کریں۔ لہ الفرق ان فی

الدارین معنی التمیز والافراز راجح لاتحاد زمان الاستیفاء۔ اور فرق دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ دو گھروں کی صورت میں ممیز کرنے اور جدا کرنے کے معنی راجح ہیں کیونکہ منفعت حاصل کرنے کا زمانہ متحد ہے ف یعنی جب دو گھروں میں باری کا بٹوارہ کیا تو معنی مبادلہ کے نہیں بلکہ راجح یہ کہ دونوں نے منفعت حاصل کرنے کے لیے ایک ایک مکان کو جدا کر لیا اس واسطے کہ دونوں ایک ہی زمانہ میں اپنی اپنی منفعت حاصل کرتے ہیں تو مبادلہ کی ترجیح غیر ضروری ہے۔ وفی الدار الواحدۃ یتعاقب الوصول فاعتبر قرضا۔ اور ایک مکان کی صورت میں ایک کو بعد دوسرے کے باری سے پہنچتا ہے تو یہ قرض اعتبار کیا گیا۔ ف گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اس کو اپنا حصہ قرض دیا تھا۔ وجعل کل واحد فی نوبتہ کالوکیل عن صاحبہ فلھذا یرد علیہ حصتہ من الفضل اور ہر ایک شریک اپنی باری میں گویا اپنے ساجھی کی طرف سے وکیل ہے، لہٰذا زیادتی کرایہ میں سے اس کا حصہ واپس دے ف اور خیانت نہ کرے۔ وکذا لیجوز فی العبدین عندھما اعتبارا بالتہایو فی المنافع ولا یجوز عندہ۔ اور اسی طرح دو غلاموں میں بھی کرایہ پر چلانے کی باری مقرر کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے، جیسے ان کے منافع حاصل کرنے میں باری جائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لان التفاوت فی اعیان الرقیق اکثر منہ من حیث الزمان فی العبد الواحد فاولی ان یمتنع الجواز۔ اس واسطے کہ ایک غلام میں زمانہ کی راہ سے باری مقرر کرنے میں جو تفاوت ہے تو دو غلاموں کی ذات میں باری مقرر کرنے میں اس سے بھی زیادہ تفاوت ہے تو بدرجہ اولی ممتنع ہے۔

ف اگر کہا جاوے کہ پھر از راہ منافع کے بالاتفاق جائز ہے۔ جواب دیا کہ ہاں اور قیاس کرایہ پر چلانے کا نہیں ہو سکتا۔ والتہایو فی الخدمۃ جوز ضرورۃ ولا ضرورۃ فی الغلۃ لامکان قسمتہا لکونہا عینا۔ اور خدمت میں باری مقرر کرنا بسبب ضرورت کے جائز ہے اور غلہ و کرایہ میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس کو بٹوارہ کر لینا ممکن ہی اس لیے کہ وہ مال عین ہے۔ ولان الظاھر ھو التسامح فی الخدمۃ اور اس وجہ سے کہ خدمت میں دلیری ظاہر ہے۔

ف کہ کمی بیشی کا کچھ خیال نہیں کیا جاتا۔ والاستقصاء فی الاستغلال فلا یتقاسان۔ اور غلہ حاصل کرنے میں پوری برابری مطلوب ہوتی ہے تو خدمت و استغلال کا باہم قیاس نہ ہوگا ف حاصل یہ کہ ہر شریک یہ خواہش کرے گا کہ جو کچھ کرایہ حاصل ہوا اس میں سے میرا حصہ مجھے پورا حاصل ہو اور خدمت میں برابری سے چشم پوشی ہوتی ہے۔ ولا یجوز فی الدابتین عندہ خلافا لھما اور دو سواری کے جانوروں مشترکہ میں مہایاۃ اس واسطے کرنا کہ ان کو کرایہ پر چلاویں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ والوجہ مابیناہ فی الرکوب اور وجہ وہی ہے جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

ف یعنی اگر دونوں نے سواری کے لیے دونوں جانوروں میں باری باندھی تو امامؒ کے نزدیک اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ سواری میں ہوشیار و نادان کا فرق ہوتا ہے کہ نادان اس کی قوت سے زیادہ اس پر مشقت ڈالتا ہے اور صاحبین نے کہا کہ جیسے ان کا بٹوارہ ہمارے نزدیک جائز ہے اسی طرح مہایاۃ بھی جائز ہے۔ ولو کان نخل او شجر او غنم بین اثنین فتہایا علی ان یاخذ کل واحد منھما طائفۃ یستثمرھا او یرعاھا و یشرب البانھا لایجوز اور اگر نخل یا شجر یا بکریاں دو شخصوں میں مشترک ہوں، پس دونوں نے اس قرار پر مہایاۃ کی کہ ہر ایک ان میں سے ایک ٹکڑا لے کر اس کے پھل لانے کے سامان کر کے پھل لے یا بکریوں کو چرا کر ان کا دودھ پیا کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لان المہایاۃ فی المنافع ضرورۃ انھا لا تبقی فیتعذر قسمتھا اس واسطے کہ منافع میں مہایاۃ یعنی منافع کا بٹوارہ اس ضرورت کی وجہ سے جائز ہے کہ یہ منافع باقی نہیں رہ سکتے، تو ان کا بٹوارہ ممکن نہیں ہے۔ ف چنانچہ غلام کی خدمت یا جانور کی

سواری یا مکان کی سکونت کوئی امور عینی موجود نہیں ہیں جن کا بٹوارہ ہو سکے۔ وهذه اعيان باقية يرد عليها القسمة عند حصولها۔ اور پھل و دودھ تو اموال عینی باقی ہیں کہ ان کے حاصل ہونے کے وقت ان پر بٹوارہ جاری ہو سکتا ہے۔

ف اور جب مہایاۃ کی ضرورت یہاں نہیں تو مہایاۃ جائز نہ ہوگی۔ ہاں اگر دونوں کو اس میں جائز ہونے کا حیلہ چاہیے تو فرمایا والحیلة ان یبیع حصته من الآخر۔ حیلہ یہ ہے کہ ایک شریک اپنے حصہ درخت یا بکریوں کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے ف پس وہ ایک سال تک یا جب تک باری منظور ہے، پھلوں دودھ سے نفع اٹھاوے، کیونکہ یہ سب اس کے ملک کی حاصلات ہے۔ ثم یشتری کلها بعد مضی نوبته پھر بیچنے والا دوسرے سے اس کی نوبت گزر جانے کے بعد سب کو خرید لے ف تو اب یہ اپنی باری تک ہر طرح نفع اٹھاوے لیکن اس حیلہ میں یہ ضرور ہے کہ دونوں ثقہ متدین ہوں کہ آئندہ خرید کا مدعی ہو کر شائد اس کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔ او ینتفع باللبن بمقدار معلوم استقراضا لنصیب صاحبه یا یہ حیلہ ہے کہ ساجھی کا حصہ دودھ قرض لے کر مقدار معلوم سے انتفاع حاصل کرے۔

ف تو ساجھی کا اس قدر دودھ اس پر قرض ہوتا جاوے پھر اس کے بارہ میں وہ اس کا دودھ قرض لیتا جاوے تو بدلا ہو جاوے۔ اگر کہا جاوے کہ شریک کا حصہ دودھ تو مختلط مشاع ہے، اور اس کا بٹوارہ نہیں ہوا ہے تو قرض کیونکر لے سکتا ہے۔ جواب یہ کہ۔ جائز ہے۔ اذ قرض المشاع جائز واللہ اعلم بالصواب۔ اس واسطے کہ غیر مقسوم کا قرض جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب المزارعة

یہ کتاب مزارعت میں ہے

واضح ہو کہ مزارعت بٹائی پر کھیتی ہے جیسے درختوں کی بٹائی کو مساقاۃ کہتے ہیں اور اگر دوسرے کو مال پر زمین دے تو اجارہ ہے۔ پس یہاں مزارعت بٹائی کا بیان ہے۔ قال ابوحنیفة رح المزارعة بالثلث والربع باطلة۔ ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت باطل ہے ف یعنی کسی حصہ شائع پر خواہ نصف و تہائی و چوتھائی و پانچواں و کم و بیش کچھ ہو اور اگر دس پندرہ من وغیرہ معین ہو تو بالاتفاق پیداوار کی شرط سے باطل ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اس میں کچھ پیداوار ہوگا یا نہیں اور اگر ہوا تو کس قدر ہوگا اور حصہ شائع میں پیداوار پر مبنی ہے۔ اعلم ان المزارعة لغة مفاعلة من الزرع واضح ہو کہ لغت میں مزارعت زرع سے مفاعلت ہے ف یعنی دونوں سے زرع کا فعل ہونا۔ زرع بمعنی کاشت۔ حالانکہ یہاں صرف کاشتکار کی طرف سے زرع ہے، پس غلبہ کے طور پر مزارعت کا اطلاق ہے۔ وفی الشریعة هی عقد علی الزرع ببعض الخارج اور شریعت میں مزارعت ایک عقد ہے، جو زراعت پر بعوض بعض پیداوار کے واقع ہوتا ہے ف یعنی پیداوار میں سے ایک حصہ مشاع کے عوض کاشتکاری کرے۔ وهی فاسدة عند ابی حنیفة رح۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے اجتہاد میں مزارعت فاسد ہے۔

ف اور یہی قول مالک و شافعی رح کا ہے اور یہ قول مجاہد و نخعی و عکرمہ و ابن عباس کا ہے، خصاف رح نے حیلہ ذکر کیا کہ پہلے زمین کو مزارعت پر دے پھر دونوں جھگڑا کریں اور ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ لاویں جو مزارعت کو جائز جانتا ہے، پس جب وہ حکم جواز دیدے تو بالاجماع سب کے نزدیک جواز ہو جائے گا۔ وقالا جائزة

اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہے ف اور یہی امام احمد و جمہور علماء کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام عامل اھل خیبر علی نصف مایخرج من ثمر او زرع۔ اس واسطے کہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ نصف پیداوار پر جو پھل و زراعت سے ہو معاملہ کیا۔

ف یعنی جب خیبر فتح کیا تو وہاں کے یہودیوں کو کاشتکار و عامل اس شرط پر رکھا کہ زمین سے جو کھیتی پیدا ہو یا باغوں سے جو پھل پیدا ہوں اس کا نصف عامل کے واسطے ہے اور نصف اہل ملک کے واسطے ہے۔ ولانہ عقد شرکۃ بین المال والعمل فیجوز اعتبارا بالمضاربۃ اور اس دلیل سے کہ عقد مزارعت ایک عقد شرکت درمیان مال و عمل کے ہے تو بقیاس مضاربت کے جائز ہے ف یعنی جیسے مضاربت میں رب المال کی طرف سے مال اور مضارب کی طرف سے کام ہوتا ہے اور حاصلات میں شرکت ہوتی ہے اسی طرح مزارعت میں کاشتکار کی طرف سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہے تو پیداوار کی شرکت جائز ہے۔ پس مضاربت پر مزارعت کا قیاس کیا اور قیاس میں مقیس علیہ و مقیس کے درمیان کوئی علت مشترکہ چاہیے جو وجہ قیاس ہو تو فرمایا۔ والجامع دفع الحاجۃ اور مشترک وجہ قیاس دفع ضرورت ہے۔

ف یعنی دفع ضرورت کی وجہ سے مضاربت کی شرکت جائز ہے، اسی طرح دفع ضرورت کے واسطے مزارعت جائز ہے۔ فان ذا المال قد لا یھتدی الی العمل کیونکہ مالدار کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس کو کام کا ڈھنگ نہیں ہوتا ہے۔

ف تو مال رائیگاں رہتا ہے اس سے کوئی تجارت یا پیداوار نہیں کر سکتا۔ والقوی علیہ لا یجد المال۔ اور جو کام میں ہوشیار ہے وہ کبھی مال نہیں پاتا ہے۔ ف تو اس کی ہوشیاری رائیگاں ہو جاتی ہے جس سے کچھ نفع نہیں حاصل ہوتا ہے فمست الحاجۃ الی انعقاد ھذا العقد بینھما تو ضرورت پڑی کہ ایسا عقد معاملہ ایک مالدار و ایک ہوشیار میں منعقد ہو جاوے

ف یعنی جائز ہو جاوے اگر کہا جاوے کہ جب یہ جائز ہو تو اگر بکریاں ایک شخص کو دیں کہ وہ چراوے اور دودھ و بچہ دونوں میں مشترک ہوں یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے دیئے تو کیا حکم ہے جواب یہ کہ مزارعت و مضاربت میں جواز ہے۔ بخلاف دفع الغنم والدجاج ودود القز معاملۃ بنصف الزوائد لانہ لا اثر ھناک للعمل فی تحصیلھا فلم یتحقق الشرکۃ برخلاف بچوں وغیرہ حاصلات کے نصف بٹائی پر بکریاں یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے دینا اس واسطے کہ ان بچوں وغیرہ کے حاصل کرنے میں کام کو کچھ دخل نہیں ہے تو شرکت متحقق نہ ہوگی۔

ف پھر جواز مزارعت کا قول جمہور علماء سے منقول ہے جن میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ و سعد و ابن مسعود و آل ابوبکر و آل علی و عمر بن عبدالعزیز و ابن المسیب و ابن سیرین و طاؤس و عبدالرحمٰن بن الاسود و موسیٰ بن طلحہ و زہری وغیرہم جماعت ہیں اور صحیح بخاری میں ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفر سے روایت کی کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی خاندان نہ تھا، مگر آنکہ وہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت کرتے تھے، پھر اہل زراعت میں ایک جماعت مذکورین کو بیان کیا۔ اور صحیحین میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ اپنی زمین کو مزارعت کے کرایہ پر دیا کرتے تھے زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و عثمان و علی و ابتدائے امارت معاویہ میں پھر ان کو رافع سے حدیث ممانعت پہنچی تو آپ رافع کی طرف روانہ ہوتے اور نافع نے کہا کہ میں بھی ساتھ گیا پس آپ نے رافع سے دریافت کیا تو رافع نے حدیث بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کراء المزارع سے منع فرمایا ہے صحیح مسلم و ابوداؤد وغیرہ میں ہے کہ رافع نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں چچا سے جو جنگ بدر میں حاضر ہوتے تھے سنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کرایہ زمین سے منع فرمایا ہے، پس عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جانتا تھا کہ زمین کرایہ پر دی جاتی ہے یہاں تک کہ عبداللہ کو خوف ہوا کہ شائد آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں کوئی حکم جدید دیا ہو جس سے مجھے علم نہ ہوا ہو، پس کراء الارض کو ترک کر دیا، اور صحیحین میں رافعؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اس کے ایک ناحیہ پر کرایہ دیتے جس کو سید الارض کہتے تھے، پس کبھی اس قطعہ کو آفت پہنچتی اور زمین بچ جاتی تھی، اور کبھی زمین کو آفت پہنچتی اور یہ قطعہ بچ جاتا تھا تو ہم اس سے منع کر دیئے گئے اور رہا سونا چاندی تو اس زمانہ میں نہیں تھا۔ اقول یہ دلیل ہے کہ کراء الارض کی ممانعت اس لیے تھی کہ پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی تھی بلکہ اسی زمین سے ایک ٹکڑا دے دیا جاتا تھا کہ اس کی پیداوار کبھی آفت سے تلف ہو جاتی تھی اور یہ ایسا ہے جیسے مزارعت اس شرط پر دی کہ اس کی پیداوار سے دس من گیہوں دے گا تو یہ فاسد ہے، اس واسطے کہ معلوم نہیں کہ زمین میں شاید اسی قدر پیدا ہو یا کچھ پیدا نہ ہو اور جواز صرف ایسی صورت میں ہے پیداوار کا حصہ شائع مانند نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ کے قرار پاوے۔

اور موطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافعؓ سے مرفوع روایت ہے کہ کراء المزارع سے منع فرمایا۔ حنظلہؒ نے کہا کہ میں نے رافعؓ سے پوچھا کہ بعوض سونے چاندی کے۔ تو فرمایا کہ بعوض سونا و چاندی کے کرایہ میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور صحیحین کی بعض روایات میں ہے کہ ممانعت تو زمین کے بعض پیداوار کے عوض میں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بعض پیداوار سے مراد وہ ہے جو اوپر ذکر ہوا کہ زمین سے ایک قطعہ الگ کر دیا کہ یہ مزارع کا حق ہے، پس شرکت ندارد ہے۔ اور وجہ مذکورہ سابق موجود ہے اور حدیث یہود خیبر بروایت مالک و ائمہ صحاح مروی ہے، چنانچہ سوائے نسائی کے باقی ائمہ صحاح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے بعوض اس کے شرط پیداوار ثمر و زراعت پر معاملہ کیا۔ ایک روایت میں ہے کہ جب خیبر مفتوح ہوا تو یہود نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہم کو اس میں برقرار رکھا جاوے اس شرط پر کہ ہم اس کی نصف پیداوار ثمر و زراعت پر کام کریں، پس آپؐ نے فرمایا کہ میں تم کو اسی شرط پر مقرر رکھتا ہوں جب تک ہم لوگ چاہیں، پس اسی پر وہ لوگ برقرار رہے یہاں تک کہ ان کی بدعہدی سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو خارج کر دیا۔

روایت موطا میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحہ کو بھیجتے کہ وہ اپنے و ان کے درمیان پھلوں وغیرہ کا اندازہ کرتے پھر یہودیوں سے کہتے کہ تم چاہو تم لو اور چاہو تو میں لے لوں، پس یہودی لے لیتے تھے۔ یہ سب صاحبین وغیرہ کا استدلال ہے۔ ولہ ما روی انہ علیہ السلام نہی عن المخابرۃ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرت سے منع فرمایا ف رواہ مسلم۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ مخابرہ کیا کرتے تھے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے تھے، یہاں تک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے زعم کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے تو ہم نے اس کو چھوڑ دیا۔ رواہ مسلم۔ وھی المزارعۃ اور مخابرہ مزارعت ہے۔ ف چنانچہ رافع بن خدیج کی حدیث مذکورہ بالا اور معاملہ ابن عمرؓ کو اس حدیث سے ملا کر صاف معلوم ہوا کہ مراد مزارعت ہے اور حدیث صحیح مسلم میں عطاءؒ نے کہا کہ جابر رضی اللہ عنہ نے مخابرہ کی تفسیر ہم سے یہ بیان فرمائی کہ کھیت کو ایک آدمی دوسرے کو دے کہ وہ اس میں خرچ کرے پھر اس کی حاصلات سے لے۔ مترجم کہتا ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی ممانعت بھی گزری، اور اس کے ساتھ میں منع کی تفصیل ہے کہ زمین سے ایک قطعہ علیحدہ کرنا جو بغیر شرکت کے مقدار معین پر ہو ممنوع ہے، اور اس سے شرکت کی مزارعت خصوص جب کہ تخم از جانب مالک ہو ممنوع نہیں نکلتا۔ کما لایخفی۔ ولانہ استیجار ببعض مایخرج من عملہ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قیاس سے مزارعت فاسد ہے کہ یہ کاشتکار کو اجیر لینا بعوض بعض پیداوار کے جو اس کے کام سے حاصل ہو۔ ف مثلاً اس کی زراعت سے جو غلہ حاصل ہو اس کے نصف یا تہائی وغیرہ کے عوض کاشتکار کو اجیر کیا۔ فیکون فی معنی قفیز الطحان۔ تو یہ قفیز الطحان کے معنی میں ہوا۔

ف جو بالاتفاق جائز نہیں ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ چکی والے کو دس من گیہوں دیئے کہ اس کے آٹے سے اس کو

پیسائی میں دس سیر دیا جائے گا تو یہ جائز نہیں ہے۔ ولان الاجر مجہول او معدوم وکل ذلک مفسد اور اس وجہ سے مزارعت فاسد ہے کہ کاشتکار کی اجرت مجہول ہے یا معدوم ہے اور یہ ہر ایک مفسد عقد ہے۔

ف لیکن وارد ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی مضارب کا حصہ مجہول یا معدوم ہے تو جائز نہ ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ مضاربت میں جواز بضرورت ہے اور یہاں مزارعت میں کچھ شرکت کی ضرورت نہیں بلکہ نقد کے عوض زمین دے دینا کافی ہے۔ لیکن اس پر بھی وارد ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی نوکر رکھ لیا جاوے تو شرکت کی ضرورت نہ ہو۔ م۔ ومعاملۃ النبی علیہ السلام اھل خیبر۔ اور اہل خیبر کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ کرنا۔

ف جیسے صاحبین کے استدلال میں گزرا ہے تو وہ معاملہ مزارعت یا درختوں کی بٹائی کا نہیں تھا جیسا کہ تم نے خیال کیا، بلکہ کان خراج مقاسمۃ بطریق المن والصلح وھو جائز۔ یہ خراج بٹائی بطور احسان وصلح کے تھا اور یہ جائز ہے۔

ف اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو بزور شمشیر فتح کیا۔ اور سب لے لیا ولیکن یہودیوں کے قبضہ میں بطور احسان کے خراج مقاسمہ پر چھوڑ دیا اور امام کو اختیار ہوتا ہے کہ ایسا احسان کرے اور یہ تاویل غیر صحیح ہے اور کسی راوی سے منقول نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر جزیہ باندھا تھا۔ مع۔ ولیکن مترجم کہتا ہے کہ خیبر میں مجاہدین کے حصے وسہام جاری ہوگئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ صحیحین کی بعض روایات صدقہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے حصہ خیبر کا تذکرہ عرض کیا ہے تو بعد اس کے یہودیوں کو وہاں بطور کاشتکار کے برقرار رکھا بلکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث صحیحین میں یہ معنی خود مصرح ہیں جس کا ذکر اوپر ہو چکا تو یہ خراج نہیں ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حیی بن اخطب کو اپنے واسطے چھانٹ لیا تھا پس حق یہ کہ خیبر کے واقعہ کو اس امر پر محمول نہ کرنا کہ آپ نے بعد فتح کے پھر انہیں یہود کے ملک میں دے دیا اور ان پر خراج باندھا کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہاں کسی مجاہد کا حصہ نہ ہوتا اور ان کافروں پر جزیہ ہوتا اور یہ منقول نہیں بلکہ اس کے خلاف منقول ہے، فتامل فیہ۔ م۔ بالجملہ مذہب ابوحنیفہؒ یہ کہ مزارعت فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ واذا فسدت عندہ فان سقی الارض وکربھا ولم یخرج شیئ فلہ اجر مثلہ۔ اور جب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت فاسد ٹھہری پس اگر کاشتکار نے زمین کو سینچا و جوتا حالانکہ کچھ پیداوار نہ ہوئی تو بھی اس کو اپنے کام کا اجر المثل ملے گا۔

ف جیسے پیداوار ہو تو وہ کل رب الارض کے واسطے ہے اور کاشتکار کو اجر المثل ملے گا۔ لانہ فی معنی اجارۃ فاسدۃ کیونکہ یہ اجارہ فاسدہ کے معنی میں ہے ف کہ جب اجیر نے کام دیا تو اس کو اجر المثل ملتا ہے، جیسے مضاربت فاسدہ میں ہوتا ہے چنانچہ مضاربت میں گزرا۔ وھذا اذا کان البذر من قبل صاحب الارض اور یہ حکم اس وقت ہے کہ تخم از جانب زمیندار ہو

ف تو کھیتی کل مالک زمین کے واسطے اور اس پر کاشتکار کے لیے اجر المثل ہے۔ وان کان البذر من قبلہ فعلیہ اجر مثل الارض اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہو تو کاشتکار پر مالک زمین کی زمین کا اجر المثل واجب ہے۔

ف اور کل زراعت کاشتکار کے واسطے ہے۔ والخارج فی الوجہین لصاحب البذر۔ غرضیکہ تخم زمیندار کی طرف سے ہو یا کاشتکار کی طرف سے ہو، دونوں صورتوں میں تخم کے اعتبار سے جو کچھ پیداوار ہو اسی کے واسطے ہوگی جس کی طرف سے تخم ہے۔ لانہ نماء ملکہ کیونکہ یہ اس کی ملکیت کا پھل ہے ف یعنی تخم جو اس کی ملک تھی اسی سے یہ بڑھا اور ہوئی ہے وللاخر الاجر کما فصلنا۔ اور دوسرے کے واسطے اجرت تفصیل مذکورہ بالا ہے۔

ف یعنی اگر کاشتکار ہو تو اس کو اجر المثل مزدوری ملے گی اور اگر وہ زمیندار ہو تو اجر المثل زمین کا ہوگا، یہ سب اس

وقت ہے کہ امام ابوحنیفہ کا قول لیا جاوے کہ مزارعت جائز نہیں ہے۔ الا ان الفتوی علی قولہما لحاجۃ الناس الیہا۔ لیکن فتویٰ تو صاحبین کے قول پر ہے اوّل تو اس وجہ سے کہ لوگوں کو مزارعت کی حاجت ہے۔

ف یعنی بغیر اس کے چارہ نہیں ہے اور ضرورت شرع میں مباحات میں کیونکہ قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو حرج و تکلف میں نہیں ڈالا ہے تو ضرور یہ ممانعت نہ ہوگی کہ مزارعت نہ کریں۔ و لظہور تعامل الامۃ بہا اور دوم اس وجہ سے کہ امت کا تعامل اس مزارعت کے ساتھ ظاہر ہوا ہے ف یعنی سلف سے امت کا عمل باہمی مزارعت پر چلا آتا ہے تو یہ معروف ہو گیا۔ والقیاس یترک بالتعامل اور تعامل پائے جانے پر قیاس ترک کیا جاتا ہے۔

ف یعنی اگر قیاس سے ایک امر غیر جائز نکلتا ہو لیکن باہمی عمل اس پر چلا آتا ہو تو قیاس چھوڑا جاوے اور جائز سمجھا جاوے کما فی الاستصناع جیسے استصناع میں ہے۔ ف یعنی کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوانا بوجہ تعامل کے جائز ہے حالانکہ قیاس اس کے خلاف ہے ولیکن قیاس چھوڑ کر تعامل پر جواز کا حکم ہوا۔ اسی طرح مزارعت اگر بقیاس مذکورہ بالا جو امام ابوحنیفہؒ کے دلائل سے ہے۔ غیر جائز نکلی تو تعامل کی وجہ سے جائز ہے اور تعامل کے مقابلہ میں قیاس چھوڑ دیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ مشائخ نے امام ابوحنیفہؒ کے قول پر مزارعت میں آئندہ چند مسائل میں تفریعات لکھے ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ اگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت جائز ہو تو اس صورت میں ان کے قول پر یہ حکم ہوتا۔ م۔ ثم المزارعۃ لصحتہا علی قول من یجیزہا شروط پھر صاحبین وغیرہ جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں ان کے قول پر مزارعت کا عقد صحیح ہونے کے واسطے چند شروط ہیں۔ احدہا کون الارض صالحۃ للزراعۃ لان المقصود لا یحصل دونہ۔ شرط اوّل یہ کہ زمین قابل زراعت ہو یعنی بالفعل اس میں زراعت کرنا ممکن ہو، اس واسطے کہ بدون اس کے مزارعت کا مقصود نہیں حاصل ہوگا۔ والثانی ان یکون رب الارض والمزارع من اہل العقد وہو لا یختص بہ لان عقدا ما لا یصح الا من الاہل و شرط دوم یہ کہ زمیندار و کاشتکار دونوں اس لائق ہوں کہ عقد معاملہ کر سکتے ہیں اور یہ شرط کچھ عقد مزارعت ہی کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ کوئی عقد صحیح نہیں ہوتا مگر اسی سے جو اس عقد کی لیاقت رکھتا ہو۔

ف پس زمیندار یا کاشتکار کوئی ایسا نہ ہو کہ طفل لایعقل یا مجنون ہے یا غلام مجور ہے بلکہ ہر ایک ایسا ہو کہ عاقل بالغ و تصرفات پر قادر ہے۔ والثالث بیان المدۃ لانہ عقد علی منافع الارض۔ و شرط سوم یہ کہ مدت بیان ہو اس واسطے کہ عقد مزارعت ایسا عقد ہے جو زمین کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہے۔ ف اگر تخم کاشتکار کی جانب سے ہوں۔ او منافع العامل۔ یا کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہے۔

ف جب کہ تخم مالک زمین کی جانب سے ہوں۔ غرضیکہ زمین یا عامل کے منافع حاصل کرنے پر یہ عقد ہوتا ہے، اور منافع حاصل کرنے کی کوئی حد ہونا چاہیے کہ یہ منافع کہاں تک معقود ہوئے۔ والمدۃ ہی المعیار لہا لتعلم بہا۔ اور مدت ہی ان منافع کے لیے معیار ہے تاکہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہو۔

ف یعنی اس مدت تک زمین یا کاشتکار کے منافع پر یہ عقد واقع ہوا ہے اور غیر محدود نہیں ہے۔ والرابع بیان من علیہ البذر قطعا للمنازعۃ واعلاما للمعقود علیہ وہو منافع الارض او منافع العامل۔ و شرط چہارم یہ کہ وہ شخص بیان سے معین ہو جاوے، جس پر تخم ہوں گے تاکہ جھگڑا قطع ہو اور تاکہ معقود علیہ کا اعلام ہو جاوے، اور وہ زمین کے منافع یا عامل کے منافع ہیں ف یعنی عقد مزارعت میں صریح بیان ہو جاوے کہ تخم از جانب زمیندار ہوں گے۔ یا از جانب کاشتکار ہوں گے تاکہ بعض معاقدہ کے جھگڑا نہ ہو اور یہ بھی معلوم ہو جاوے کہ کس چیز کے منافع حاصل کرنے پر عقد ہوا چنانچہ اگر تخم از جانب کاشتکار ٹھہریں تو گویا اس نے زمین کو منافع حاصل کرنے کے لیے لیا ہے

کہ اس میں اپنے بیجوں سے زراعت کرے اور اگر بیج از جانب زمیندار ہوں تو اس نے کاشتکار کے منافع پر عقد کیا یعنی کاشتکار اس کی زمین میں اس کے بیجوں سے کام و محنت کرے اور واضح ہو کہ اصل میں کھیتی کل اسی شخص کی ملک ہے جس کے بیج ہیں، اور دوسرے کا حصہ اس میں بوجہ قرار داد معاملہ کے ہے، جب کہ مزارعت جائز ہے، لہٰذا فرمایا: والخامس بیان نصیب من لا ببذر من قبله۔ و شرط پنجم یہ کہ جس شخص کی جانب سے بیج نہیں ہیں زراعت میں سے اس کا حصہ بیان ہو جاوے۔ لانه یستحقه عوضا بالشرط۔ کیونکہ وہ اس حصہ کا مستحق بطور عوض کے بوجہ شرط کے ہوتا ہے۔

ف ورنہ جس کے بیج ہیں اسی کی کھیتی ہے ولیکن جب عقد معاملہ میں شرط کی گئی ہے کہ اس کو کام کے عوض میں نصف یا تہائی و چوتھائی وغیرہ ملے گا تو اس حصہ کا بیان ہونا چاہیئے۔ فلا بد ان یکون معلوما۔ تو اس کا معلوم ہونا ضرور ہے۔ وما لا یعلم لا یستحق شرطا بالعقد اور جو معلوم نہ ہو وہ مستحق نہیں ہوتی حالانکہ عقد کے ذریعہ سے شرط ہو۔

ف یعنی عقد کے ذریعہ سے جس چیز کا استحقاق ہوا حالانکہ مشروط ہو تو بھی اس کا استحقاق نہیں ہوتا جب کہ معلوم نہیں ہے۔ حتیٰ کہ بیع سے بیع کا استحقاق نہیں ہوتا اگر غیر معلوم ہو۔ والسادس ان تخلی رب الارض بینها وبین العامل۔ و شرط ششم یہ کہ زمیندار اپنی زمین و عامل کے درمیان روک اٹھاوے۔

ف یعنی پورے طور پر کاشتکار کے قبضہ میں دیدے اور اپنا لگاؤ بالکل دور کرے۔ حتیٰ لو شرط عمل رب الارض یفسد العقد لفوات التخلیة۔ حتیٰ کہ اگر کاشتکار کے ساتھ میں زمیندار کا کام کرنا شرط ہو تو عقد مزارعت فاسد ہو جائے گا کیونکہ تخلیہ مذکور جاتا رہے گا۔

ف کیونکہ مالک کا دخل و قبضہ موجود رہے گا۔ والسابع الشرکة فی الخارج بعد حصوله اور شرط ہفتم، یہ کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد پیداوار میں شرکت ہو۔

ف یعنی مزارعت کا عقد کرنے کے وقت دونوں میں یہ شرط ہو کہ جب پیداوار حاصل ہو تو ہم دونوں میں اس حساب سے مشترک ہوگی پس یہ شرط بالفعل ہو جاوے اگرچہ شرکت در حقیقت بعد حصول پیداوار کے ہوگی۔ لانه ینعقد شرکة فی الانتهاء۔ اس واسطے کہ مزارعت تو انتہا میں عقد شرکت ہو جاتی ہے۔

ف یعنی ابھی تو عقد مزارعت ہے پھر جب کام پورا ہو گیا اور پیداوار حاصل ہو گئی تو اب یہ غلہ ان دونوں کے درمیان مال مشترک ہے۔ پس شرکت کے احکام معتبر ہوں گے، حتیٰ کہ بٹوارہ کریں۔ فما یقطع هذه الشرکة کان مفسدا للعقد پس جو شرط ایسی ہو کہ اس شرکت کو قطع کرے تو وہ عقد مزارعت کو فاسد کرنے والی ہوگی۔

ف چنانچہ اگر یہ شرط ہو کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے دس من غلہ ہے اور باقی دوسرے کے واسطے ہے تو مفسد ہے کیونکہ شرکت نہیں ہے اور شائد کہ اس سے زیادہ پیدا نہ ہو۔ و علی ہذا اگر اس شخص نے جس کے بیج ہیں یہ شرط کی کہ میرے بیج نکال کر باقی مشترک ہے تو فاسد ہے اور حیلہ یہ ہے کہ تخم کا اندازہ کرے، مثلاً پیداوار اس نے پچاس من اندازہ کی اور تخم پانچ من ہے تو دسواں حصہ تخم کا اور نصف حق مزارعت ملا کر اپنے واسطے یوں شرط کرے کہ میں نے تجھے یہ زمین مزارعت پر دی اس شرط سے کہ میرے واسطے پیداوار میں سے نصف مع دہم کے ہے اور باقی تیرے واسطے ہے تو یہ جائز ہے۔ یا کہا کہ میرے واسطے دو تہائی اور تیرے واسطے باقی تہائی ہے۔ الغرض تخم کا حق اپنے حصہ شرکت میں شامل کرے۔ م ع۔

والثامن بیان جنس البذر لیصیر الاجر معلوما و شرط ہشتم یہ کہ تخم کی جنس بیان ہو تا کہ اجرت معلوم ہو جاوے

ف یعنی اجرت کاشتکار تو پیداوار کا ایک جزو ہی جب کہ تخم از جانب زمیندار ہوں۔ یا اجرت زمین بعض پیداوار

ہے جب کہ بیج از جانب کاشتکار ہوں، پس تخم بیان کرنا ضرور ہے تاکہ یہ معلوم ہو جاوے کہ اجرت کس قسم کا اناج ہے اس واسطے کہ شائد بعض قسم کے اناج پر رضامندی نہ ہو مثلاً عقد مزارعت کے بعد کاشتکار نے چاہا کہ اس میں کاکن یا کودون کی زراعت کرے حالانکہ مالک زمین اس پر راضی نہیں تو نزاع ہوگا اور اسی طرح برعکس صورت میں ہے پس بیان کرنا ضرور ہے۔ک۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ یہ شرط بدلیل قیاس ہے اور استحساناً شرط نہیں بلکہ کاشتکار کی رائے پر تفویض ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ صرف اس صورت میں کہ بیج از جانب کاشتکار ہوں۔ پس شاید کہ مالک کی طرف سے تخم ہونے کی صورت میں بیان ضروری ہوگا۔م۔ اور شیخ الاسلام نے دوسرے مقام پر قیاس و استحسان کی کچھ تفصیل نہیں لکھی بلکہ لکھا کہ جنس تخم کا بیان شرط ہے۔ یہی اقرب بصواب ہے۔ع۔ میں کہتا ہوں کہ اس وقت کہ تخم از جانب مالک زمین ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ لیکن اگر تعمیم کر دے مثلاً کہے کہ اس شرط پر کہ جو کچھ تیری رائے میں آوے اس میں زراعت کر۔ یا کہا کہ جو کچھ میری رائے میں آوے تو جائز ہے۔ ہاں اگر اس طرح بھی بیان نہ ہو یعنی خاص یا عام کسی طرح بیان نہ ہو تو مزارعت فاسد ہے اور اگر بدون بیان کے فاسد ہونے کی صورت میں کاشتکار نے اس بیج زراعت کی تو عقد مذکور بدل کر جائز ہو جائے گا، کیونکہ اب جنس تخم معلوم ہو گئی الذخیرہ۔ قال وهی عندهما على اربعة اوجه ان كانت الارض والبذر لواحد۔ اور مزارعت صاحبین کے نزدیک چار قسم پر ہے (۱) اگر ایک کی طرف سے زمین و بیج ہوں والبقر والعمل لواحد۔ اور دوسرے کی طرف سے بیل و کام ہو جازت المزارعة۔ تو مزارعت جائز ہے۔

ف یعنی اول صورت یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین و بیج ہیں اور کاشتکار کی طرف سے بیل و جوتنا و سینچنا وغیرہ کام ہیں پس اس صورت میں مزارعت جائز ہے۔ لان البقر آلة العمل كما اذا استاجر خياطا ليخيط بابرة الخياط۔ اس واسطے کہ بیل تو کام کرنے کا آلہ ہے پس ایسا ہوا کہ جیسے درزی کو اجیر کیا کہ اپنی سوئی سے کپڑا سی دے۔

ف تو اجرت بمقابلہ سلائی ہے نہ بمقابلہ سوئی اسی طرح یہاں کاشتکار کے کام کے مقابلہ میں حصہ ہوا اور یہ لازم نہیں آیا کہ بعض پیداوار کی عوض میں بیل کو کرایہ لیا تاکہ فاسد ہو۔ک۔ وان كان الارض لواحد والعمل والبقر والبذر لواحد جازت اور صورت دوم یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین ہے اور کام و بیل و تخم از جانب کاشتکار ہیں تو بھی مزارعت جائز ہے، لانه استيجار الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز كما اذا استاجرها بدراهم معلومة اس واسطے اس کے صحیح ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ گویا کاشتکار نے زمین کو پیداوار کے بعض حصہ معلومہ کے عوض اجارہ پر لیا تو جائز ہے، جیسے زمین کو بعوض دراہم معلومہ کے اجارہ پر لے۔

ف تو یہ دراہم اس کے ذمہ ثابت ہوں گے، اسی طرح یہاں جو اجرت ٹھہرے وہ کاشتکار کے ذمہ ہے اور حصہ معلومہ سے مراد نصف یا تہائی، چوتھائی وغیرہ حصہ ہے۔ ان كانت الارض والبذر والبقر لواحد والعمل من الآخر جازت۔ اور صورت سوم یہ کہ اگر زمین و تخم و بیل از جانب زمیندار ہوں (خواہ مالک زمین ہو یا اس کا ماذون غلام ہو) اور کاشتکاری کا کام دوسرے کی جانب سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہے۔ لانه استاجره للعمل بالة المستاجر اس واسطے کہ زمیندار نے اس کو اپنے آلات سے کام کرنے کے لیے اجارہ پر لیا۔ فصار كما اذا استاجر خياطا ليخيط ثوبه بابرته۔ تو ایسا ہو گیا جیسے ایک درزی کو اجارہ پر مقرر کیا کہ میری سوئی سے میرا کپڑا سی دے۔ او طيانا ليطين بمسر بامرة کو اجارہ پر لیا کہ میری کنی و بیلچہ سے کہگل لگا دے۔

ف اور یہ سب جائز ہے تو مزارعت مذکورہ بھی جائز ہے۔ وان كانت الارض والبقر لواحد والعمل والبذر لآخر فهي باطلة اور صورت چہارم یہ کہ زمین و بیل ایک طرف سے یعنی زمیندار کی طرف سے زمین و بیل

ہیں، اور دوسری طرف سے تخم و کام ہے تو یہ مزارعت باطل ہے وھذا الذی ذکرہ ظاھر الروایۃ اور باطل ہونے کا حکم جو ذکر فرمایا موافق ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یجوز ایضاً۔ اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ بھی جائز ہے۔ لانہ لو شرط البذر والبقر علیہ یجوز فکذا اذا شرط وحدہ۔ اس دلیل سے کہ اگر زمیندار کی جانب تخم و بیل کی شرط ہوتی تو مزارعت جائز ہوتی پس اسی طرح جب اس کی جانب فقط بیل کی شرط ہے تو بھی جائز ہے وصار کجانب العامل۔ اور ایسا ہوا جیسے کاشتکار کی جانب ہے۔

ف یعنی جیسے کہ کاشتکار کے ذمہ تخم مع بیل کے شرط جائز ہے تو خالی بیلوں کی شرط بدون تخم کے بھی جائز ہے لیکن وجہ الظاھر ان منفعۃ البقر لیست من جنس منفعۃ الارض۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ بیلوں کی منفعت کچھ منفعت زمین کی جنس سے نہیں ہے۔

ف تاکہ بیلوں کو زمین کے تابع کیا جاوے۔ لان منفعۃ الارض قوۃ فی طبعھا یحصل بھا النماء۔ اس واسطے کہ زمین کی منفعت تو زمین کی طبیعت میں ایک قوت ہے جس کے ذریعہ سے نمود پیداواری حاصل ہوتی ہے۔ ومنفعۃ البقر صلاحیۃ یقام بھا العمل اور بیلوں کی منفعت یہ کہ ان کی ذات میں ایک صلاحیت ہے کہ جس سے کام ٹھیک کیا جاتا ہے۔ وکل ذلک بخلق اللہ تعالیٰ اور یہ ہر ایک بات اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے موجود ہوتی ہے۔

ف پس خالق عزوجل جو ہر ایک چیز و ہر فعل کا پیدا کرنے والا ہے اس نے ظاہر میں زمین و بیل میں سے ہر ایک میں یہ پیدائش فرمائی ہے اور ہر ایک کے واسطے اس کا فعل اپنے طور پر مستقل ہے۔ فلم یتجانسا فتعذر ان یجعل تابعۃ لھا۔ پس دونوں منفعتیں ایک جنس سے نہ ہوئیں تو ممکن نہ ہوا کہ بیلوں کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع قرار دیا جاوے۔

ف بلکہ ہر ایک خود مستقل ہے تو معلوم ہوا کہ بیلوں کی شرط زمیندار کے ذمہ رکھنا مزارعت کے واسطے مفسد ہے۔ زیلعی بخلاف العامل۔ برخلاف کاشتکار کے ف کہ اس کے ذمہ فقط بیلوں کی شرط بھی جائز ہے کہ بیل اس کے کام کے آلہ ہیں۔ تو اس کے تابع ہیں۔ لانہ تجانست المنفعتان فجعلت تابعۃ لمنفعۃ العامل اس واسطے کہ بیلوں کی منفعت اور کاشتکار کی منفعت دونوں ہم جنس ہیں تو بیلوں کی منفعت کو کاشتکار کی منفعت کے تابع کر دیا گیا۔

ف کیونکہ کاشتکار کی منفعت جوتنے بونے وغیرہ کے کام ہیں اور بیلوں کے ذریعہ سے یہ کام ہوتے ہیں تو جیسے صلاحیت کاشتکار میں ہے ویسی ہی بیلوں میں ہے۔ اس بیان سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہم جنس و غیر ہم جنس پہچاننے کے واسطے قاعدہ ضابطہ یہ ہے کہ جو منفعت کہ قوت حیوانیہ سے صادر ہو وہ ایک جنس ہے اور جو غیر قوت حیوانیہ ہو وہ غیر جنس ہے، پس زمین کی منفعت اور بیل کی منفعت باہم دونوں غیر جنس ہیں بخلاف بیل و کاشتکار کے۔ مع۔ حاصل یہ ہوا کہ جب اس صورت چہارم میں بیل کی منفعت کو زمین کے تابع نہیں کر سکتے ہیں اور تخم بذمہ کاشتکار ہیں۔ تو تخم والے نے زمین کو اجارہ پر لیا اور چونکہ بیل یہاں غیر جنس ہونے سے زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں تو اس نے بیل کو بھی مستقل طور پر بعوض بعض پیداوار کے اجارہ پر لیا اور یہ باطل ہے کیونکہ یہ شرع میں وارد نہیں ہے تو مزارعت بھی باطل ہے اور توضیح یہ ہے کہ مزارعت ابتداء میں اجارہ ہوتی ہے اور انتہاء میں شرکت ہوتی ہے، پھر اجارہ قرار پانا زمین کے منافع پر ہی یا کاشتکار و بیل کے منافع پر ہے، کیونکہ بعض حصہ پیداوار کے عوض مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا یا کاشتکار نے زمین کو اجارہ لیا اور اس کا مدار تخم پر ہے پس اگر تخم از جانب مالک ہوں تو اس نے کاشتکار کو اجارہ پر مقرر کیا اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہوں تو اس نے زمین کو اجارہ پر لیا، اور قیاس اگرچہ اس کو مقتضی نہ تھا۔

لیکن ہم نے نص و تعامل کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا۔ اور ہر صورت میں یہ اجارہ بعوض بعض پیداوار کے ہے یعنی بالفعل مال اجارہ معدوم ہے، بلکہ شرط یہ کہ اسی اجارہ کے ذریعہ سے جو آخر حاصل ہوگا اسی کا ایک جزو بطور عوض دیا جائے گا، جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اصل میں زمیندار کی جانب زمین ہے اور کاشتکار کی جانب خود اس کا کام ہے اور ان کے ساتھ میں تخم و بیل ملائے جاتے ہیں، پس ان کا ملانا ضرور ایسے طور پر ہونا چاہیئے کہ اصل کے تابع یا آلہ ہو جاوے اور یہ نہیں کہ مستقل طور پر بیل کا اجارہ لینا لازم آوے کیونکہ کاشتکار کو اجارہ لینا تو بذریعہ نص کے جائز ہو گیا، اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا مستقل طور سے ثبوت نہیں ہے تو اس کی چند صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ زمیندار نے اپنی طرف سے بیج دیئے تو وہ اجارہ لینے والا ہوا، پس زمین و بیج اس کی طرف سے ہیں اور اس نے کاشتکار کو مع بیل کے بعوض بعض پیداوار کے اجارہ لیا تو بیل کا اجارہ لینا فاسد ہوتا، لیکن کاشتکار کے واسطے وہ بطور آلہ کے ہے جیسے درزی کے واسطے سوئی ہوتی ہے کیونکہ کاشتکار و بیل کی منفعت ہم جنس ہیں تو بیل تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہو گئے۔ دوم یہ کہ کاشتکار نے زمین اجارہ لی اسطرح کہ تخم اپنی جانب سے رکھے پس اپنے تخم و بیل و کام سے اُس نے زراعت کی تو یہ بلا تردد جائز ہے کیونکہ زمیندار کی طرف سے فقط زمین ہے۔ سوم یہ کہ مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا لیکن فقط کاشتکار کو لیا اور اس کے ساتھ کچھ نہیں ہے، کیونکہ زمیندار نے بیج و بیل اپنی طرف سے دیئے تو اپنے آلات و اسباب سے کام لینے کے لیے کاشتکار کو مزدور کیا اور یہ بھی بلا تردد جائز ہے، جیسے دوسری صورت ہے چہارم یہ کہ اول کا برعکس ہوا، یعنی زمیندار سے کاشتکار نے اس کی زمین اجارہ لی اس طرح کہ کاشتکار نے تخم اپنی طرف سے دیئے مگر زمین کے ساتھ اس نے بیل بھی لیئے تو ہم کہتے ہیں کہ بیل یہاں تابع نہیں ہو سکتے ہیں، اس واسطے کہ زمین کی منفعت دیگر ہے اور اجارہ لینا بنظر منفعت ہوا کرتا ہے، ہاں کاشتکار کے تابع البتہ بیل ہو سکتے ہیں تو اس صورت میں لازم آیا کہ کاشتکار نے بعوض بعض حصہ پیداوار کے زمین کو اور بیلوں کو اجارہ لیا لیکن زمین کو اس طرح اجارہ لینا تو بدلیل نص و تعامل کے جائز معلوم ہوا اگرچہ قیاس نہیں پہنچتا ہے اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا نص و تعامل میں مذکور نہیں ہے تو وہ قیاس کے تحت میں آیا اور قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے تو بیل کا بدون تابع ہونے کے اس طرح اجارہ لینا باطل ہے تو زمین والے زمین کے ساتھ بیل کو اس طرح اجارہ لینا اور اس طرح مزارعت قرار دینا باطل ہے اور یہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ کاشتکار کے ساتھ اس کے بیلوں کو اجارہ لینا اس وجہ سے جائز ہو گیا تھا کہ بیل وہاں کاشتکار کے تابع ہو سکتے تھے اور یہاں زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں۔ فافہم۔ م۔ وھھنا وجھان اخران لم یذکرھما اور یہاں دو صورتیں دیگر ہیں جن کو مصنف نے بیان نہیں کیا۔

ف یعنی مزارعت فاسدہ صرف چوتھی صورت مذکورہ میں منحصر نہیں، بلکہ دو صورتیں اور بھی ہیں۔ احدھما ان یکون البذر لاحدھما ایک صورت یہ ہے کہ تخم ایک کی طرف سے ہوں۔

ف یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج ہوں تو ضرور ہوا کہ اس نے زمیندار سے اجارہ لیا۔ والارض والبقر والعمل لاٰخر اور زمین و بیل و کام یہ سب دوسرے کی طرف سے ہوں۔

ف یعنی زمیندار کی طرف سے ہیں۔ وانہ لا یجوز لانہ یتم شرکۃ بین البذر والعمل ولم یرد بہ الشرع اور یہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ تخم و کام میں شرکت ہو کر تمام ہوتی ہے، حالانکہ اس کے جواز کے ساتھ کوئی دلیل شرعی وارد نہیں ہوئی ہے۔ ف کیونکہ تخم والے نے جب زمین کو اجارہ پر لیا تو زمیندار کو لازم آیا کہ زمین اس کے قبضہ میں بغیر تعلق کے سپرد کرے حالانکہ یہاں زمیندار خود عامل ہے۔ تو اجارہ باطل ہوا۔ قاضیخان نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ

ابویوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے۔ ع۔ والثانی ان یجمع بین البذر والبقر اور دوسری صورت یہ کہ تخم و بیل میں جمع کرے۔ ف یعنی کاشتکار کی طرف سے تخم و بیل ہوں اور زمیندار کی طرف سے زمین و کام ہو اس واسطے کہ جس کی طرف سے تخم ہیں، اسی نے زمین کو اجارہ پر لیا اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین سپرد ہی نہیں کی۔ وانہ لایجوز ایضا اور یہ صورت بھی نہیں جائز ہے۔ لانہ لایجوز عند الانفراد فکذا عند الاجتماع۔ اس واسطے کہ تنہا ہونے کی صورت میں نہیں جائز ہے تو مجتمع ہونے میں بھی نہیں جائز ہے۔

ف یعنی مثلاً ایک طرف سے فقط تخم ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو جائز نہیں ہے پس اگر تخم و بیل مجتمع ہو کر ایک طرف سے ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو بھی جواز ندارد ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ان دونوں صورتوں میں جب مزارعت فاسد ہے حالانکہ دو شخصوں نے نادان سے اسی طور پر مزارعت کی تو غلہ و پیداوار کی نسبت کیا حکم ہوگا۔ اس کے جواب میں فرمایا کہ۔ والخارج فی الوجھین لصاحب البذر فی روایۃ اعتبارا بسائر المزارعات الفاسدۃ۔ دونوں صورتوں فاسدہ میں جو کچھ پیداوار ہو ایک روایت میں سب بیج والے کی ہوگی۔ بقیاس دیگر مزارعات فاسدہ کے۔ ف کہ شرائط مذکورہ سابق میں کسی شرط کے خلل سے جو مزارعت فاسد ہو جاوے یہی حکم ہے کہ جس کے بیج ہیں کل کھیتی اسی کے واسطے ہوتی ہے اور دوسرے کو اس کا اجر المثل ملتا ہے اگرچہ پیداوار کچھ نہ ہو۔ مبسوط میں کہا کہ دونوں صورتوں میں مالک زمین نے بیج والے کو زمین سپرد نہ کی تو اس کو اجر المثل اپنی زمین کا کیوں ملے گا۔ اور جواب لکھا کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی تو زمین اس کو حکماً مل گئی اور کام کرنے والے کی منفعت بھی سپرد ہو گئی اور اسی طرح اگر زمین میں کچھ پیداوار نہ ہو تب بھی اجر المثل ملے گا کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام اس کی اجازت و حکم سے کر دیا ہے ع۔ یہ تو ایک روایت ہے کہ کل کھیتی اُس شخص کی جس کے بیج ہوں۔ و فی روایۃ لصاحب الارض اور دوسری روایت میں کل کھیتی اُس شخص کی ہوگی جس کی زمین ہے و یصیر مستقرضا للبذر اور وہ بیجوں کا قرض لینے والا ہو جائے گا۔

ف گویا اس نے بیج والے سے تخم قرض لے کر زمین میں خود بوئے یا اس کی زمین میں بوئے گئے۔ لیکن قرض میں قبضہ شرط ہے لہٰذا فرمایا۔ قابضا لہ باتصالہ بارضہ وہ تخم پر قبضہ کرنے والا بایں طور ہو جائے گا کہ اس کی زمین سے متصل ہو گئی ف اور واضح ہو کہ بظاہر روایت اوّل ارجح ہے ولیکن صدر شہیدؒ نے فرمایا کہ بیجوں والا اس پیداوار میں سے بقدر بیجوں و خرچہ کے لے کر باقی کو صدقہ کر دے۔ ع۔ قال ولا تصح المزارعۃ الا علی مدۃ معلومۃ لما بینا۔ قدوری نے لکھا کہ مزارعت نہیں صحیح ہوتی مگر مدت معلومہ پر بوجہ مذکورہ بالا۔ ف جو ہم نے شرط ثالث میں بیان کی ہے۔ وان یکون الخارج شائعا بینھما تحقیقا لمعنی الشرکۃ اور اس طور پر کہ پیداوار دونوں میں شائع ہو تاکہ معنی شرکت کے متحقق ہوں۔

ف یعنی دونوں میں بطور نصف نصف یا تین تہائی وغیرہ۔ حصص کی شرکت شائع ہونا چاہیئے۔ فان شرطا لاحدھما قفزانا مسماۃ فھی باطلۃ پس اگر دونوں نے متفق ہو کر ایک کے واسطے کچھ قفیز معلومہ شرط کیے تو مزارعت باطل ہے ف مثلاً کہا کہ ہم نے باہم مزارعت اس شرط پر کی کہ مالک یا کاشتکار کے واسطے پیداوار میں سے پچاس قفیز ہیں یا ہم نے نصفا نصف پیداوار پر مزارعت کی اس شرط سے کہ فلاں کے واسطے پچیس قفیز بھی ہیں تو باطل ہے کیونکہ یہ حصہ خاص اسی شخص کے واسطے ہو گیا لان بہ ینقطع الشرکۃ لان الارض عساھا لایخرج الا ھذا القدر کیونکہ ایسی شرط سے شرکت پیداوار منقطع ہو جائے گی، اس لیے کہ شائد زمین اسی قدر نکالے یعنی صرف پیداوار اسی قدر ہو۔

ف تو شرکت ندارد ہے بلکہ یہی شخص اس پیداوار کے واسطے خاص ہے۔ وصار کاشتراط دراھم معدودۃ

لیکن ہم نے نص و تعامل کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا۔ اور ہر صورت میں یہ اجارہ بعوض بعض پیداوار کے ہے یعنی بالفعل مال اجارہ معدوم ہے، بلکہ شرط یہ کہ اسی اجارہ کے ذریعہ سے جو آخر حاصل ہوگا اسی کا ایک جزو بطور عوض دیا جائے گا۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اصل میں زمیندار کی جانب زمین ہے اور کاشتکار کی جانب خود اس کا کام ہے اور ان کے ساتھ میں تخم و بیل ملائے جاتے ہیں، پس ان کا ملانا ضرور ایسے طور پر ہونا چاہئے کہ اصل کے تابع یا آلہ ہو جاوے اور یہ نہیں کہ مستقل طور پر بیل کا اجارہ لینا لازم آوے کیونکہ کاشتکار کو اجارہ لینا تو بذریعہ نص کے جائز ہو گیا، اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا مستقل طور سے ثبوت نہیں ہے تو اس کی چند صورتیں ہیں۔ اوّل یہ کہ زمیندار نے اپنی طرف سے بیج دیئے تو وہ اجارہ لینے والا ہوا، پس زمین و بیج اس کی طرف سے ہیں اور اس نے کاشتکار کو مع بیل کے بعوض بعض پیداوار کے اجارہ لیا تو بیل کا اجارہ لینا فاسد ہوتا، لیکن کاشتکار کے واسطے وہ بطور آلہ کے ہے جیسے درزی کے واسطے سوئی ہوتی ہے کیونکہ کاشتکار و بیل کی منفعت ہم جنس ہیں تو بیل تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہو گئے۔ دوم یہ کہ کاشتکار نے زمین اجارہ لی اس طرح کہ تخم اپنی جانب سے رکھے پس اپنے تخم و بیل و کام سے اُس نے زراعت کی تو یہ بلا تردّد جائز ہے کیونکہ زمیندار کی طرف سے فقط زمین ہے۔ سوم یہ کہ مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا لیکن فقط کاشتکار کو لیا اور اس کے ساتھ کچھ نہیں ہے، کیونکہ زمیندار نے بیج و بیل اپنی طرف سے دیئے تو اپنے آلات و اسباب سے کام لینے کے لیے کاشتکار کو مزدور کیا اور یہ بھی بلا تردد جائز ہے، جیسے دوسری صورت ہے چہارم یہ کہ اوّل کا برعکس ہوا یعنی زمیندار سے کاشتکار نے اس کی زمین اجارہ لی اس طرح کہ کاشتکار نے تخم اپنی طرف سے دیئے مگر زمین کے ساتھ اس نے بیل بھی لیئے تو ہم کہتے ہیں کہ بیل یہاں تابع نہیں ہو سکتے ہیں، اس واسطے کہ زمین کی منفعت دیگر ہے اور اجارہ لینا بنظر منفعت ہوا کرتا ہے، ہاں کاشتکار کے تابع البتہ بیل ہو سکتے ہیں تو اس صورت میں لازم آیا کہ کاشتکار نے بعوض بعض حصہ پیداوار کے زمین کو اور بیلوں کو اجارہ لیا لیکن زمین کو اس طرح اجارہ لینا تو بدلیل نص و تعامل کے جائز معلوم ہوا اگرچہ قیاس نہیں پہنچتا ہے اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا نص و تعامل میں مذکور نہیں ہے تو وہ قیاس کے تحت میں آیا اور قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے تو بیل کا بدون تابع ہونے کے اس طرح اجارہ لینا باطل ہے تو زمین والے سے زمین کے ساتھ بیل کو اس طرح اجارہ لینا اور اس طرح مزارعت قرار دینا باطل ہے اور یہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ کاشتکار کے ساتھ اس کے بیلوں کو اجارہ لینا اس وجہ سے جائز ہو گیا تھا کہ بیل وہاں کاشتکار کے تابع ہو سکتے تھے اور یہاں زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں۔ فافہم۔ م۔ وههنا وجهان اخران لم يذكرهما اور یہاں دو صورتیں دیگر ہیں جن کو مصنف نے بیان نہیں کیا۔

ف یعنی مزارعت فاسدہ صرف چوتھی صورت مذکورہ میں منحصر نہیں، بلکہ دو صورتیں اور بھی ہیں۔ احدهما ان يكون البذر لاحدهما ایک صورت یہ ہے کہ تخم ایک کی طرف سے ہوں۔

ف یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج ہوں تو ضرور ہوا کہ اس نے زمیندار سے اجارہ لیا۔ والارض والبقر والعمل لآخر اور زمین و بیل و کام یہ سب دوسرے کی طرف سے ہوں۔

ف یعنی زمیندار کی طرف سے ہیں۔ وانه لا يجوز لانه يتم شركة بين البذر والعمل ولم يرد به الشرع اور یہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ تخم و کام میں شرکت ہو کر تمام ہوتی ہے، حالانکہ اس کے جواز کے ساتھ کوئی دلیل شرعی وارد نہیں ہوتی ہے۔ ف کیونکہ تخم والے نے جب زمین کو اجارہ پر لیا تو زمیندار کو لازم آیا کہ زمین اس کے قبضہ میں بغیر تعلق کے سپرد کرے حالانکہ یہاں زمیندار خود عامل ہے۔ تو اجارہ باطل ہوا۔ قاضیخان نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ

ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے۔ ع۔ والثانی ان یجمع بین البذر والبقر اور دوسری صورت یہ کہ تخم و بیل میں جمع کرے۔ ف۔ یعنی کاشتکار کی طرف سے تخم و بیل ہوں اور زمیندار کی طرف سے زمین و کام ہو اس واسطے کہ جس کی طرف سے تخم ہیں، اسی نے زمین کو اجارہ پر لیا اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین سپرد ہی نہیں کی۔ وانہ لایجوز ایضا اور یہ صورت بھی نہیں جائز ہے۔ لانہ لایجوز عند الانفراد فکذا عند الاجتماع۔ اس واسطے کہ تنہا ہونے کی صورت میں نہیں جائز ہے تو مجتمع ہونے میں بھی نہیں جائز ہے۔

ف یعنی مثلاً ایک طرف سے فقط تخم ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو جائز نہیں ہے پس اگر تخم و بیل مجتمع ہو کر ایک طرف سے ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو بھی جواز ندارد ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ان دونوں صورتوں میں جب مزارعت فاسد ہے حالانکہ دو شخصوں نے ناداں سے اسی طور پر مزارعت کی تو غلہ و پیداوار کی نسبت کیا حکم ہوگا۔ اس کے جواب میں فرمایا کہ۔ والخارج فی الوجھین لصاحب البذر فی روایۃ اعتبارا بسائر المزارعات الفاسدۃ۔ دونوں صورتوں فاسدہ میں جو کچھ پیداوار ہو ایک روایت میں سب بیج والے کی ہوگی۔ بقیاس دیگر مزارعات فاسدہ کے۔ ف کہ شرائط مذکورہ سابق میں کسی شرط کے خلل سے جو مزارعت فاسد ہو جاوے یہی حکم ہے کہ جس کے بیج ہیں کل کھیتی اسی کے واسطے ہوتی ہے اور دوسرے کو اس کا اجر المثل ملتا ہے اگرچہ پیداوار کچھ نہ ہو۔ مبسوط میں کہا کہ دونوں صورتوں میں مالک زمین نے بیج والے کو زمین سپرد نہ کی تو اس کو اجر المثل اپنی زمین کا کیوں ملے گا۔ اور جواب لکھا کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی تو زمین اس کو حکماً مل گئی اور کام کرنے والے کی منفعت بھی سپرد ہو گئی اور اسی طرح اگر زمین میں کچھ پیداوار نہ ہو تب بھی اجر المثل ملے گا کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام اس کی اجازت و حکم سے کر دیا۔ ع ک۔ یہ تو ایک روایت ہے کہ کل کھیتی اس شخص کی جس کے بیج ہوں۔ وفی روایۃ لصاحب الارض اور دوسری روایت میں کل کھیتی اس شخص کی ہوگی جس کی زمین ہے ویصیر مستقرضا للبذر اور وہ بیجوں کا قرض لینے والا ہو جائے گا۔

ف گویا اس نے بیج والے سے تخم قرض لے کر زمین میں خود بوئے یا اس کی زمین میں بوئے گئے۔ لیکن قرض میں قبضہ شرط ہے لہٰذا فرمایا۔ قابضا لہ باتصالہ بارضہ وہ تخم پر قبضہ کرنے والا بایں طور ہو جائے گا کہ اس کی زمین سے متصل ہو گئی ف اور واضح ہو کہ بظاہر روایت اول ارجح ہے ولیکن صدر شہیدؒ نے فرمایا کہ بیجوں والا اس پیداوار میں سے بقدر بیجوں و خرچہ کے لے کر باقی کو صدقہ کر دے۔ ع۔ قال ولا تصح المزارعۃ الاعلی مدۃ معلومۃ لما بینا۔ قدوری نے لکھا کہ مزارعت نہیں صحیح ہوتی مگر مدت معلومہ پر بوجہ مذکورہ بالا۔ ف جو ہم نے شرط ثالث میں بیان کی ہے۔ وان یکون الخارج شائعا بینھما تحقیقا لمعنی الشرکۃ اور اس طور پر کہ پیداوار دونوں میں شائع ہو تاکہ معنی شرکت کے متحقق ہوں۔

ف یعنی دونوں میں بطور نصف نصف یا تین تہائی وغیرہ۔ حصص کی شرکت شائع ہونا چاہیئے۔ فان شرطا لاحدھما قفزانا مسماۃ فھی باطلۃ پس اگر دونوں نے متفق ہو کر ایک کے واسطے کچھ قفیز معلومہ شرط کیے تو مزارعت باطل ہے ف مثلاً کہا کہ ہم نے باہم مزارعت اس شرط پر کی کہ مالک یا کاشتکار کے واسطے پیداوار میں سے پچاس قفیز ہیں یا ہم نے نصفا نصف پیداوار پر مزارعت کی اس شرط سے کہ فلاں کے واسطے پچیس قفیز بھی ہیں تو باطل ہے کیونکہ یہ حصہ خاص اسی شخص کے واسطے ہو گیا لان بہ ینقطع الشرکۃ لان الارض عساھا لایخرج الاھذا القدر کیونکہ ایسی شرط سے شرکت پیداوار منقطع ہو جائے گی، اس لیے کہ شائد زمین اسی قدر نکالے یعنی صرف پیداوار اسی قدر ہو۔

ف تو شرکت ندارد ہے بلکہ یہی شخص اس پیداوار کے واسطے خاص ہے۔ وصار کاشتراط دراھم معدودۃ

لاحدھما فی المضاربۃ۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مضاربت میں کسی ایک کے واسطے درہم معدود شرط کیئے گئے۔

ف مثلاً رب المال نے کہا کہ میں نے یہ ہزار درہم تجھے نصف نفع کی مضاربت پر اس شرط سے دیئے کہ نفع میں سے میرے لیے یا تیرے لیے سو درہم زائد ہیں تو یہ مضاربت اس وجہ سے فاسد ہوتی ہے کہ منفعت میں شرکت منقطع ہو گئی کیونکہ شائد کل منفعت اسی قدر ہو جو ایک کے واسطے مشروط ہے۔ علاوہ بریں اس مقدار میں شرکت نادر ہے۔ وکذا اذا شرطا ان یرفع صاحب البذر بذرہ ویکون الباقی بینھما نصفین۔ اور اسی طرح اگر زمیندار و کاشتکار نے یہ شرط لگائی کہ جس کی طرف سے بیج ہوں وہ پیداوار سے اپنے بیج نکال لے اور جو باقی رہے وہ دونوں کے درمیان نصفا نصف ہو۔

ف یا تین تہائی ہو جو کچھ شرط کریں تو یہ شرط یعنی بیج نکال لینے کی شرط بھی مفسد ہے۔ لانہ یؤدی الی قطع الشرکۃ فی بعض معین۔ اس واسطے کہ بیجوں کی مقدار نکال لینے کی شرط کا انجام یہ ہوتا ہے۔ کہ اس جزو معین میں شرکت نادر ہو۔

ف جب کہ پیداوار اس سے زائد ہے۔ او فی جمیعہ بان لم تخرج الاقدر البذر۔ یا کل پیداوار میں شرکت منقطع ہو بایں طور کہ زمین میں سوائے بیجوں کی مقدار کے کچھ پیدا نہیں ہوا۔

ف تو کل پیداوار یہی شخص لے گیا جس کے بیج ہیں اور شرکت نادر ہوئی۔ وصار کما اذا شرطا رفع الخراج والارض خراجیۃ وان یکون الباقی بینھما۔ اور یہ شرط ایسی ہو گئی جیسے خراجی زمین ہونے کی صورت میں دونوں نے یہ شرط لگائی کہ خراج اس کے پیداوار سے نکال لیا جاوے اور باقی دونوں میں مشترک ہو۔

ف پس اگر خراج بٹائی ہوتا یعنی پیداوار سے چوتھائی یا پانچواں حصہ وغیرہ تو جو کچھ پیدا ہوتا اس میں سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہوتا اور یہ جائز تھا اور جب خراج میں پچاس من وغیرہ کوئی خاص مقدار مقرر ہے اور اس کو نکال کر باقی میں شرکت ٹھہرائی تو فاسد ہے کیونکہ شائد پیداوار فقط اسی قدر ہو۔ بالجملہ فساد اسی بنا پر ہوا کرتا ہے کہ کوئی مقدار معین نکال لینے کی شرط ہو خواہ بیجوں والا شرط کرے یا خراج معین ہو یا غیر ذلک کوئی شرط ہو۔ بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخارج لنفسہ او للآخر والباقی بینھما۔ بخلاف اس کے اگر منہائی غیر معین ہو مثلاً بیجوں والے نے اپنے واسطے یا کسی غیر کے واسطے پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر باقی دونوں میں مشترک شرط کیا تو یہ جائز ہے۔ لانہ معین مشاع فلا یؤدی الی قطع الشرکۃ اس واسطے کہ دسواں حصہ تو ایک جزء معلوم مگر مشاع ہے تو شرکت قطع ہونے تک نوبت نہیں پہنچتا ہے۔

ف کیونکہ جو کچھ پیدا ہو اس میں سے دسواں نکالا جاوے تو باقی مشترک رہے گا۔ کما اذا شرطا رفع العشر والباقی بینھما والارض عشریۃ۔ جیسے زمین عشری ہونے کی صورت میں دونوں نے شرط کی کہ عشر نکال دینے کے بعد باقی دونوں میں مشترک ہو ف تو یہ جائز ہے۔ وعلی ہذا اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی حصہ مشاع ہو تو اس کو نکال کر باقی مشترک ہونے کی شرط جائز ہے وکذلک ان شرطا ما علی الماذیانات والسواقی اور اسی طرح اگر دونوں نے جو کچھ کہ ماذیانات و سواقی پر ہے شرط کیا۔ معناہ لاحدھما۔ اس کے معنی یہ کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے شرط کیا۔

ف یعنی دونوں نے مزارعت میں شرط لگائی کہ جو کچھ کھیتی کی ماذیانات یا سواقی پر جمی وہ زمیندار یا کاشتکار کے واسطے خاص ہے تو یہ شرط بھی مفسد ہے سواقی جمع ساقیہ وہ پتلی نالیاں جن کے ذریعہ سے پانی رواں ہو کر کیاریوں میں جاتا ہے اور ماذیانات اس سے بڑی نالیاں ہوتی ہیں اور چونکہ پانی سے سیراب رہتی ہیں تو ان کے کنارے کھیتی خوب جمتی ہے پس یہ کھیتی خاص کر کسی ایک کے واسطے شرط کی پس فاسد ہے۔ لانہ اذا شرط لاحدھما زرع موضع معین افضی ذلک الی قطع الشرکۃ لانہ لعلہ لایخرج الامن ذلک الموضع۔ اس وجہ سے کہ جب دونوں میں سے کسی ایک کے واسطے کسی

خاص مقام کی کھیتی شرط کی تو یہ قطع شرکت تک نوبت پہنچاوے گی اس واسطے کہ شائد کھیتی سوائے اس مقام کے کسی جگہ نہ جمے۔
ف پس حاصل یہ ہوا کہ تعین خواہ مقدار معلوم کی راہ سے ہو خواہ کسی مقام کا پیداوار سے ہو مفسد ہے کیونکہ شائد اس مقام کے سوائے کھیتی نہ جمے تو شرکت نہ رہے گی۔ وعلی ھذا اذا شرط لاحدھما مایخرج من ناحیۃ معینۃ وللآخر مایخرج من ناحیۃ اخری وعلی ہذا القیاس اگر ایک کے واسطے زمین کی ایک جانب معین کی پیداوار اور دوسرے کے واسطے دوسری جانب کی پیداوار شرط کی۔
ف مثلاً زمین کے دو حصے کر کے کہا کہ تیرے واسطے مشرقی جانب سے وسط تک اور میرے لیے مغربی جانب سے وسط تک کی پیداوار ہوگی تو یہ بھی فاسد ہے، کیونکہ شائد پیداوار صرف ایک ہی جانب ہو۔ واضح ہو کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ جس میں کراء الارض سے ممانعت مروی ہوئی ہے اور ہم نے اوپر مفصل ذکر کی اس کے بعض طرق میں یہ خود مصرح ہے کہ اس زمانہ میں لوگوں کے درمیان مزارعت کا یہی طریقہ مروج تھا کہ ایک کے واسطے ایک ٹکڑا خاص کرتے تھے اور یہ ایک قسم کا قمار تھا، حتیٰ کہ کبھی اس ٹکڑے میں خوب پیدا ہوتا اور باقی زمین بے کار ہو جاتی تھی اور کبھی برعکس ہوتا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قمار سے منع فرمایا اور سابق میں روایت مذکور ہو چکی ہے فتذکر۔م۔ وکذا اذا شرط التبن نصفین والحب لاحدھما بعینہ اور اسی طرح اگر شرط لگائی کہ بھوسا تو دونوں میں نصفا نصف ہو اور دانہ فقط اس شخص کے واسطے ہو۔
ف مثلاً صاف اناج فقط بیندار کے لیے یا خاصتہً کاشتکار کے لیے ہے اور بھوسہ دونوں میں مشترک ہے تو مزارعت فاسد ہے۔ لانہ یؤدی الی قطع الشرکۃ فیما ھو المقصود کیونکہ ایسی شرط کا نتیجہ ایسے امر میں قطع شرکت ہے جو اصلی مقصود ہے۔ وھو الحب۔ اور وہ اناج ہے۔
ف یعنی مزارعت سے اصلی مقصود اناج حاصل کرنا اور شرط مذکور سے اسی میں قطع شرکت ہے۔ یہ طریقہ خود پیداوار میں تخصیص سے قطع شرکت کا ہوا۔ ولو شرطا الحب نصفین ولم یتعرضا للتبن صحت اور اگر ایسا کیا کہ دونوں نے اناج میں شرکت نصفا نصف کی شرط کی (خواہ تین تہائی وغیرہ شائع جزو کی شرط کی) اور بھوسے کے بیان سے کچھ تعرض نہ کیا تو عقد مزارعت صحیح رہے گا ف یعنی بھوسے کی شرکت کا کچھ ذکر نہیں کیا تو بھوسہ ایسی چیز نہیں ہے کہ اس میں قطع شرکت کے احتمال سے عقد مزارعت میں فساد آوے۔ لاشتراطھما الشرکۃ فیما ھو المقصود کیونکہ دونوں نے ایسی چیز میں جو اصلی مقصود ہے یعنی اناج اس میں شرکت شرط کر لی ف تو غیر مقصود میں شرکت شرط نہ کرنے سے فساد نہ ہوگا۔ پھر یہ اس وقت ہے کہ بھوسے کے بیان سے سکوت ہو۔ ثم التبن یکون لصاحب البذر لانہ نماء ملکہ وفی حقہ لایحتاج اھل الشرط پھر بھوسہ اس صورت میں اس شخص کے واسطے ہوگا جس کی طرف سے بیج ہیں کیونکہ یہ اسی کی ملک سے پیدا ہوا ہے اور اس کے حق میں شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف یعنی جب اس کی ملکیت سے پیدا ہوا ہے تو اس کا ہونے کے واسطے کچھ شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ دوسرے شخص کے واسطے نہیں ہو سکتا جس کے بیج نہیں ہیں تو جب بیج والے کے واسطے شرط نہ ہو تو دوسرے کے واسطے احتمال ہے پس فساد ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ والمفسد ھو الشرط وھذا سکوت عنہ۔ عقد کو فاسد کرنے والی تو شرط ہے اور یہاں شرط سے سکوت ہے۔
ف تو جب اس شخص کے لیے جس کے بیج نہیں ہیں بھوسا شرط نہیں کیا تو فساد بھی نہ ہوا، اور جس کے بیج ہیں اس کے لیے شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وقال مشائخ بلخ رحمھم اللہ تعالیٰ التبن بینھما ایضاً۔ اور مشائخ بلخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بھوسا بھی ان دونوں میں نصفا نصف ہوگا۔ اعتبار اللعرف فیما لم ینص علیہ المتعاقدان۔ اس واسطے کہ

جس امر کو دونوں عقد کرنے والوں نے صریح نہیں بیان کیا اس میں عرف معتبر ہے کہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے۔
ف اور اشتباہ کے وقت عرف پر حکم واجب ہوتا ہے۔ ولانہ تبع للحب والتبع یقوم بشرط الاصل۔ اور
اس واسطے کہ بھوسا تو دانہ کے تابع ہے، یعنی دانہ اصل ہے اور تابع بھی اسی شرط کے ساتھ قائم ہوتا ہے جو اصل کی شرط ہے۔
ف اور اصل یعنی دانہ میں یہ شرط ہے کہ نصفا نصف ہو تو بھوسے میں بھی یہی شرط قائم ہوگی۔ جیسے سردار لشکر یا آقا سفر میں کسی جگہ اقامت کی نیت کرے تو وہ اصل ہے اور تابع بھی اسی شرط اقامت پر اس کے تابع لوگ بھی مقیم ہو جاتے ہیں۔ ولو شرطا الحب نصفین والتبن لصاحب البذر صحت لانہ حکم العقد اور اگر دونوں نے یہ شرط لگائی کہ اناج دونوں میں نصفا نصف ہو اور بھوسا اس کے واسطے ہو جس کے بیج ہیں تو بھی مزارعت صحیح ہے اس واسطے کہ یہ تو عقد مذکور کا حکم ہے۔
ف یعنی یہ شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ خود عقد اس کو مقتضی ہے حتیٰ کہ اگر شرط نہ لگائی جاوے تو بھی بیج والے کے واسطے بھوسا ہوگا۔ پس شرط کرنا کچھ مضر نہیں ہے، جیسے بیع میں یہ شرط لگائی کہ مشتری مبیع پر قبضہ کرے کہ یہ مقتضائے عقد ہے وان شرطا التبن للآخر فسدت۔ اور اگر دونوں نے شرط لگائی کہ بھوسا اس شخص کے واسطے ہو جس کے بیج نہیں ہیں تو عقد مزارعت فاسد ہے ف کیونکہ یہ خلاف مقتضائے عقد ہے اور عقد کی مفسد ہے۔ لانہ شرط یودی الی قطع الشرکۃ بان لایخرج الا التبن۔ اس واسطے کہ یہ ایسی شرط ہے کہ قطع شرکت تک نوبت پہنچاتی ہے، بایں طور کہ شائد زمین میں سوائے بھوسے کے کچھ پیدا نہ ہو۔
ف مثلاً کسی آفت سے دانہ نہ ہو بلکہ صرف چری و بھوسارہ جاوے تو اس شرط سے یہ سب ایسے شخص کے واسطے ہو جائے گا، جس کے بیج نہیں ہیں حالانکہ بدون شرط کے اس کو یہ استحقاق نہیں تو یہ شرط مفسد ہے۔ واستحقاق غیر صاحب البذر بالشرط اور جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں اس کو بھوسے کا استحقاق بوجہ شرط مذکور کے ہے۔
ف تو یہ شرط ہی مفسد ٹھہری برخلاف بیج والے کے کہ وہ بغیر شرط کے مستحق ہوتا ہے۔ یہاں تک تو مزارعت کے وجوہ صحیحہ فاسدہ و شرائط مفسدہ کا بیان ہوا۔ قال واذا صحت المزارعۃ فالخارج عن الشرط لصحۃ الالتزام۔ اور جب مزارعت صحیح ہوگئی تو جو کچھ پیداوار ہو وہ شرط کے موافق دونوں میں مشترک ہوگی کیونکہ دونوں نے جو التزام کیا وہ صحیح ہے۔
ف یہ اس وقت ہوگا کہ زمین میں پیداوار ہو۔ وان لم یخرج الارض شیئا فلا شیئ للعامل اور اگر مزارعت صحیحہ میں زمین سے کچھ پیدا نہ ہوا تو کام کرنے والے کے واسطے کچھ نہیں ہوگا۔
ف یعنی وہ کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ لانہ یستحقہ شرکۃ۔ اس واسطے کہ کاشتکار تو جس چیز کا مستحق ہوتا تھا وہ شرکت کے طور پر مستحق ہوتا تھا۔ ف یعنی انجام و انتہا میں جو کچھ پیداوار حاصل ہوتی تھی وہ دونوں میں مشترک ہوتی تھی۔ ع۔ اور شرکت اسی میں جو پیداوار ہو۔ ولا شرکۃ فی غیر الخارج اور سوائے پیداوار کے غیر میں شرکت نہیں ہے۔
ف تو وہ کسی مال غیر سے اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ وان کانت اجارۃ فالاجر مسمی فلا یستحق غیرہ۔ اور اگر یہ اجارہ ہو تو اجرت بیان ہوگئی پس سوائے اجر مسمی کے غیر کا مستحق نہ ہوگا۔
ف یعنی اگر کہا جاوے کہ مزارعت تو ابتداء میں اجارہ ہوتی ہے جس کے واسطے اجرت لازم ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں اس اجارہ میں اجرت بیان ہوچکی اور وہ پیداوار سے نصف و چہارم وغیرہ کوئی حصہ مسمی ہے جو خلاف قیاس کی نص شرعی سے جائز ٹھہرا ہے تو وہ اس اجرت کے سوائے دوسری اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ صحیحہ ہے۔ بخلاف ما اذا فسدت۔ برخلاف اس کے جب مزارعت فاسدہ ہو۔

ف تو اجرت مسمی لازم نہ ہوئی بلکہ یہ مزارعت کے سوائے اجارہ ہوگیا جس میں اجرت مسمی نہیں، بلکہ اجر المثل لازم ہوا تو اس کو پیداوار نہ ہونے کی صورت میں بھی استحقاق ہے۔ لان اجر المثل فی الذمۃ ولا تفوت الذمۃ بعدم الخارج اس واسطے کہ اجر المثل تو مستاجر کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور پیداوار نہ ہونے سے جو اجرت کہ ذمہ واجب ہوئی تھی وہ معدوم نہ ہوگی۔ قال واذا فسدت فالخارج لصاحب البذر لانہ نماء ملکہ اور جب مزارعت فاسد ہو تو کل پیداوار اس شخص کے واسطے ہوگی جس کے بیج تھے کیونکہ کھیتی اسی کی ملکیت کی بڑھاور ہے۔

ف تو اس کے واسطے ہونے میں شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ واستحقاق الآخر بالتسمیۃ اور دوسرے کا استحقاق بوجہ شرط و پیمان کے تھا۔ وقد فسدت حالانکہ تسمیہ فاسد ہوا۔

ف تو اس کا استحقاق بھی نہیں رہا۔ فیبقی النماء کلہ لصاحب البذر۔ تو کل پیداوار اسی کے واسطے باقی رہی جس کے بیج ہیں۔ قال ولو کان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثلہ لا یزاد علی مقدار ما شرطلہ اور اگر بیج از جانب مالک زمین ہوں (اور مزارعت فاسد ہوئی) تو کاشتکار کو اس کے کام کا اجر المثل ملے گا جو اس کی مقدار مشروط سے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

ف یعنی مثلاً اس نے تہائی کی بٹائی پر مزارعت قبول کی تھی تو جب مزارعت فاسد ہونے کی وجہ سے اس کو واسطے اجر المثل واجب ہوا تو دیکھا جاوے کہ پیداوار کی تہائی کس قدر ہے اور اس کا اجر المثل کس قدر ہے پس اگر اجر المثل اس پیداوار کی تہائی سے کم یا برابر ہو تو پورا اجر المثل دیا جائے گا اور اگر اجر المثل زائد ہو تو اس مقدار تہائی سے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ اس مقدار پر راضی ہو چکا تھا، حتیٰ کہ اگر فساد مزارعت نہ ہوتا تو اس کو اسی قدر ملتا پس اب بھی اسی قدر دیا جائے گا۔ لانہ رضی بسقوط الزیادۃ اس واسطے کہ وہ زائد کے ساقط ہونے پر خود رضامند ہو چکا ہے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ اور یہ حکم امام ابوحنیفہ و ابویوسفؒ کے نزدیک ہے۔ قال محمدؒ اجر مثلہ بالغا ما بلغ۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ اس کے واسطے اجر المثل پورا ملے گا چاہے جس قدر ہو۔

ف یعنی مزارعت کے مقدار مشروط کے برابر ہو یا زیادہ ہو۔ لانہ استوفی منافعہ بعقد فاسد فیجب علیہ قیمتہا اذ لا مثل لہا۔ اس واسطے کہ رب الارض نے کاشتکار کے منافع کو بھرپور حاصل کیا بذریعہ عقد فاسد کے تو رب الارض پر اس کے منافع کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ان منافع کا مثل نہیں ہے۔

ف تو لامحالہ قیمت واجب ہوگی۔ وقد مرت فی الاجارات۔ اور اجارات میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے ف کہ اگر مثلاً لکڑیاں جمع کرنے میں شرکت کی اور شرکت فاسد ہوئی تو امام محمدؒ کے نزدیک اجیر کو پوری اجرت ملے گی۔ جو ایسے کام کی اجرت ہوتی ہے۔ چاہے جس قدر ہو اسی طرح یہاں بھی ہوا کیونکہ یہ بھی لکڑیاں جمع کرنے کے مثل اجارہ ہے، اس واسطے کہ پیداوار ہونے سے پہلے اجرت کچھ معلوم نہیں ہے۔ مع۔ یہ اس وقت کہ اجارہ فاسدہ میں بیج از جانب مالک زمین ہوں۔ وان کان من قبل العامل فلصاحب الارض اجر مثلہ ارضہ اور اگر کاشتکار کی جانب سے بیج ہوں (اور سب کھیتی کاشتکار کے واسطے ہوئی) تو مالک زمین کے واسطے اس کی زمین کا اجر المثل ہوگا۔ لانہ استوفی منافع الارض بعقد فاسد فیجب ردھا وقد تعذر۔ اس واسطے کہ کاشتکار نے بذریعہ عقد فاسد کے زمین کے منافع حاصل کیے تو ان منافع کا پھیر دینا اس پر واجب ہوا، حالانکہ منافع کا پھیر دینا محال ہے۔

ف تو اس کا عوض پھیرنا چاہیے اور عوض متعین نہیں ہے پس مثل یا قیمت ہے ولا مثل لہا فیجب رد قیمتہا

اور حال یہ کہ منافع کے واسطے مثل نہیں ہے تو منافع کی قیمت پھیرنی واجب ہوئی۔ ف پھر آیا قیمت اسی قدر ہوگی جس قدر حصہ مزارعت پر عقد ہوا تھا یا جس قدر پہنچتی ہو کل واجب ہوگی چنانچہ فرمایا وھل یزاد علی ما شرط من الخارج اور کیا اجر المثل اس مقدار سے زیادہ دیا جائے گا جو مالک زمین کے واسطے پیداوار میں سے مشروط تھا تو جواب دیا کہ۔ فھو علی الخلاف الذی ذکرناہ۔ اس میں ایسا ہی اختلاف ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ ف یعنی کاشتکار کی اجر المثل میں بیان کیا کہ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک مقدار مسمی سے زائد نہیں دیا جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک چاہے جس قدر ہو سب دیا جاوے یہی مالک زمین کے کرایہ زمین میں ہے۔ ولو جمع بین الارض والبقر حتی فسدت المزارعۃ اور اگر زمین و بیل کو جمع کیا حتی کہ مزارعت فاسد ہوگئی ف یعنی ایک طرف سے زمین و بیل ہیں اور دوسری طرف سے بیج و کام ہے پس چونکہ بیلوں کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہیں تو مزارعت فاسد ہوئی تو تمام کھیتی اس شخص کی جس کے بیج ہیں پس گویا اس نے فاسد طریقہ سے دوسرے کی زمین و بیل سے اپنے بیجوں کی زراعت کا کام لیا۔ فعلی العامل اجر المثل الارض والبقر۔ پس کاشتکار پر زمین و بیلوں کا اجر المثل لازم ہوگا ھو الصحیح یہی حکم صحیح ہے ف یعنی بیلوں کے مقابلہ میں بھی اجر المثل ہونا یہی صحیح قول ہے۔ لان لہ مدخلا فی الاجارۃ۔ اس واسطے کہ بیلوں کو بھی اجارہ میں مدخل ہے۔ وھی اجارۃ معنی اور مزارعت از راہ معنی کے ایک قسم کا اجارہ ہے۔

ف یعنی بیل ایسی چیز ہیں کہ مستقل طور پر ان کو اجارہ لینا جائز ہے تو یہاں بھی اجارہ قرار دیا جاوے کیونکہ مزارعت بھی معنی میں اجارہ ہے۔ اور پیشتر مذکور ہوا کہ بیجوں و خرچہ سے زائد کا حکم کیونکر ہے اور اب مصنفؒ نے ذکر فرمایا۔ واذا استحق رب الارض الخارج لبذرہ فی المزارعۃ الفاسدۃ طاب اجمیعۃ لان النماء حصل فی ارض مملوکۃ لہ اور جب مزارعت میں زمیندار بوجہ اپنے بیجوں کے تمام کھیتی کا مستحق ہوا تو اس کو کل حلال ہے، اس واسطے کہ بیجوں سے کھیتی کی بڑھوار اس کی زمین مملوکہ میں حاصل ہوئی ہے۔

ف اور اپنے بیجوں سے اپنی مملوکہ زمین میں جو بڑھوار حاصل ہوئی وہ سب حلال ہے۔ وان استحقہ العامل اور اگر مزارعت فاسدہ میں اپنے بیجوں کی وجہ سے کاشتکار تمام کھیتی کا مستحق ہوا۔ اخذ قدر بذرہ وقدر اجر الارض تو وہ تمام میں سے اپنے بیجوں کی قدر اور اجرت زمین کی قدر لے لے۔ وتصدق بالفضل اور بڑھتی کو صدقہ کر دے۔ لان النماء یحصل من البذر۔ اس واسطے کہ نماء و بڑھوار تو بیجوں سے ہوتی ہے۔

ف اور اس نظر سے تمام کھیتی اس کی ملک ہوئی۔ ویخرج من الارض۔ اور اس کھیتی کی پیدائش زمین سے ہوتی ہے ف اور زمین اس کی مملوکہ نہیں ہے۔ نہ بطور ملکیت حقیقی اور نہ بطور اجارہ صحیحہ بلکہ مزارعت فاسدہ ہے و فساد الملک فی منافع الارض اوجب خبثا فیہ۔ اور زمین کے منافع میں ملکیت فاسدہ ہونے نے کھیتی میں ایک طرح کی نجاست و گندگی پیدا کر دی۔

ف اگرچہ بضرورت اس نے اجر المثل ادا کیا ہے۔ فما سلم لہ بعوض طاب لہ پس کھیتی میں سے جس قدر اس کو بعوض حاصل ہوئی ہے وہ اس کو حلال پاکیزہ ہے ف تو بقدر زمین کی اجرت کے اور بقدر بیجوں کے لے لے وما لا عوض لہ تصدق بہ۔ اور جس قدر کہ اس کو بلا عوض کے حاصل ہوئی اس کو صدقہ کر دے۔

ف پھر واضح ہو کہ عقد مزارعت اگرچہ صحیح ہو کچھ لازمی نہیں ہے بلکہ بیج والے کے حق میں ابتداء میں فسخ کا اختیار ہے۔ قال واذا عقدت المزارعۃ فامتنع صاحب البذر من العمل لم یجبر علیہ۔ اور جب مزارعت قرار دی گئی پھر بیجوں والے نے کام کرنے سے انکار کر دیا تو وہ کام زراعت پر مجبور کیا جائے گا۔

لانہ لایمکنہ المضی فی العقد الابضرریلزمہ۔ اس واسطے کہ عامل کو عقد مذکور پورا کرنا بدون ضرر کے جو اس پر لازم آوے گا ممکن نہیں ہے۔ ف کیونکہ فی الحال بدون ضمانت کے اس کو اپنے بیج اس زمین میں ڈال دینے ہوں گے حالانکہ وہ انجام نہیں جانتا ہے تو فی الحال ضرر برداشت کرنا لازم ہے۔ فصار کما اذا استاجر اجیرا لیہدم دارہ تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص نے اپنا گھر گرانے کے واسطے ایک شخص کو اجیر مقرر کیا۔

ف پھر نادم ہو کر اس کام کے پورا کرانے سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں ہوگا، کیونکہ پورا کرنے میں لبقا ہر اس کو ضرر برداشت کرنا لازم ہے۔ وان امتنع الذی لیس من قبلہ البذر اجبرہ الحاکم علی العمل۔ اور اگر دوسرے نے مزارعت کے موافق کام کرنے سے انکار کیا یعنی جس کی جانب سے بیج نہیں ہیں اس نے انکار کیا تو حاکم اس کو کام کرنے پر مجبور کرے گا۔ لانہ لایلحقہ بالوفاء بالعقد ضرر اس واسطے کہ عقد پورا کرنے میں اس کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا ہے ف بلکہ جو کچھ عقد میں مذکور ہوا ہے اسی قدر رہے گا۔ والعقد لازم بمنزلۃ الاجارۃ۔ اور یہ عقد بھی اس کے حق میں بمنزلہ اجارہ کے لازم ہے۔ الا اذا کان عذر یفسخ بہ الاجارۃ فیفسخ بہ المزارعۃ لیکن اگر عقد پورا نہ کرنے میں ایسا عذر ہو کہ جس کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ کر دیا جاتا ہے تو اسی کی وجہ سے مزارعت بھی فسخ کر دی جائے گی ف خلاصہ یہ کہ جس کی طرف سے بیج ہیں وہ تو بدون کسی عذر مذکور کے انکار کا مجاز ہے اور جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں اگر وہ انکار کرے تو دیکھا جاوے کہ اگر کسی ایسے عذر کی وجہ سے ہے جس سے اجارہ فسخ ہوا کرتا ہے تو اس کا انکار بھی جائز ہے اور عقد مذکور فسخ کر دیا جائے گا اور اگر ایسا عذر نہیں ہے تو اس پر عقد مزارعت پورا کرنے کے واسطے جبر کیا جائے گا یہ سب اس وقت کہ ابتدا ہو یعنی کام شروع نہیں ہوا ہے اور اگر کام شروع ہوا تو اس میں تفاصیل ہیں قال ولو امتنع رب الارض والبذر من قبلہ اور اگر مالک زمین نے عقد مزارعت پورا کرنے سے انکار کیا حالانکہ بیج اسی کی طرف سے ہیں ف حتی کہ ابتدا میں اس کو یہ اختیار حاصل تھا، چنانچہ اوپر گزرا مگر ابتدائی وقت نہیں ہے۔

وقد کرب المزارع الارض۔ بلکہ کاشتکار نے زمین کو گوڑ دیا ہے۔

ف یعنی زمین جوتی ہے بدون کھاد وغیرہ سے درست کرنے کے۔ فلا شیئی لہ فی عمل الکراب۔ تو فقط جوتنے کی وجہ سے کاشتکار کے واسطے کچھ حق نہ ہو گا۔

ف یعنی اس کام کا عوض کچھ نہیں پاوے گا۔ قیل ھذا فی الحکم بعض نے فرمایا کہ یہ جو مذکور ظاہر حکم قضا میں ہے۔ اما فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ یلزمہ استرضاء العامل لانہ غرہ فی ذلک۔ رہا از راہ دیانت کے پس مالک زمین پر کاشتکار کو رضامند کرنا لازم ہے اس واسطے کہ مالک نے اس کو دھوکا دیا ہے

ف یعنی اس نے مالک کے دھوکے میں یہ کام کیا ہے پس لازم ہے کہ مالک اس کو اس کا اجر المثل یا کچھ دے کر راضی کرلے۔ قال واذا مات احد المتعاقدین بطلت المزارعۃ اعتبارا بالاجارۃ۔ اور جب مزارعت کا عقد کرنے والوں میں سے کوئی مر گیا تو مزارعت باطل ہو جائے گی جیسے اجارہ باطل ہو جاتا ہے وقد مرالوجہ فی الاجارات۔ اور اجارات میں اس کی وجہ گزر چکی ہے۔

ف کہ یہ منفعت یا اجرت جو بعد موت کے اس کے وارث کو پہنچے وہ بدون عقد کے ہو اور یہ جائز نہیں ہے مبسوط و ذخیرہ میں ہے کہ یہ قیاسی جواب ہے اور استحساناً یہ حکم ہے کہ مزارعت کا عقد برابر باقی رہے گا یہاں تک کہ کھیتی کاٹی جاوے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بدون تجدید اجارہ کے عقد مزارعت باقی رہے گا، حتیٰ کہ

کاشتکار کے ذمہ کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اور یہ اس واسطے کہ کاشتکار کے حق میں ضرر سے حفاظت لازم ہے، کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو وارثان مالک تمام کھیتی کو اکھاڑ ڈالیں پس ضرر شدید ہو۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ دونوں عاقدین میں سے کسی کا مرتا اس وقت مراد ہے کہ کھیتی بوئی گئی ہو۔ مع۔ فلو کان دفعها ثلث سنین فلما نبت الزرع فی السنة الاولیٰ ولم یستحصد حتی مات رب الارض ترك الارض فی ید المزارع حتی یستحصد الزرع و تقسیم علی الشرط۔ پس اگر کاشتکار کو تین سال کے واسطے مزارعت پر زمین دی ہو پھر جب پہلے سال کی کھیتی اُگی اور ہنوز کاٹنے کے قابل نہیں ہوئی تھی کہ مالک زمین مر گیا تو زمین مذکور کاشتکار کے قبضہ میں چھوڑی جائے گی، یہاں تک کہ کاٹنے کے قابل ہو جاوے اور پیداوار موافق شرط کے تقسیم کی جائے گی۔ وتنتقض المزارعة فیما بقی من السنین۔ اور باقی دو سال کے بارے میں مزارعت توڑ دی جائے گی۔ لان فی ابقاء العقد فی السنة الاولیٰ مراعاة الحقین بخلاف السنة الثانیة والثالثة لانه لیس فیه ضرر بالعامل فیحافظ فیهما علی القیاس۔ اس وجہ سے کہ سال اول میں جس میں زراعت ہو چکی ہے عقد باقی رکھنے میں حق کاشتکار وحق ورثہ دونوں کی رعایت ہے برخلاف سال دوم و سال سوم کے (جو عقد میں قرار پائے ہیں) کہ ان کی مزارعت توڑ دی جائے گی، اس واسطے کہ عقد توڑنے میں کاشتکار کا بھی ضرر نہیں ہے تو ان دونوں سال کے واسطے قیاس کی محافظت کی جائے گی۔

ف یعنی سال اوّل میں بھی قیاس اسی کو مقتضی تھا کہ عقد توڑ دیا جاوے، لیکن کھیتی اکھاڑنے میں کاشتکار کا ضرر سخت ہے اور باقی رکھنے میں وارثوں کا کچھ معقول ضرر نہیں ہے اس واسطے کہ ان کو مزارعت میں سے قرارداد حصہ ملے گا، لہٰذا باقی رکھنے میں طرفین کی رعایت ہے تو قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا اور سال دوم و سوم میں قیاس سے عدول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے تو قیاس محفوظ رکھا جاوے اور یہی حکم دیا جاوے کہ سوائے سال اوّل کے مابقی عقد مزارعت توڑ دیا جاوے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سال میں بھی کھیتی نہ کی ہو تو کسی کے مرنے سے عقد توڑ دیا جائے گا چنانچہ فرمایا۔ ولو مات رب الارض قبل الزراعة بعد ما کرب الارض وحفر الانهار انتقضت المزارعة اور اگر کاشتکار نے زمین جوتی اور نالیاں وغیرہ بنائیں اس کے بعد رب الارض مر گیا قبل اس کے کہ کاشتکار تخم پاشی کرے تو مزارعت ٹوٹ جائے گی۔ لانه لیس فیه ابطال مال علی المزارع۔ کیونکہ مزارعت توڑنے میں کاشتکار پر مال ضائع کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ ف کیونکہ اس نے تخم وغیرہ کوئی چیز مالی زمین میں نہیں ڈالی ہے۔ ولا شیئ للعامل بمقابلة ما عمل کما نبینه ان شاء الله تعالیٰ۔ اور یہاں کاشتکار کو اپنے کام کے مقابلہ میں بھی کچھ نہیں ملے گا۔ چنانچہ ہم آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

ف بخلاف اس کے اگر کاشتکار نے یہ کام کیے پھر رب الارض مرا نہیں بلکہ مزارعت سے انکار کیا، حالانکہ بیج اسی کی طرف سے ہیں تو دیانت کی راہ سے مالک زمین کو لازم ہے کہ عامل کو اجر المثل وغیرہ دے کر راضی کرے کیونکہ اس نے عامل کو دھوکا دیا، اور یہاں رب الارض نے دھوکا نہیں دیا بلکہ بے اختیاری موت سے مر گیا۔ الزیلعی واذا فسخت المزارعة بدین فادح لحق صاحب الارض فاحتاج الی بیعها فباع اجاز کما فی الاجارة۔ اور جب مالک زمین کو قرضہ گراں لاحق ہونے سے اس زمین کے فروخت کرنے کی ضرورت پڑی اور مزارعت فسخ کی گئی، پس اس نے زمین فروخت کی تو جائز ہے جیسے اجارہ میں ہوتا ہے ف یعنی اجارہ دینے کے بعد قرضہ ثقیل سے فروخت کی ضرورت ہو تو باہمی رضامندی یا حکم قاضی سے اجارہ فسخ کیا جاتا ہے، پس یوں ہی مزارعت بھی ایسے بھاری قرضہ کی ضرورت میں توڑی جائے گی اور زیادات کی

روایت میں توڑنا بحکم قاضی یا باہمی رضامندی سے ہوگا اور اسی طرف کلام مصنف اشارہ کرتا ہے اور مبسوط کی روایت مزارعت واجارات میں اور جامع صغیر کی روایت میں اس کی حاجت نہیں ہے۔ ع۔ یعنی خود توڑ سکتا ہے۔ خواہ بیج از جانب کاشتکار ہوں یا مالک زمین ہوں العنایہ۔ لیکن ہنوز کھیتی بوئی نہیں گئی ہے۔ ولیس للعامل ان یطالبہ بما کرب الارض وحفر الانہار بشیئ اور کاشتکار کو یہ اختیار نہیں ہے کہ زمین جوتنے اور نہریں بنانے کے مقابلہ میں مالک زمین سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان المنافع انما تتقوم بالعقد وھو انما قوم بالخارج۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منافع کی قیمت ٹھہرنا بذریعہ عقد کے ہوتی ہے اور وہ یہاں پیداوار سے کی گئی ہے۔

ف یعنی عامل کے کام ومنافع کی قیمت وہ حصہ پیداوار ٹھہرے جو بشرط کی گئی ہے۔ فاذا انعدم الخارج لم یجب شیئ پھر جب وہ حصہ پیداوار ندارد ہوا تو کچھ واجب نہ ہوگا ف کیونکہ سوائے اس پیداوار کے کوئی قیمت بمقابلہ ان کاموں کے نہیں ٹھہری ہے اور چونکہ مالک زمین نے یہاں دھوکا نہیں دیا، بلکہ مجبوراً معذور ہوا، لہٰذا اس پر کاشتکار کو رضامند کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ ولو نبت الارض ولم یستحصد لم تبع الارض فی الدین حتی یستحصد الزرع اور اگر قرضہ گراں کی صورت میں کھیتی جمی اور ہنوز کاٹنے کے قابل نہیں ہوئی ہے تو زمین مذکور قرضہ میں فروخت نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ کھیتی کاٹنے کے قابل ہو جاوے۔ ف اگرچہ تاخیر کرنے میں قرض خواہ کے حق میں سختی ہے۔ فان فی البیع ابطال حق للمزارع و التاخیر اھون من الابطال۔ اس واسطے کہ فروخت کرنے میں کاشتکار کا حق مٹانا لازم آتا ہے اور فروخت میں تاخیر کرنا بہ نسبت حق مٹانے کے آسان ہے ف کیونکہ تاخیر سے قرض خواہ کا حق نہیں مٹتا ہے صرف مہلت ہوتی ہے اور فروخت میں کاشتکار کا حق مٹا جاتا ہے تو تاخیر آسان ٹھہری اور جب یہ حکم بنظر کاشتکار ٹھہرا تو مالک زمین کا قصور ادائے قرض میں نہیں ہے۔ ویخرجہ القاضی من الحبس ان کان حبسہ بالدین لانہ لما امتنع بیع الارض لم یکن ھو ظالما والحبس جزاء الظلم اور مدیون زمیندار کو قاضی قیدخانہ سے نکال دے گا۔ اگر وہ قرضہ کی وجہ سے محبوس ہو اس واسطے کہ جب زمین کا فروخت ہونا بحق کاشتکار ممتنع ہوا تو مدیون مذکور ظالم نہیں ٹھہرا حالانکہ حبس تو سزائے ظلم ہے۔ قال واذا انقضت مدۃ المزارعۃ والزرع لم یدرک کان علی المزارع اجر مثل نصیبہ من الارض الی ان یستحصد اور اگر مزارعت کی مدت گزر گئی، حالانکہ کھیتی ابھی پختہ نہیں ہوئی ہے تو کاشتکار پر اپنے حصہ کے واسطے زمین کا اجر المثل اس زمانہ تک واجب ہوگا کہ کھیتی کاٹی جاوے۔ ف مثلاً نصف بٹائی پر مزارعت ہے اور کھیتی بعد ختم مزارعت کے دو مہینہ تک رہی تو نصف زمین کا کرایہ مثل بذمہ کاشتکار دو ماہ تک ہوگا۔ والنفقۃ علی الزرع علیھما علی مقدار حقوقھما معناہ حتی یستحصد اور کھیتی کا خرچہ دونوں پر اپنے حقوق کی مقدار سے ہوگا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کاٹے جانے تک۔

ف جو خرچہ پڑے وہ ہر ایک پر اس کے حق کے موافق ہوگا۔ یعنی جب عقد مزارعت نہیں رہا تو اب یہ کھیتی ایک مشترک مال ہے تو اس کی حفاظت کے لیے جو کام یا خرچہ پڑے وہ ہر ایک پر اس کے حق کے موافق ہوگا یہاں تک کہ کھیتی کاٹی جاوے۔ لان فی تبقیۃ الزرع باجر المثل تعدیل النظر من الجانبین فیصار الیہ اس واسطے کہ زراعت کو بعوض اجر المثل کے باقی رکھنے میں جانبین کے واسطے نظر انصاف ہے تو اسی کو اختیار کرنا متعین ہوا۔ ف کیونکہ اگر ہم کاشتکار کو کھیتی اکھاڑنے کا حکم کریں تو اس کو ضرور پہنچے گا اور اگر ہم کھیتی باقی رکھنے کا حکم کریں تو مالک زمین کا ضرر ہے پس ہم نے حکم کیا کہ اجرت پر کھیتی باقی رکھی جاوے کہ اس میں جانبین کی رعایت ہے۔ ع۔ وانما کان العمل

علیہما لان العقد قد انتھی بانتھاء المدۃ اور یہاں کاشتکار و مالک زمین دونوں پر کام کرنا اس واسطے عائد ہوا کہ عقد مزارعت بوجہ ختم مدت کے منتہی ہو چکا۔

ف تو کاشتکار پر بوجہ عقد کے کام نہیں رہا بلکہ وہ اپنے مال کی حفاظت کرے گا تو رب الارض بھی اپنے مال کی حفاظت کرے۔ وھذا عمل فی المال المشترک اور یہ مال مشترک میں کام ہے ف تو کام دونوں کے ذمہ واجب ہے۔ یعنی جب یہ کام باعتبار شرکت کے ہے تو دونوں پر واجب ہے کہ حفاظت کریں اور پانی سے سینچیں اور مانند اس کے جو کچھ مال و بدن سے کام کی ضرورت ہو کریں۔ وھذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والزرع بقل حیث یکون العمل فیہ علی العامل۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مالک زمین مرگیا درحالیکہ کھیتی ابھی ساگا ہے کہ اس صورت میں کام کرنا بذمہ کاشتکار رہے۔ ف اور وارثوں کے ذمہ کچھ کام عائد نہیں ہے۔ لان ھناک ابقینا العقد فی مدتہ والعقد یستدعی العمل علی العامل اس واسطے کہ موت کی صورت میں ہم نے عقد مزارعت کو کھیتی کاٹے جانے کی مدت تک باقی رکھا ہے اور عقد چاہتا ہے کہ عامل کے ذمہ کام ہو۔ اما ھھنا العقد قد انتھی فلم یکن ھذا ابقاء ذلک العقد فلم یختص العامل لوجوب العمل علیہ۔ رہا یہاں یعنی مدت مزارعت ختم ہو جانے کی صورت میں عقد تو ختم ہو چکا۔ البتہ اجر المثل پر کھیتی باقی رکھی جائے گی تو یہ حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا تو کاشتکار اپنے اوپر کام واجب ہونے میں مختص نہ ہوا۔

ف خلاصہ یہ کہ یہاں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کھیتی ساگا ہے اور رب الارض مرگیا اور دوم یہ کہ کھیتی ساگا ہے اور مدتِ مزارعت ختم ہو گئی پس دوسری صورت میں کھیتی پکنے تک اجر المثل پر کھیتی اس زمین میں چھوڑی جاوے لیکن مالک زمین و کاشتکار دونوں پر کام کرنا لازم ہے۔ اور اول صورت میں جب کہ مالک زمین مرگیا تو بھی کھیتی باقی رہے گی یہاں تک کہ کاٹی جاوے لیکن کام کرنا فقط کاشتکار کے ذمہ ہے اور وارثوں کے ذمہ نہیں ہے، پس دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ صورت اول میں عقد مزارعت باقی رکھا گیا ہے تو عقد کے موافق کاشتکار کے ذمہ کام بھی واجب ہوا، اور دوسری صورت میں عقد مزارعت نہیں رہا تو کام میں کاشتکار کی کوئی خصوصیت نہیں رہی پس مالک زمین و کاشتکار دونوں کے ذمہ بطور اشتراک کے کام کرنا لازم ہوا۔ اور خرچہ بھی ہر ایک پر اپنے حصہ کے موافق ہوگا۔ فان انفق احدھما بغیر اذن صاحبہ وامر القاضی فھو متطوع لانہ لا ولایۃ لہ علیہ۔ پھر اگر مالک زمین و کاشتکار دونوں میں سے ایک نے بدون دوسرے کی اجازت کے یا بدون حکم قاضی کے اس کھیتی کی ضروریات میں کچھ خرچ کیا تو یہ خرچہ بطور احسان ہے یعنی اس کو دوسرے سے واپس لینے کا استحقاق نہیں ہے اس واسطے کہ خرچ کرنے والے کو دوسرے پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔

ف جس کے اختیار سے وہ دوسرے پر کوئی تصرف کر سکے اور جب اس کو دوسرے کی طرف سے تصرف کا اختیار نہیں ہے تو اس کا فعل مذکور دوسرے پر نافذ نہ ہوا۔ بلکہ اس نے اپنی طرف سے یہ کام کیا جس کا نیک اثر دوسرے کو بھی پہنچا۔ ولو اراد رب الارض ان یاخذ الزرع بقلا لم یکن لہ ذلک لان فیہ اضرارا بالمزارع اور اگر مالک زمین نے ختم مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو اسی طرح ساگا اکھاڑ لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنا کاشتکار کو ضرر رسانی ہے۔ ولو اراد المزارع ان یاخذہ بقلا قیل لصاحب الارض اقلع الزرع فیکون بینکما او اعطہ قیمۃ نصیبہ او انفق انت علی الزرع وارجع بما تنفقہ فی حصتہ اور اگر کاشتکار نے چاہا کہ کھیتی کو ساگا لے لے تو مالک زمین سے کہا جائے گا کہ تجھ کو ان تین باتوں میں ایک کا اختیار ہے۔ چاہے تو

کھیتی اکھاڑ دے کہ وہ تم دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوگی یا تو کاشتکار کو اس کے حصہ کی قیمت دے دے (اور کل کھیتی تیری ملکیت ہو جائے گی)، یا تو اس کے پختہ ہونے تک اپنے پاس سے اس پر خرچ کر اور حصہ رسد خرچہ کاشتکار کے حصہ زراعت میں سے لے لینا۔ لان المزارع لما امتنع عن العمل لایجبر علیہ۔ اس واسطے کہ کاشتکار نے جب کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

ف کیونکہ مدت مزارعت ختم ہوتے سے اس پر عقد کے حکم سے کام کرنا واجب نہیں رہا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، ہاں عقد مزارعت باقی رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن یہاں باقی بھی نہیں رکھا جائے گا۔ لان ابقاء العقد بعد وجود النھی نظر لہ۔ اس واسطے کہ عقد مزارعت ختم کرنے والی چیز پائی جانے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھنا تو کاشتکار کے بہتری کی نظر سے تھا ف یعنی مدت ختم ہونے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھنا اس نظر سے تھا کہ کاشتکار کا نقصان نہ ہو۔ وقد ترک النظر لنفسہ۔ حالانکہ کاشتکار نے خود اپنی رعایت چھوڑ دی۔

ف جب کہ کام سے انکار کیا کیونکہ جب وہ کھیتی کو پانی نہ دے یا حفاظت نہ کرے تو کھیتی ضائع ہونے پر خود راضی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب کھیتی ضائع ہونے کا خوف ہے تو کاشتکار پر کام کے واسطے جبر ہونا چاہیے کیونکہ اس میں مالک زمین کا نقصان ہے۔ جواب دیا کہ اس کا نقصان نہیں ہو سکتا۔ ورب الارض مخیر بین ھذہ الخیارات لان بکل ذلک یستدفع الضرر اور مالک زمین کو ان تین اختیارات میں خیار ہے کیونکہ اس کو ان اختیارات میں سے ہر ایک سے اپنی ذات سے ضرر دفع کرنا ممکن ہے۔ ولومات المزارع بعد نبات الارض اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ کھیتی اُگنے کے بعد کاشتکار مر گیا۔

ف جس کے ذمہ کام کرنا واجب تھا فقالت ورثتہ نحن نعمل الی ان یستحصد الزرع پس کاشتکار کے وارثوں نے کہا کہ ہم برابر کام کریں گے یہاں تک کہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جاوے۔ وابی رب الارض۔ اور مالک زمین نے اس سے انکار کیا ف تو مالک زمین کا انکار سرکشی میں داخل ہے۔ فلھم ذلک پس کاشتکار کے وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہے ف کہ کھیتی تیار ہونے تک کام کر کے اپنا حصہ حاصل کریں۔ لانہ لاضرر علی رب الارض۔ کیونکہ مالک زمین پر اس میں کچھ ضرر نہیں ہے ف بلکہ مفید ہے پس وارثان کاشتکار اور مالک زمین دونوں کے حق میں رعایت ہے۔ ولا اجر لھم بما عملوا لانا ابقینا العقد نظرا لھم اور کاشتکار کے وارثوں نے جو کام کیا تو ان کو اپنے کام کے عوض میں کچھ اجرت کا استحقاق نہ ہوگا اس واسطے کہ ہم نے عقد مزارعت کو انہیں کی بہتری کی نظر سے باقی رکھا ہے۔

ف تو عقد مزارعت باقی ہونے کے باوجود ان پر کام کرنا بعقد مزارعت واجب ہے جس کے عوض میں حصہ مشروط پاویں گے، پس کام کے واسطے اجرت زائد کا کچھ استحقاق نہیں ہے۔ فان ارادوا قلع الزرع لم یجبروا علی العمل لما بینا اور اگر کاشتکار کے وارثوں نے کام کرنے سے انکار کیا اور کھیتی اکھاڑنی چاہی یعنی ساگا بانٹ لیں تو ان پر کام کے واسطے جبر نہیں کیا جائے گا۔ بدلیل مذکورہ سابق۔ ف کہ کاشتکار کی موت سے عقد مزارعت ختم ہو گیا تو ان پر جبر نہیں ہو سکتا ہے، اور رہا مالک زمین تو اس کا نقصان بھی نہ ہوگا۔ والمالک علی الخیارات الثلثۃ لما بینا اور مالک زمین کو اپنے تینوں طرح کے اختیارات حاصل ہیں بدلیل مذکورہ سابق ف کہ مالک زمین کو اپنی ذات سے ضرر دور کرنا اس طور سے ممکن ہے کہ اس کو اختیار دیا جاوے۔ کہ چاہے خود اپنا ضرر برداشت کر کے کھیتی اکھاڑ کر بانٹ لے یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اس کے وارثوں کو دیدے یعنی ساگا اکھاڑنے میں جس قدر حصہ کاشتکار ہوتا ہے جو کچھ اس کی قیمت ہو وہ اس کے وارثوں کو دیدے یا اس کھیتی کے تیار ہونے تک اپنے مال سے خرچ کرے اور خرچہ مذکور حصہ کاشتکار سے وصول کرے۔ کیونکہ قاضی کے واسطے ولایت حاصل ہے تو جب

اس نے یہ حکم دیا تو مالک زمین کو اختیار حاصل ہو جائے گا کہ وہ حصہ کاشتکار سے وصول کرلے۔ پھر واضح ہو کہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ مالک زمین و کاشتکار دونوں زندہ رہے ولیکن عقد مزارعت کی مدت ایسے حال میں تمام ہوئی کہ کھیتی ہنوز ساگا ہے یعنی کاٹنے کے لائق نہیں ہوئی ہے۔ مثلاً سال بھر کے واسطے عقد مزارعت تھا اور اس نے زمین میں آخری بار جو کچھ بویا وہ ہنوز تیار نہیں ہوا تھا کہ سال ختم ہو گیا اور دونوں نے کھیتی کو باقی رکھنا چاہا تو کاشتکار پر مالک زمین کے واسطے کھیتی تیار ہونے تک کی مدت کا اجر المثل بقدر اپنے حصہ کے لازم ہوگا اور رہا باقی خرچہ مثلاً پانی سے سینچنے یا کھاد ڈالنے وغیرہ کا خرچہ دونوں پر حصہ رسد واجب ہو گا۔ کیونکہ یہ مشترک مال میں خرچہ ہے اور کام ان دونوں پر واجب ہے یعنی کاشتکار و زمیندار دونوں پر یہ کام واجب ہیں تو خرچہ بھی دونوں پر مشترک ہے قال وکذلک اجرۃ الحصاد والرفاع اور اسی طرح کھیتی کاٹنے کی اجرت اور خرمن کرنے کی اجرت ف یعنی جہاں روندنے کے واسطے انبار کیا جاتا ہے۔ والدیاس۔ اور روندنے کی اجرت۔ والتذریۃ اور دانہ صاف کرنے کی اجرت علیہما بالحصص یہ سب ان دونوں پر حصہ رسد ہو گی۔

ف کیونکہ یہ کام تو کھیتی تیار ہو جانے کے بعد ہیں، تو کسی حال میں کاشتکار کے ذمہ نہیں ہوا کرتے ہیں فان شرطاہ فی المزارعۃ علی العامل فسدت اور اگر مالک و کاشتکار نے عقد مزارعت میں یہ کام بذمہ کاشتکار شرط کیے ہوں، تو مزارعت فاسد ہو گی ف یہ اشارہ ہے کہ عقد مزارعت ان کاموں کو مقتضی نہیں ہے چنانچہ شیخؒ نے شرح میں تصریح کی بقولہ وھذا الحکم لیس بمختص بما ذکر من الصورۃ وھو انقضاء المدۃ والزرع لم یدرک اور یہ حکم یعنی ان چیزوں کی اجرت بذمہ کاشتکار ہونا کچھ اسی صورت کے ساتھ مختص نہیں کہ مدت مزارعت ایسی حالت میں گزر گئی کہ کھیتی ہنوز ساگا ہے ف یعنی یہ وہم نہ ہو کہ جب کھیتی خام ہونے کی حالت میں مدت مزارعت گزری تو بعد پختہ ہونے کے کھیتی کی کٹائی و خرمن کرائی و روندائی و دانہ صاف کرائی کی اجرت بذمہ مالک و کاشتکار مشترک لازم ہوتی ہے۔ بل ھو عام فی جمیع المزارعات بلکہ یہ حکم ان اجرتوں کے دونوں پر لازم ہونے کا تمام مزارعتوں میں عام ہے۔

ف خواہ مزارعت فاسدہ ہوں یا صحیحہ ہوں کیونکہ کاشتکار کے یہ کام نہیں ہیں۔ ووجہ ذلک ان العقد یتناھی بتناھی الزرع لحصول المقصود اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد مزارعت بوجہ کھیتی پوری تیار ہو جانے کے ختم ہو جاتا ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو چکا ف یعنی عقد مزارعت تو کھیتی حاصل کرنے تک تھا اور جب کھیتی پوری تیار ہو گئی تو عقد مزارعت پورا ہو چکا، کیونکہ جس مقصود کے واسطے عقد تھا وہ ختم ہوا تو عقد بھی تمام ہوا، اور جب عقد تمام ہو چکا تو اب عامل کے ذمہ کام واجب نہیں رہا۔ اور کھیتی ابھی کھیت میں پکی ہوئی لگی ہے۔ فیبقی مال مشترک بینھما۔ پس یہ کھیتی ان دونوں میں مشترک مال رہی۔ ولا عقد اور عقد مزارعت ندارد ہے۔ ف تو کاشتکار کے ذمہ آئندہ کوئی کام لازم نہیں ہے۔ فیجب مؤنتہ علیھما۔ تو دانہ حاصل کرنے تک کا جو کچھ خرچہ ہو وہ مالک و کاشتکار دونوں پر واجب ہے۔ رہا یہ امر کہ عقد مزارعت میں کاشتکار کے ساتھ ان کاموں کی شرط کرلی تو بھی جائز نہیں ہے۔ واذا شرط فی العقد ذلک ولا یقتضیہ وفیہ منفعۃ لاحدھما یفسد العقد اور جب عقد میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کی حالانکہ عقد مزارعت ان کاموں کو مقتضی نہیں اور اس میں عاقدین میں سے ایک کے واسطے منفعت ہے تو عقد مذکور فاسد ہو جائے گا۔

ف یعنی اگر عقد مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کی جاوے تو اس شرط کی نسبت غور کرنا چاہیئے کہ عقد مزارعت اس کو مقتضی ہے یا نہیں، پس معلوم ہوا کہ مقتضی نہیں ہے کیونکہ مزارعت تو پیداوار حاصل کرنے تک ہے اور یہ کام جو مذکور ہوئے اس سے متعلق نہیں ہیں، بلکہ پیداوار حاصل کو تصرف میں لانے کی تمہید ہیں تو خلاف مقتضائے عقد ہیں۔

اور یہ شرط محض مہمل بھی نہیں جیسے کوئی بیع میں کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ اس شرط سے فروخت کیا کہ تو ایسے دن قبضہ کرے کہ آفتاب نے طلوع کیا ہو تو یہ مہمل ہے اور مضر نہیں ہے۔ پس یہ شرط خرمن وغیرہ کی ایسے مہمل نہیں بلکہ اس میں ایک یعنی مالک زمین کے واسطے منفعت ہے کہ وہ مزدوری سے بچ جائے گا تو جب ایسی شرط ہو کہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں عاقدین یا معقود علیہ میں سے کسی کے واسطے کچھ فائدہ متصور ہو تو وہ عقد کو فاسد کرتی ہے جیسے بیع میں بیان ہوا ہے تو یہاں اس شرط سے مزارعت فاسد ہوئی۔ کشرط الحمل او الطحن علی العامل۔ جیسے کاشتکار کے ذمہ لاد لانے یا پیس دینے کی شرط بالاتفاق مفسد ہے۔ ف یعنی مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ یہ شرط لگائی کہ وہ خرمن سے اناج صاف ہونے کے بعد لاد کر مالک کے مکان میں پہنچاوے تو یہ شرط مفسد ہے اگرچہ کاشتکار منظور کرلے یا یہ شرط لگائی کہ کاشتکار اناج کو پیس دے تو مفسد ہے کیونکہ اناج لانا و کوٹھیوں میں بھرنا و پیسنا پکانا وغیرہ سب خلاف مقتضائے عقد ہیں جن سے کاشتکار کو کچھ تعلق نہیں ہے اور عقد مزارعت ان میں سے کسی کو برداشت نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کاٹنے و خرمن وغیرہ کی شرط بھی بذمہ کاشتکار مفسد مزارعت ہے۔

وعن ابی یوسف انہ یجوز اذا شرط ذلک علی العامل للتعامل اعتبارا بالاستصناع۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کرلی ہو تو بوجہ باہمی عملدرآمد عام کے عقد مزارعت جائز ہے بقیاس استصناع

ف یعنی جیسے استصناع جائز ہونے میں قیاس چھوڑ کر تعامل لیا گیا اسی طرح عملدرآمد عام اسی پر جاری ہے کہ کاشتکار لوگ ہر کام کیا کرتے ہیں تو ان کی شرط بھی جائز ہے اگرچہ قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے لیکن تعامل کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوتا ہے۔ وھو اختیار مشائخ بلخ اور اسی کو مشائخ بلخ نے اختیار کیا ہے۔ ف بلکہ اس پر یہ بھی زیادہ کیا کہ مالک زمین کے گھر تک اناج پہنچانے کی شرط بھی جائز ہے۔ الزیلعی۔ قال شمس الائمۃ السرخسی ھذا ھو الاصح فی دیارنا شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا کہ ہمارے دیار میں یہی اصح ہے۔

ف یعنی روایت ابو یوسفؒ جو مختار مشائخ بلخ ہے ہمارے دیار میں یہی اصح ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں بھی اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ فالحاصل ان ما کان من عمل قبل الادراک کالسقی والحفظ فھو علی العامل۔ پس حاصل یہ نکلا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے جو کام مانند سینچنے و حفاظت وغیرہ کے ہوتے ہیں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں۔

ف خواہ خود کرے یا اپنے پاس سے اجرت دے کر پوری کراوے تو اجرت اسی کے مال سے ہوگی اور یہ اس وقت کہ مزارعت صحیح ہو اور کچی کھیتی کی حالت میں مدت اجارہ تمام نہ ہوئی ہو۔ اور اگر مدت تمام ہوگئی تو اس کے بعد وہ دونوں پر ہیں۔ وما کان منہ بعد الادراک قبل القسمۃ فھو علیھما فی ظاھر الروایۃ کالحصاد والدیاس واشباھھما علی ما بیناہ اور کھیتی پک جانے کے بعد بٹوارہ سے پہلے جو کام مانند کٹائی و روندائی وغیرہ کے ہوں وہ ظاہر الروایۃ میں مالک زمین و کاشتکار دونوں پر ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ف خواہ خود کریں یا مزدوری دیں اور ابو یوسفؒ کے قول میں جو نوادر میں مروی ہے اگر عامل کے ذمہ شرط ہوں تو عامل کے ذمہ ہوں گے۔ وما کان بعد القسمۃ فھو علیھما۔ اور جو کام کہ بعد بٹوارہ ہو جانے کے ہوں وہ دونوں کے ذمہ ہیں۔ ف جیسے لاد لانا و پیسنا وغیرہ یعنی اس میں ظاہر الروایۃ و نوادر کا اتفاق ہے اگرچہ مشائخ بلخ کے نزدیک لاد لانے کی شرط بھی جائز ہے جیسا کہ زیلعیؒ نے ذکر کیا ہے۔ والمعاملۃ علی قیاس ھذا۔ اور معاملہ بھی اسی قیاس پر ہے ف یعنی مزارعت میں کاموں کا بیان جس طرح مفصل بیان ہوا ہے اسی قیاس پر معاملت کا بھی حکم ہے یعنی ما کان قبل ادراک الثمر من السقی والتلقیح والحفظ فھو علی العامل۔ پھلوں کے پختہ ہونے سے پہلے جو کام

مانند سینچنے و گابھ دینے و حفاظت کرنے کے ہیں وہ عامل کے ذمہ ہیں۔

ف جس نے باغ و درختوں کو بٹائی پر لیا ہے وہ ان کاموں کو انجام دے یہاں تک کہ پھل تیار و پختہ ہو جاویں وما کان بعد الادراک کالجداد والحفظ فھو علیھما اور پھلوں کے پختہ ہونے کے بعد جو کام مانند پھلوں کو توڑنے و انبار کی حفاظت کرنے وغیرہ کے ہیں وہ مالک باغ و عامل دونوں پر واجب ہیں۔

ف حتی کہ مزدوری دونوں پر واجب ہوگی اور یہ بٹوارہ سے پہلے تک ہے۔ ولو شرط الجداد علی العامل لایجوز بالاتفاق لانہ لاعرف فیہ اور اگر عقد معاملت میں پھلوں کا توڑنا بذمہ عامل شرط کیا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کوئی عرف نہیں ہے ف یعنی ظاہر الروایۃ و روایت نوادر دونوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ نوادر کی روایت کا مدار صرف رواج و عرف پر تھا اور وہ پھلوں میں نادر ہے وعلی ہذا ہمارے دیار میں انبہ وغیرہ کی بٹائی میں اگر عامل کے توڑنے کا رواج ہے تو وہ خود اس کا فعل ہے جو عقد معاملت میں مشروط نہیں ہو سکتا ورنہ فاسد ہے اور اگر کوئی شخص اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دے تو وہ قول بلا روایت ہوگا، اور شائد کہ فتوی میں مضائقہ نہ ہو بقیاس مزارعت واللہ تعالیٰ اعلم۔ خیر یہ تو درمیانی فائدہ بیان فرمایا اور اصل مقصود یہ کہ معاملت یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی پھلوں کی پختگی سے پہلے جو کام ہیں وہ معاملت صحیحہ میں بذمہ عامل ہیں اور بعد پختگی کے قبل بٹوارہ کے بذمہ مالک و عامل ہیں۔ وما کان بعد القسمۃ فھو علیھما لانہ مال مشترک ولا عقد اور جو کام کہ بعد بٹوارہ کے ہوں۔ وہ ان دونوں پر ہیں اس واسطے کہ یہ مال مشترک ہے اور عقد معاملت نادر و ہے۔

ف ظاہراً یہ دلیل موافقت مزارعت کے واسطے ہے یا پھلوں کے توڑنے کے بعد قبل بٹوارہ کے دلیل ہے ورنہ بعد بٹوارہ کے یہ مال ان میں مشترک نہیں ہے بلکہ مال مشترک میں دونوں پر مشترک حصہ رسد مزدوری ہوئی اور بعد بٹوارہ کے ہر ایک پر اپنے حصہ کی مزدوری لازم ہوئی پس قبل بٹوارہ و بعد بٹوارہ کے انجام اس مزدوری کے حق میں یکساں ہے۔ ولو شرط الحصاد فی الزرع علی رب الارض لایجوز بالاجماع لعدم العرف فیہ اور اگر مزارعت کی صورت میں کھیتی کاٹنا بذمہ مالک زمین شرط کیا ہو بالاجماع نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کوئی عرف نہیں ہے۔

ف یعنی مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط تو موافق روایت نوادر کے بدلیل عرف جائز ہے بخلاف ظاہر الروایۃ کے لیکن مالک زمین کے ذمہ ایسی شرط لگانا نہیں جائز ہے اس میں ظاہر الروایۃ و نوادر دونوں متفق ہیں، پس ظاہر الروایۃ میں تو عدم جواز ظاہر ہے اور نوادر میں بھی عدم جواز اس وجہ سے ہوا کہ اس کا مدار صرف عرف پر تھا تو مالک زمین کے حق میں یہ عرف بھی نہیں ہے پس بالاتفاق مالک زمین کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہے۔ م۔ ولو ارادا فصل القصیل وجد الثمر بسرا او اسقاط الرطب فذلک علیھما۔ اور اگر مالک و عامل دونوں نے مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو ساگا کاٹ لیں یعنی بالیوں سے پہلے قطع کریں یا معاملت کی صورت میں چاہا کہ پھلوں کو کچا توڑ لیں یا گدر توڑ لیں تو یہ کام ان دونوں پر ہے

ف یعنی صرف عامل پر نہیں ہے بلکہ دونوں پر ہے گویا پکنے کے بعد ایسا کیا۔ لانھما انھیا العقد لما عزما علی الفصل والجداد بسرا۔ کیونکہ جب دونوں نے ساگا کھیتی کاٹ لینے یا کچی کیریاں توڑ لینے کا قصد کر لیا تو عقد مزارعت یا معاملت کو ختم کیا۔ فصار کما بعد الادراک واللہ تعالیٰ اعلم تو ایسا ہوا جیسے پختہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف توضیح یہ ہے کہ ہم نے جو تفصیل کاموں کی بیان کی اس میں یہ ہے کہ کھیتی پختہ ہونے و پھل پکنے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار و عامل کے ذمہ ہیں پس اگر دونوں نے متفق ہو کر چاہا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے یا پھل پکنے سے پہلے کاٹ و توڑ لیں تو چاہیے کہ کھیتی کاٹنا و پھل توڑنا بذمہ عامل ہو کیونکہ یہ کام پکنے سے پہلے واقع ہوا ہے تو اس مسئلہ سے اعلام کر دیا کہ مزارعت سے جو مقصود ہے اس کے

حاصل ہونے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں حتیٰ کہ اگر دونوں نے چاہا کہ مزارعت کو ساگ کھیتی پر ختم کریں اس طرح کہ ساگ کاٹ لیں یا معاملت کو ختم کریں کہ کیریاں توڑ ڈالیں تو یہ مزارعت و معاملت کا خاتمہ ہے پس ایسا ہو گیا جیسے کھیتی پک گئی، اور پھل پختہ ہو گئے تو ساگ کھیتی کاٹنا و کچے پھل توڑنا ان دونوں پر واجب ہے حتیٰ کہ اگر کسی مزدور سے یہ کام لیں تو اس کی مزدوری ان دونوں پر واجب ہوگی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

کتاب المساقاۃ

یہ کتاب مساقاۃ کے بیان میں ہے

اہل مدینہ اس کو معاملت کہتے ہیں اور یہ درختوں کی بٹائی بعوض اس کے جزو پھلوں کے جو پیدا ہوں۔ اور مزارعت کو اس وجہ سے مقدم بیان کیا کہ اس کی حاجت عام ہے اور اس کے مسائل بھی بہت ہیں۔ ورنہ معاملت کا ثبوت باحدیث کثیرہ ہے اور اس کے جواز کے بہت علماء قائل ہیں حتیٰ کہ امام مالک و شافعیؒ کے نزدیک معاملت جائز ہے اور مزارعت نہیں جائز مگر معاملت کے تابع کر کے مزارعت جائز ہو جاتی ہے یعنی مثلاً زمین میں دو تہائی درخت ہوں اور ایک تہائی میں کھیتی ہو تو معاملت کی تبع میں مزارعت بھی جائز ہے۔ بالجملہ معاملت کے جواز کے قائل بہت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ فرمایا چنانچہ احادیث کا بیان سابق میں گزر چکا ہے۔ ع۔ قال ابو حنیفۃ المساقاۃ بجزء من الثمر باطلۃ امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ درختوں کی بٹائی کا معاملہ بعوض پھلوں کے ایک جزو شائع کے بھی باطل ہے۔

ف جیسے مزارعت اسی طرح باطل ہے۔ اور امام شافعیؒ کے قول جدید میں معاملہ سوائے خرما و انگور کے باقی پھلوں میں باطل ہے ع۔ وقالا جائزۃ اذا ذکر مدۃ معلومۃ وسمی جزء من الثمر مشاعا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ معاملت جائز ہے اگر ایک مدت معلومہ بیان کی جاوے اور جزو مشاع پھلوں سے بیان کر دیا جاوے۔

ف مثلاً ایک سال کے واسطے بعوض نصف پیداوار پھلوں کے ہے۔ اور یہی قول امام احمد و اکثر علماء کا ہے۔ ع۔ اور یہی قول جمہور ہے۔ کذا قال ابن عبد البرؒ۔ اور جزو مشاع سے یہ غرض ہے کہ ایسا جزو بیان کیا جائے کہ جو مشترک ہو جیسے نصف و تہائی و چہارم وغیرہ۔ اور مدت معلوم ہو۔ والمساقاۃ ھی المعاملۃ فی الاشجار۔ اور مساقات درختوں کے معاملت یعنی بٹائی کا نام ہے ف یعنی درختوں کو بٹائی پر دینا۔ جیسے مزارعت زمین کو بٹائی پر دینا۔ والکلام فیھا کالکلام فی المزارعۃ۔ اور معاملت کے شرائط وغیرہ میں بھی اسی طرح کلام ہے۔ جیسے مزارعت میں بیان ہوا ہے۔

ف صرف اتنی بات ہے مزارعت میں جس کی جانب سے بیج ہوں اس کا بیان ہونا ضرور ہے اور معاملت میں درخت از جانب مالک موجود ہیں اور فتاویٰ قاضی خاں میں منجملہ شرائط کے لکھا کہ ایک یہ کہ عامل کا حصہ بیان ہو جاوے اور مالک درخت کے حصہ سے سکوت کرنا استحسانا جائز ہے جیسے مزارعت میں جائز ہے۔ دوم یہ کہ پیداوار میں شرکت ہو یعنی پیداوار پھلوں سے حصہ مشاع بیان کیا جاوے۔ سوم یہ کہ درختوں و عامل کے درمیان قبضہ تخلیہ دیا جاوے۔ چہارم مدت بیان ہو اور اگر بیان ابتدائی وقت سے سکوت کیا تو استحسانا جائز ہے اور جب سے اس سال اول پھل ظاہر ہوں تب سے معاملت قرار پاوے گی اور اگر اس سال پھل نہ آوے تو معاملت ٹوٹ جاوے گی۔ ک۔ وقال الشافعی المعاملۃ جائزۃ ولا یجوز المزارعۃ الا بتعا للمعاملۃ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ معاملت جائز ہے اور مزارعت جائز نہیں مگر معاملت کی تبعیت میں جائز ہو

جاتی ہے۔ لان الاصل فی ھذا المضاربۃ اس واسطے کہ معاملہ ومزارعۃ میں اصل مضاربت ہے۔

ف یعنی مضاربت جائز ہے اور وہ اصل ہے اور اسی پر معاملت ومزارعت کا قیاس دیکھا جاتا ہے۔ والمعاملۃ اشبہ بھا لان فیہ شرکۃ فی الزیادۃ دون الاصل اور معاملت بہ نسبت مزارعت کے مضاربت سے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ معاملت میں تو بدون اصل کے زیادتی میں شرکت ہوتی ہے۔ ف یعنی جیسے مضاربت میں مضارب کو اصل مال یعنی راس المال میں شرکت نہیں ہوتی بلکہ جو نفع زائد حاصل ہو اس میں شرکت ہوا کرتی ہے اسی طرح معاملت میں عامل کو اصل درختوں میں کچھ شرکت نہیں ہوتی بلکہ درختوں سے جو زیادتی پھلوں کی پیدا ہو اس میں شرکت ہوا کرتی ہے تو مضاربت کے ساتھ معاملت کو زیادہ مشابہت ہوئی جو مزارعت میں موجود نہیں ہے۔ وفی المزارعۃ لو شرط الشرکۃ فی الربح دون البذر بان شرط رفعہ من راس الخارج یفسد۔ اور مزارعت میں اگر اصل بیجوں کے سوائے صرف زیادتی میں شرکت مشروط ہو بایں طور کہ پیداوار میں سے بیجوں کا نکال لینا شرط کیا جاوے تو مزارعت فاسد ہوتی ہے۔

ف یعنی مزارعت میں تخم اصل ہیں اور بیجوں سے پیداوار کثیر حاصل ہوتی ہے۔ پس مثلاً پانچ من بیجوں سے پچاس من غلہ حاصل ہوا تو پانچ من بیجوں کو منہا کرکے پینتالیس۴۵ من زیادتی ہوئی۔ پس اگر اسی زیادتی میں بدون اصل بیجوں کے شرکت شرط ہو مثلاً کہا جاوے کہ پیداوار میں سے تخم نکال کر باقی مالک و کاشتکار کے درمیان نصفا نصف ہے تو یہ مزارعت فاسد ہوگی بلکہ کل پیداوار میں سے کاشتکار کا حصہ مشاع چاہیے۔ تو معلوم ہوا کہ اصل مضاربت کے ساتھ معاملت کو بہ نسبت مزارعت کے زیادہ مشابہت ہے لہٰذا ہم نے مزارعت و معاملت میں اس معنی کا لحاظ رکھا۔ فجعلنا المعاملۃ اصلاً وجوزنا المزارعۃ تبعا لھا پس ہم نے معاملت کو اصل قرار دیا اور مزارعت کو اس کے تابع کرکے جائز رکھا۔

ف یعنی ہم نے کہا کہ عقد معاملت جائز ہے اور مزارعت جائز نہیں، مگر جب کہ معاملت کے تابع ہو، اور بہت چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ مستقل طور پر جائز نہیں ہوتی ہیں اور تابع ہو کر جائز ہو جاتی ہیں۔ کالشرب فی بیع الارض۔ جیسے زمین کے فروخت میں اس کے شرب کی بیع ہے ف کہ شرب کی بیع تنہا نہیں جائز ہے اور زمین کے ساتھ میں اس کے تابع ہو کر جائز ہے۔ والمنقول فی وقف العقار۔ اور جیسے مال منقول کا وقف عقار میں ہے۔ ف چنانچہ منقول کو تنہا وقف کرنا نہیں جائز ہے، اور عقار کے تابع کرکے اس کا وقف کرنا جائز ہے یعنی عقار کے ساتھ میں منقول کا بھی وقف ہو جاتا ہے مثلاً حمام کے ساتھ میں اس کے گھڑے وپیالہ وغیرہ وقف میں داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح معاملت ورختاں کے ساتھ میں مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے یہ امام شافعی کی دلیل عقلی ہے۔ بالجملہ ہمارے نزدیک فتویٰ یہ ہے کہ مزارعت بھی مستقل جائز ہے اور معاملت بھی مستقل جائز ہے۔ وشرط المدۃ قیاس فیھا لانھا اجارۃ معنی کما فی المزارعۃ اور معاملت میں بیان مدت شرط کرنا بمقتضائے قیاس ہے یعنی قیاس مقتضی ہے کہ معاملت میں مدت شرط ہو اس واسطے کہ یہ بھی معنی میں اجارہ ہے جیسے مزارعت میں بیان مدت شرط ہے۔ وفی الاستحسان اذا لم یبین المدۃ یجوز ویقع علی اول ثمر یخرج۔ اور دلیل استحسان میں یہ حکم ہے کہ اگر مدت بیان نہیں کی گئی تو بھی جائز ہے اور عقد معاملہ اس سال کے پہلے پھل نکلنے پر واقع ہوگا۔

ف اور جب پختہ ہو جاوے تو ختم ہوگا۔ لان الثمر لادراکھا وقت معلوم وقل ما یتفاوت۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے پختہ ہو جانے کے لیے ایک وقت معلوم ہے اور کمتر تفاوت ہوتا ہے۔ ف اور ایسی خفیف تفاوت سے جھگڑا نہیں پیدا ہو سکتا تو انتہائی مدت معلوم ہے اور ابتدا میں احتمال رہا کہ عقد کے وقت سے ہی یا پھل نکلنے کے وقت سے ہے لیکن پھل نکلنے سے قطعی ہے اور اول میں احتمال ہے۔ ویدخل فیھا ما ھو المتیقن۔ اور اس مدت کے اندر وہ وقت

داخل ہو جائے گا جو متیقن ہے ف یعنی پھل نکلنے کی ابتداء تو یقینی ہے پس اس وقت سے پختہ ہونے تک مدت ہو گئی۔ وادراك البذر
فی اصول الرطبة فی هذا بمنزلة ادراك الثمار لان له نهاية معلومة فلا يشترط بيان المدة
اور رطبہ کی جڑوں میں بیجوں کے پختہ ہونے کا عقد کرنا بیان مدت کے حق میں بمنزلہ پھلوں کی پختگی کے ہے۔ اس واسطے کہ رطبہ کے
بیجوں کے پکنے کی ایک انتہا معلوم ہے تو بیان مدت شرط نہیں ہے۔

ف رطبہ سست جس کو گندنا کہتے ہیں اور اس کی جڑیں برابر زمین میں باقی رہتی ہیں اور اس کے بیجوں کو تنہا خرید فروخت کرتے ہیں۔ پس شیخ مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ تخم رطبہ کا حکم بمنزلہ معاملت ہے نہ بمنزلہ مزارعت۔ چنانچہ اگر مالک نے رطبہ کی جڑیں جو پوری اگی ہیں اس شرط پر دیں کہ ان کو سینچے و پرداخت کرے یہاں تک کہ بیج نکل کر پختہ ہوں اس قرار داد پر کہ جو کچھ تخم حاصل ہوں وہ ہم دونوں میں نصفا نصف ہو۔ تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے اور تخم ظاہر ہونے پر واقع ہو گا اور پختہ ہونے پر ختم ہو گا اور چونکہ اس کے پختہ ہونے کا وقت معروف معلوم ہے اور اگر تفاوت ہو تو بہت خفیف ہوتا ہے، پس نزاع کا احتمال نہیں ہے تو رطبہ کے تخم میں بھی بمنزلہ پھلوں کے معاملہ کرنا بدون بیان مدت کے استحسانًا جائز ہے بخلاف الزرع۔ برخلاف کھیتی کے ف کہ اس میں بیان مدت شرط ہے۔ لان ابتداءه يختلف كثيرا خريفا وصيفا وربيعا
اس واسطے کہ زراعت کی ابتداء میں اختلاف کثیر واقع ہوتا ہے از راہ خریف وگرمی و ربیع کے۔

ف جہاں تین فصلیں ہوتی ہیں حتیٰ کہ ابتدائے ربیع کے فصل کو آخر صیف میں کاٹتے ہیں اور خریف کہ آخر ربیع میں اور صیف کو آخر خریف میں کاٹتے ہیں۔ ع۔ غرضیکہ اس کی ابتداء میں اختلاف کثیر ہے اور انتہاء تو بحسب ابتدا ہوتی ہے۔ تو جب ابتدا میں اس قدر جہالت ہے تو انتہا میں بھی بہت جہالت ہو گی والانتهاء بناء عليه اور انتہا کا مبنی ہونا ابتداء پر ہے فتدخله الجهالة تو اس میں جہالت کثیر داخل ہو گی۔ ف جس سے نزاع پیدا ہو گا پس زراعت میں بیان مدت شرط ہے اور اسی کے مثل درختوں کے پودوں کا حال ہے کہ بڑے درختوں میں جنہیں پھل آیا کرتے ہیں بیان مدت شرط نہیں ہے بخلاف زراعت کے۔ وبخلاف ما اذا دفع اليه غرسا قد علق ولم يبلغ الثمر معاملة اور برخلاف ایسے پودوں کے جو زمین میں جم گئے و لیکن پھلوں کی حد تک نہیں پہنچے ہیں کہ جب ان کو بٹائی پر دیا۔ حيث لا يجوز۔ تو جائز نہیں ہے۔
الا ببيان المدة۔ مگر بایں طور کہ مدت بیان کرے۔

ف یعنی اس کی ابتداء و انتہاء بیان کرے کیونکہ ان کا معاملہ اس وقت مفید ہو کہ ان میں پھل آکر پختہ ہوں حالانکہ پودوں میں یہ امر مجہول ہے۔ لانه يتفاوت بقوة الاراضي وضعفها تفاوتا فاحشا۔ اس واسطے کہ یہ امر لحاظ زمین کی قوت وضعف کی تفاوت فاحش کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے ف چنانچہ بعضے پودے جو قوی زمین پر لگائے جاتے ہیں۔ وہ مثلاً تین سال میں پھل لاتے ہیں تو بعضے دیگر جو کمزور زمین پر ہیں پانچ سال میں پھل لاتے ہیں اور ایسے ہی بہت تفاوت واقع ہوتا ہے اور واضح ہو کہ رطبہ کے تخم میں معاملہ کرناؤ پر بیان ہوا کہ بدون بیان مدت کے جائز ہے۔ بخلاف ما اذا دفع نخيلا او اصول رطبة على ان تقوم عليها برخلاف اس کے اگر دوسرے کو درختان خرما دیے یا رطبہ کی جڑیں دیں اس شرط پر کہ ان کی پرداخت پر قائم رہے۔ ف یعنی برابر ان کو سینچے اور پرداخت وحفاظت کیا کرے یہاں تک کہ درخت مذکور خود جاتے رہیں اور رطبہ کی جڑیں آخر جاتی رہیں اس قرار داد پر کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ اس میں روزی کرے گا وہ ہم دونوں میں نصفا نصف ہے۔ شرح الکافی۔ او اطلق فی الرطبة یا رطبہ کی صورت میں اس نے مطلق چھوڑا۔

ف یہ نہیں کہا کہ یہاں تک کہ جڑیں جاتی رہیں حاصل یہ کہ اصول خرما یا رطبہ میں کہا کہ یہاں تک کہ یہ جاتے رہیں۔

یا رطبہ میں یوں نہیں کہا بہرحال یہ حکم ہے کہ **تفسد المعاملۃ لانہ لیس لذلک نہایۃ معلومۃ**۔ معاملہ فاسد ہوگا اس واسطے کہ درختاں خرما یا اصول رطبہ جاتے رہنے کے واسطے کوئی انتہا، معلوم نہیں ہے۔ **لانہا تنمو ما ترک فی الارض فجہلت المدۃ** کیونکہ خرما کی طرح رطبہ کی جڑیں بھی جب تک زمین میں چھوڑی جاویں برابر اگتی رہتی ہیں تو مدت معاملہ مجہول ہو گئی۔

ف بالجملہ عقد معاملہ میں مدت معلوم ہونا چاہیے ورنہ معاملت فاسد ہوگی۔ اور معلوم ہونا خواہ صریح بیان سے ہو یا عرف سے ہو۔ **ویشترط تسمیۃ الجزء مشاعا**۔ اور شرط ہے کہ جزء مشاع بیان کیا جاوے۔

ف یعنی مقدار مقرر علیحدہ نہ ہو جیسے دس من بیر۔ یا پانچ ہزار انبہ وغیرہ بلکہ تمام حاصلات کا کوئی حصہ مشترک ہو جیسے نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ۔ **لما بینا فی المزارعۃ**۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم نے مزارعت میں بیان کی ہے۔ **اذ شرط جزء معین یقطع الشرکۃ** اس واسطے کہ جزء معین کی شرط کرنا شرکت کو قطع کرتا ہے۔

ف اور توضیح یہ کہ اگر باغ میں سے حق عامل کے لیے کوئی درخت معین کر دیا ہو یا دس من یا پانچ ہزار وغیرہ سے تعیین کر دے تو شرکت منقطع ہو گئی، کیونکہ شائد اسی قدر پھل پیدا ہوں یا باغ میں سے صرف یہی درخت پھلے نہ باقی یا یہی درخت بے پھل رہا نہ باقی۔ بہرحال شرکت منقطع ہو جائے گی پس محصل یہ ہوا کہ مساقاۃ و معاملت سے یہ مقصود ہے کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوں پس ہر ایسا امر جو اس مقصود میں مخل ہو مفسد ہے۔ **وان سمیا فی المعاملۃ وقتا بعلم انہ لا یخرج الثمر فیہا فسدت المعاملۃ لفوات المقصود وہو الشرکۃ فی الخارج** اور اگر مالک و عامل نے معاملت میں ایسا وقت بیان کیا کہ یہ معلوم ہے کہ اس وقت میں پھل نہیں حاصل ہوں گے تو معاملہ فاسد ہے کیونکہ اصل مقصود ندارد ہے اور وہ حاصلات میں شرکت ہے۔

ف اور جب اس مدت میں یقین ہے کہ حاصلات نہ ہوگی تو بے فائدہ ہے اور ہر عقد جو بے فائدہ ہو فاسد ہے، اور یہی امام مالک و شافعی و احمدؒ کا قول ہے **ولو سمیا مدۃ قد یبلغ الثمر فیہا وقد یتاخر عنہا جازت**۔ اور اگر دونوں نے ایسی مدت ٹھہرائی ہو کہ کبھی اس مدت میں پھل پہنچ جاتے ہیں اور کبھی متاخر ہوتے ہیں تو معاملت جائز ہے۔ **لانا لا نتیقن لفوات المقصود**۔ کیونکہ ہم کو مقصود ندارد ہونے کا تیقن نہیں ہے۔

ف یعنی جہاں تک ہمارا گمان ہوتا ہے اس سے ہم کو اس امر کا تیقن نہیں ہے کہ پھل نہیں آویں گے اور عقد بے فائدہ ہے۔ اور جب بے فائدہ ہونا یقینی نہیں تو عقد فاسد ہونا یقینی نہ ہوا پس جائز ہے۔ مثال یہ ہے کہ مالک و عامل نے انبہ کی بٹائی پر معاملہ ٹھہرایا کہ پھاگن سے چیت تک ہے یعنی چیت داخل نہیں تو علامت عادت سے تیقن ہے کہ انبہ نہیں حاصل ہوں گے پس فاسد ہے اور اگر بیساکھ تک ہو تو شک ہے پس جائز ہے اور جب جواز ہوا تو اس کے ساتھ احکام متعلق ہوں گے۔ **ثم لو خرج فی الوقت المسمی فہو علی الشرکۃ لصحۃ العقد** پھر اگر اس بیان کی ہوئی مدت میں پھل حاصل ہوئے تو وہ شرکت پر ہوں گے کیونکہ عقد مذکور جائز تھا۔ **وان تاخر فللعامل اجر المثل** اور اگر پھلوں کے نکلنے میں تاخیر ہوئی تو عامل کو اس کا اجر المثل ملے گا۔ ف اور یہی اصح قول شافعیؒ و اصح قول احمدؒ ہے۔ **لفساد العقد**۔ کیونکہ عقد فاسد ہونا ظاہر ہو گیا۔ **لانہ تبین الخطاء فی المدۃ المسماۃ**۔ کیونکہ جو مدت بیان کی گئی اس میں خطا ہونا ظاہر ہو گیا۔ **فصار کما اذا علم ذلک فی الابتداء** تو ایسا ہو گیا جیسے ابتداء میں یہ بات معلوم ہو۔

ف کہ اتنی مدت میں پھل نہیں حاصل ہوں گے حالانکہ اس صورت میں عقد فاسد ہوتا ہے تو یہاں بھی عقد فاسد ہوگا اور ہر عقد فاسد میں عامل کو اجر المثل دیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہے کہ مدت مذکورہ کے بعد پھل نکلے ہوں۔ **بخلاف ما اذا**

لم یخرج اصلا یہ برخلاف اس کے کہ پھل بالکل نہیں نکلے۔

ف یعنی مدت کے اندر یا اس کے بعد کسی حال میں اس سال پھل نہیں آئے تو یہ ثبوت نہ ہوگا کہ مدت ایسی ناقص تھی کہ پیداوار حاصل ہونے کو کافی نہیں تھی لان الذھاب بآفۃ۔ کیونکہ پیداوار جاتی رہنا تو کسی آفت کی وجہ سے ہوا۔

ف اور شاید یہ آفت نہ ہوتی تو اس مدت کے اندر پھل پیدا ہو جاتے فلا تتبین فساد المدۃ فبقی العقد صحیحا ولا شیئ لکل واحد منھا علی صاحبہ تو یہ ظاہر نہ ہوا کہ مدت مذکورہ کا فساد تھا۔ پس عقد مذکور صحیح باقی رہا اور مالک درخت و عامل میں سے کسی کے واسطے دوسرے پر کچھ حق واجب نہیں ہوگا۔

ف کیونکہ اجر المثل تو فساد عقد کی صورت میں تھا اور جب کچھ قصور نہیں تو حق اس کے پھلوں سے متعلق ہے اور وہ آسمانی و زمینی آفت سے اب کی دفعہ پیدا ہی نہیں ہوئے۔ رہا یہ بیان کہ کن درختوں و پھلوں میں مساقات جائز ہے اور کن میں نہیں جائز ہے۔ قال وتجوز المساقاۃ فی النخل والشجر والکرم والرطاب واصول الباذنجان اور مساقات یعنی معاملت درختان خرما و پھلدار درختوں وانگور و رطاب و بیخ بادنجان میں جائز ہے۔

ف رطاب کی جڑیں برابر زمین میں رہتی ہیں، جب پانی دیا جاوے تو اپنی فصل پر پھوٹتی اور اس سے تخم حاصل ہوتے ہیں۔ اور بادنجان بینگن کی جڑیں بھی اسی قسم سے ہیں اور یہ ساگ وغیرہ کی قسم نہیں کہ خود نوچ کر فروخت ہوتا رہتا ہے بلکہ برابر باقی اور اس کے پھل فروخت ہوتے ہیں اور نخل وانگور و انبہ و نارنگی وغیرہ میں یہ بات خود ظاہر ہے مگر آنکہ کہیں نارنگی کے درخت ایسے پرانے ہو جاتے ہیں کہ پھل نہیں آتے ہیں جیسے کیلے وغیرہ میں ہے تو ایسی صورت میں ایسے درختوں میں جواز نہ ہوگا اور بیر کے درخت ہمیشہ پھلا کرتے ہیں اگرچہ کسی سال بعضے انبہ کے باغ یا بیر کے باغ میں کسی آفت سے پھل نہ آویں تو اس کا مضائقہ نہیں ہے جب کہ یہ بات نہ ہو کہ کیلے کی طرح درخت موجود ہیں مگر وہ اب پھل نہیں لاتے ہیں اور اس سے ایک کلیہ قاعدہ نکل آیا جو کمتر توجہ سے سمجھ میں آجائے گا اور عینیؒ نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد و ثوری و اوزاعی و صاحبین وغیرہ و قدیم قول شافعیؒ ہے کہ مساقات جمیع اشجار مثمرہ میں جائز ہے۔ وقال الشافعی فی الجدید لا یجوز الا فی الکرم والنخیل لان جوازھا بالاثر وقد خصھما وھو حدیث خیبر اور امام شافعیؒ نے قول جدید میں فرمایا کہ مساقات کسی میں جائز نہیں سوائے انگور و خرما کے اس واسطے کہ مساقات جائز ہونا برخلاف قیاس کے بدلیل نص حدیث ہوا ہے اور نص نے مساقات کو صرف نخل خرما و انگور کے ساتھ خاص کیا اور نص مذکور حدیث خیبر ہے۔

ف یعنی مساقاۃ کو اگر قیاس پر لایا جاوے تو قیاس مقتضی ہے کہ مساقات مانند مزارعت کے جائز نہ ہو لیکن حدیث سے اس کا جواز نکلا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر فتح کر کے وہاں کے یہودیوں کے ساتھ مساقات کا معاملہ کیا ولیکن اس میں مخصوص نخل خرما و انگور کا ذکر ہے تو جہاں تک نص وارد ہوئی ہے، اسی تک جواز مخصوص رہا اور باقیوں میں نہیں جائز ہے لہٰذا ہم نے مزارعت کو فاسد کیا مگر مساقات نخل و کرم کے ضمن میں جائز ہے۔ اس استدلال شافعیؒ کے جواب میں بعضوں نے کہا کہ حدیث خیبر کی بعض روایات میں اس طرح وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے اس چیز پر جو زرع و ثمر سے خیبر سے حاصل ہو معاملہ کیا اور ایک روایت میں لفظ نخل و شجر ہے پس حدیث میں خود زراعت کو عام طور پر شامل ہے اور شجر عام ہے کہ ہر پھلدار کو شامل ہے میں کہتا ہوں کہ جب یہ روایات ثبوت ہوئیں تو بے شک امام شافعیؒ کی تخصیص باطل ہو گئی حالانکہ ثمر اور زرع کی روایت صحیحین و جماعت کے نزدیک موجود ہے۔ ولیکن یہ اشکال تم پر بھی لازم ہے کہ تم نے زراعت میں سے ساگ و ترکاری کی خصوصیت اور درختوں میں سے کیلا وغیرہ جو دائمی پھل لانے میں یقین نہیں دلاتے

ہیں ان کی خصوصیت کہاں سے نکالی کہ ان میں نہیں جائز ہے پس یہ طریقہ بحث کے قابل ہے اور شیخ مصنفؒ نے کہا کہ۔ ولنا ان الجواز للحاجۃ وقد عمت اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مساقات جائز ہونا بوجہ ضرورت وحاجت کے ہوا، اور حاجت تو سب قسم کے درختوں کو شامل ہے۔

ف لیکن یہ طریقہ استدلال اس امر پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز نکلا اس کی علت مفہوم ہے تو اسی پر دوسرے درختوں کو قیاس کر سکتے ہیں اور علت یہ کہ نخل میں جواز بوجہ حاجت کے ہوا تو جہاں یہ حاجت متحقق ہوگی وہاں جواز ہوگا اور حاجت سب قسم کے پھلدار درختوں کو شامل ہے تو سب میں جواز ہوا۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ۔ واثر خیبر لایخصھما۔ خیبر کی حدیث میں کوئی تخصیص نخل وانگور کی نہیں ہے۔ لان اھلھا یعملون فی الاشجار والرطاب ایضاً۔ اس واسطے کہ اہل خیبر تو سوائے خرما کے دیگر درختوں ورطاب میں بھی معاملت کرتے تھے۔

ف ابن حزمؒ نے لکھا کہ امام شافعیؒ نے خود حدیث کی مخالفت کی، کیونکہ بے شک خیبر میں ترکاری وانار وکیلا وگنا وغیرہ تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے اس چیز کے نصف پر جو خیبر سے حاصل ہو معاملہ کیا۔ انتہی۔ م۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہ جبھی کہ حدیث خیبر میں یہ لفظ ثبوت ہو کہ خیبر سے جو کچھ حاصل ہو اس کے نصف پر معاملہ تھا۔ حالانکہ دیگر روایات صحیح وغیرہ میں خرما کا اندازہ کرنا مذکور ہے۔ با ثمر وزرع ہے اور مجھے نہیں معلوم کہ کسی روایت میں ترکاریوں وغیرہ مذکورہ بالا اشیاء کا نصف بھی آیا ہو سوائے اس کے کہ اگر لفظ مذکور بطور عام ثبوت ہے تو دلالت کرتا ہے اور کچھ شک نہیں کہ ترکاری واس کے مانند چیزوں میں حنفیہ وایک جماعت فقہاء نے خلاف کیا تو معلوم ہوا کہ تخصیص مراد ہے۔ جس کو امام شافعیؒ نے واقعہ خیبر کی دوسری روایات سے لیا کہ وہ نخل وانگور تک ہے اور چونکہ ان کے نزدیک یہ خلاف قیاس ہے تو صرف جہاں تک وارد ہے وہیں تک اقتصار ہوگا، لیکن کھیتی وجمیع اثمار کو شامل کرنا بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ جو معاملہ خیبر میں صحیحین وغیرہ میں ہے، امام شافعیؒ کے اقتصار نخل وکرم کو باطل کرتی ہے۔ ولو کان کما زعم اور اگر ایسا ہی ہوتا جیسے امام شافعیؒ نے دعویٰ کیا کہ۔

ف معاملہ خیبر صرف نخل خرما وانگور کے ساتھ خاص تھا تو یہ صرف واقعہ کا بیان ہوتا یعنی نص میں یہ تو مذکور نہیں کہ مساقات صرف نخل خرما وانگور کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ یہی ہوتا ہے کہ اہل خیبر کے ساتھ نخل وخرما وانگور میں واقع ہوا تھا تو ایسا واقع ہونا خواہ مخواہ خصوصیت کی دلیل نہیں کہ ما سوائے میں جائز نہ ہو۔ فالاصل فی النصوص ان تکون معلومۃ۔ کیونکہ نصوص میں اصل یہ ہے کہ معلول ہوں۔

ف یعنی نص میں جو حکم دیا گیا وہ کسی علت پر مبنی ہے۔ پھر اگر کسی دوسری دلیل سے معلوم ہو کہ اس کی علت نہیں نکل سکتی اور دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے تو البتہ اس اصل سے عدول کیا جاتا ہے جیسے نماز میں قہقہے سے وضو باطل ہونا دوسری جگہ اس وجہ سے جاری نہیں ہوتا کہ قیاس سے اس کی علت متعدی نہیں ہوتی ہے اور جب تک یہ بات نہ ہو تو ہر نص اپنی اصل پر ہے کہ اس کے حکم کی علت لی جاوے اور وہ دوسری جگہوں میں جاری کی جاوے۔ سیما علی اصلہ خصوصاً امام شافعیؒ کی رائے پر۔

ف کہ وہ تو نص میں ایسی علت نکالتے ہیں جو سوائے نص کے دوسری جگہ متعدی بھی نہ ہو جیسے سونے وچاندی میں ربا کی وجہ یہ نکالتے ہیں کہ ثمن ہیں حالانکہ ثمن ہونے کی علت سوائے ان کے کہیں اور نہیں پائی جاتی ہے اور ہمارے نزدیک تو علت ضرور ایسی چاہیے جو دوسری جگہ بھی متعدی ہو۔ اب جاننا چاہیئے کہ نص میں اگرچہ یہ اصل ہے کہ حکم کی کوئی علت ہو لیکن یہ امر دلیل قائم کرنے سے معلوم ہوگا کہ یہ نص فی الحال اس علت سے معلول ہے اور ہم نے دلیل سے

ثابت کیا کہ خرما و انگور میں مساقات ظاہر ہونے کی علت یہ کہ لوگوں پر حرج و مشقت نہ ہو پس سب پھلوں میں اسی علت سے جواز ہے اور حق یہ ہے کہ امام شافعیؒ اس نص کو خلاف قیاس جانتے ہیں تو جہاں وارد ہے اسی حد تک رکھتے ہیں اور یہ البتہ کہتے ہیں کہ اصل جواز تو خرما و انگور میں ہے اور اسی کے ضمن میں زرع کی مزارعت بھی جائز ہے جیسے کہ حدیث میں منصوص ہے تو تنہا زرع کے واسطے جواز نہیں ہے اور ہم لوگوں نے قیاس سے فاسد جانا لیکن نص میں جواز کے ساتھ پہچانا کہ حاجت کی وجہ سے جواز ہے تو یہ کل پھلوں و کھیتی کو شامل ہے پس سب جائز ہیں فافہم۔ م۔ **ولیس لصاحب الکرم ان یخرج العامل من غیر عذر لانہ لا ضرر علیہ بالوفاء بالعقد۔** اور مالک باغ انگور (وغیرہ) کو یہ جائز نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے عامل کو خارج کرے اس واسطے کہ مساقاۃ کا معاہدہ پورا کرنے میں اس پر کوئی ضرر نہیں ہے۔

ف بلکہ عامل کے کام سے جو کچھ حاصلات ہو وہ اپنا حصہ پاوے گا۔ **وکذا لیس للعامل ان یترک العمل بغیر عذر** اور اسی طرح مساقات میں عامل کو بھی یہ اختیار نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے کام چھوڑ بیٹھے۔

ف جیسے جملہ اجارات میں ہوتا ہے کہ بغیر عذر کے دونوں میں سے کسی کو تنہا عقد فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے **بخلاف المزارعۃ بالاضافۃ الی صاحب البذر علی ماقدمناہ** برخلاف مزارعت کے بلحاظ بیجوں والے کے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ف کہ مزارعت میں جس کی طرف سے بیج ہیں اس کو بالفعل اپنے بیجوں کا ضرر برداشت کرنا اس امید پر ہوتا ہے کہ آئندہ نفع ہوگا پس اس کو اختیار ہے کہ بالفعل ضرر برداشت کرنے سے انکار کرے اور جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں اس پر بغیر عذر کے چھوڑنا ممنوع ہے۔ **قال فان دفع نخلا فیہ تمر مساقاۃ والتمر یزید بالعمل جاز** مختصر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ خرما مساقاۃ پر دیا جس میں چھوہارے لگے ہیں اور حال یہ کہ عامل کی پرداخت کرنے سے چھوہاروں میں بڑھاور ہوگی تو عقد مساقات جائز ہے۔ **وان کانت قد انتہت لم یجز۔** اور اگر چھوہاروں کی بڑھاور پوری ہوگئی ہو تو عقد مذکور نہیں جائز ہے۔

ف کیونکہ عامل کے کام سے کچھ فائدہ مترتب نہیں ہے تو کام ہی ندارد ہے۔ **وکذا علی ھذا اذا دفع الزرع وھو بقل جاز۔** وعلی ھذا اگر کاشتکار کو جمی ہوئی کھیتی بعقد مزارعت دی حالانکہ وہ ابھی ساگ ہے تو عقد مزارعت جائز ہے۔ **ولو استحصد وادرک لم یجز۔** اور اگر کھیتی کاٹنے کے لائق ہوگئی اور پختہ تیار ہوگئی تو مزارعت نہیں جائز ہے۔ ف بالجملہ مزارعت میں بھی مثل مساقات کے حکم ہے۔ **لان العامل انما یستحق بالعمل ولا اثر للعمل بعد التناھی والادراک۔** اس واسطے کہ عامل و کاشتکار کو تو اجرت کا استحقاق بوجہ عمل کے ہوتا ہے اور پھل و کھیتی پوری پختہ ہونے کے بعد کام کا کچھ اثر نہیں ہے **فلو جوزناہ لکان استحقاقاً بغیر عمل ولم یرد بہ الشرع** پس اگر ہم ایسی مزارعت یا معاملت کو جائز کہیں تو عامل کا استحقاق بدون عمل کے ہو حالانکہ ایسے استحقاق کے ساتھ شرع وارد نہیں ہوئی ہے ف بلکہ شرع میں عامل کا استحقاق ایسی صورت میں وارد ہوا ہے کہ اُس نے کچھ کام کیا ہو یعنی اس کے کام کا اثر پیدا ہوا ہے اور یہاں تو پھلوں و کھیتی کی بڑھاور پوری ہو چکی ہے اور اب کام کی کچھ حاجت باقی نہیں رہی۔ **بخلاف ما قبل ذلک لتحقق الحاجۃ الی العمل** برخلاف اس کے پہلی حالت کے کیونکہ اس وقت عامل کے کام کی حاجت ہے۔

ف لہٰذا اس کو کام سے استحقاق ہوتا ہے۔ **قال واذا فسدت المساقاۃ فللعامل اجر مثلہ** اور جس صورت میں کہ مساقاۃ فاسد ہو تو عامل کے واسطے اجر المثل ملے گا۔

ف یعنی اُس کو حصہ ثمر کا استحقاق نہیں ہے بلکہ جو کچھ ایسے کام کی مزدوری ہوتی ہے اُس پر نظر کی جاوے اور پھلوں

میں سے اس کے مشروط حصہ پر نظر کی جاوے پس اگر اجر المثل کم یا برابر ہو تو اجر المثل دیا جاوے اور اگر اجر المثل زائد ہو تو اس میں سے بقدر حصہ مشروط کے دیا جاوے وفیہ خلاف۔م۔ لانہ فی معنی الاجارۃ الفاسدۃ کیونکہ عقد معاملہ جو فاسد ہو گیا ہے وہ اجارہ فاسدہ کے معنی میں ہے۔ ف اور اجارہ فاسدہ میں اجر المثل ملتا ہے تو مساقاۃ میں بھی یہی ملے گا۔ وصارت کالمزارعۃ اذا فسدت اور معاملہ فاسدہ ایسا ہو گیا جیسے مزارعت فاسدہ ہے۔

ف کہ دونوں کی حالت قیاسی یکساں ہیں قال وتبطل المساقاۃ بالموت لانہا فی معنی الاجارۃ وقد بیناہ فیہا۔ اور موت کی وجہ سے عقد مساقات باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اجارہ کے معنی میں ہے اور ہم نے اس کو اجارات میں بیان کیا ہے ف کہ جب متعاقدین میں سے ایک مر گیا اور حال یہ ہے کہ اس نے عقد اجارہ اپنی ذات کے واسطے کیا تھا یعنے وہ اس عقد میں وکیل یا فضولی نہیں تھا تو اس کی موت سے عقد اجارہ مٹ جائے گا۔ اسی طرح اجارہ کے معنی میں جو عقود ہیں جیسے عقد معاملہ وہ بھی مٹ جائے گا۔ رہا یہ کہ جب عقد معاملہ باقی نہیں رہا تو بعد اس کے پیداوار کا کیا حال ہے پس اس کی چند صورتیں ہیں۔ اوّل یہ کہ مالک باغ نے انتقال کیا اور عامل باقی ہے اور مالک کے وارثوں نے بٹوارہ چاہا پھر ایک یہ کہ عامل نے انکار کیا اور پھلوں کی پرداخت چاہی اور دوم یہ کہ عامل نے بھی کام سے انکار کیا۔ اور سوم یہ کہ وارثوں نے یہ قصد نہیں کیا۔ بلکہ عامل نے چاہا۔ صورت دوم یہ کہ عامل مرا اور اس کے وارثوں و مالک باغ میں یہ وجوہ پیدا ہوئے۔ فان مات رب الارض والخارج بسر فللعامل ان یقوم علیہ کما کان یقوم قبل ذلک الی ان یدرک الثمر وان کرہ ذلک ورثۃ رب الارض استحسانا فیبقی العقد دفعا للضرر عن العامل ولا ضرر فیہ علی الآخر۔ اور اگر مالک زمین ایسی حالت میں مر گیا کہ پھل ہنوز خام کیریاں ہیں تو عامل کو اختیار ہے کہ جیسے پہلے پرداخت کرتا تھا اسی طرح برابر پرداخت کرتا رہے یہاں تک کہ پھل پک جاویں اگرچہ رب الارض کے وارث اس پر راضی نہ ہوں اور یہ حکم استحسان ہے پس عامل سے ضرر دور کرنے کے لیے عقد باقی رہے گا اور اس میں دوسرے پر کچھ ضرر نہیں ف یعنی رب الارض کے وارثوں پر کچھ ضرر نہیں ہے۔ ولو التزم العامل الضرر اور اگر اس صورت میں عامل نے ضرر برداشت کرنے کا التزام کیا۔

ف یعنی عامل نے کام سے انکار کیا۔ یتخیر ورثۃ رب الارض بین ان یقتسموا البسر علی الشرط تو رب الارض کے وارثوں کو تین باتوں کا اختیار ہے۔ چاہیں کیریوں کو شرط کے موافق بٹوارہ کر لیں۔ وبین ان یعطوہ قیمۃ نصیبہ من البسر اور چاہیں عامل کو کیریوں میں سے اس کے حصہ کی قیمت دے دیں وبین ان ینفقوا علی البسر حتی یبلغ فیرجعوا بذلک فی حصۃ العامل من الثمر اور چاہیں کیریوں کی پرداخت اپنے خرچہ سے کرائیں یہاں تک کہ وہ پختہ ہو جاویں پس چھوہاروں میں سے حصہ عامل سے یہ خرچہ واپس لیں۔

ف اور جو کچھ بچے وہ عامل کا ہوگا۔ پس رب الارض کے وارثوں کو یہ اختیارات حاصل ہیں۔ لانہ لیس لہ الحاق الضرر بہم وقد بینا نظیرہ فی المزارعۃ۔ اس واسطے کہ عامل کو یہ اختیار نہیں کہ وارثوں کو ضرر لاحق کرے اور مزارعت میں ہم اس کی نظیر بیان کر چکے ہیں۔ یہ سب اس صورت میں کہ مالک باغ نے انتقال کیا ہو۔ ولو مات العامل فلورثتہ ان یقوموا علیہ وان کرہ رب الارض لان فیہ النظر من الجانبین۔ اور اگر عامل نے انتقال کیا درانحالیکہ پھل کیریاں ہیں تو اس کے وارثوں کو اختیار ہے کہ باغ کی پرداخت کریں اگرچہ مالک باغ راضی نہ ہو اس واسطے کہ ایسا کرنے میں جانبین کی بہتری ہے۔ وان ارادوا ان یصرموہ

یسارًاکان صاحب الارض بین الخیارات الثلثۃ التی بیناھا۔ اور اگر عامل کے وارثوں نے چاہا کہ کچی کیریاں توڑکر تقسیم کریں تو مالک باغ کو مذکورہ بالا ہر سہ اختیارات ہیں۔

ف یعنی اُن کو مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لاحق کرنے کی قدرت نہیں ہے تو مالک کو اختیار ہے چاہے تو وہی کیریاں توڑکر بٹوارہ کرے اور چاہے ان لوگوں کو وارث کے حصہ کیریوں کی قیمت دے دے اور کل پھل مالک کے ہوجاویں گے۔ اور چاہے اپنے پاس سے ان کی پرداخت میں خرچ کرے اور جب پختہ ہوجاویں تو عامل کے حصہ سے اپنا خرچہ نکال لے یعنی تمام خرچہ جو عامل کے کام کی جگہ تھا اس میں سے نکال لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ وارثان عامل کا ہوگا۔ وان ماتاجمیعافللخیار لورثۃ العامل لقیامھم مقامہ اور اگر مالک باغ اور عامل دونوں مرگئے تو پرداخت میں وارثان عامل کو اختیار ہے

ف کہ چاہیں بدستور عامل کی طرح پرداخت کرتے رہیں کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کی بہتری ہے۔ پس وارثان مالک باغ کا انکار کچھ معتبر نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارے نزدیک خیار تو میراث نہیں ہوتا ہے پس عامل کا خیار کیونکر اس کے وارثوں کو میراث ملا۔ جواب یہ کہ خیار میراث نہیں ملا ہے۔ وھذا خلافۃ فی حق مالی اور یہ تو مالی حق میں قائم مقامی ہے

ف۔ یعنی بجائے عامل مورث کے اس کے وارث قائم وخلیفہ ہوئے ہیں۔ وھو ترک الثمار علی الاشجار الی وقت الادراك لا ان یکون وراثۃ فی الخیار۔ اور وہ حق مالی یہ ہے کہ پختہ ہونے تک پھلوں کو درختوں پر چھوڑنا۔ اور یہ خیار کی وراثت نہیں ہے۔ فان ابی ورثۃ العامل ان تقوموا علیہ کان الخیار فی ذلك الی ورثۃ رب الارض علی ماوصفنا۔ پھر اگر عامل کے وارثوں نے پرداخت کرنے سے انکار کیا تو اس بارہ میں مالک باغ کے وارثوں کو بوصف مذکورہ بالا اختیار ہوگا۔ ف کہ چاہیں کیریاں توڑکر بٹوارہ کریں اور چاہے کیریوں میں سے حصہ عامل کی قیمت اس کے وارثوں کو دیدیں اور چاہے اپنے پاس سے خرچ کریں یہاں تک کہ پھل تیار ہوں تو خرچہ عامل کے حصہ سے واپس لیں۔ قال واذا انقضت مدۃ المعاملۃ والخارج بسر اخضر فھذا والاول سواء۔ اور اگر مساقات کی مدت ایسی حالت میں گزرگئی کہ پھل کیریاں سبز ہیں تو یہ صورت اور پہلی صورت دونوں کا حکم یکساں ہے۔

ف یعنی اگر کیریاں سبز ہونے کی صورت میں متعاقدین یا ایک کے مرجانے میں جو حکم تھا وہی اس صورت میں ہے کہ متعاقدین زندہ ہیں مگر معاملہ کی مدت گزرگئی۔ وللعامل ان یقوم علیھا الی ان یدرك لکن بغیر اجر۔ اور عامل کو اختیار ہوگا کہ باغ کی پرداخت کرے یہاں تک کہ پھل پختہ ہوجاویں۔ ولیکن یہ بغیر اجرت ہوگی۔

ف یعنی عامل پر اپنے حصہ کی بابت جو درختوں پر لگے رہے یہاں تک کہ پختہ ہوئے ہیں کوئی اجرت واجب نہ ہوگی۔ لان الشجر لایجوز استیجارہ کیونکہ درخت کو اس کام کے واسطے اجارہ لینا جائز ہے۔ بخلاف المزارعۃ فی ھذا برخلاف مزارعت کے ایسی صورت میں۔

ف عامل پر اس کے حصہ زراعت کے واسطے پختہ ہونے تک زمین کا اجرالمثل واجب ہوگا۔ لان الارض یجوز استیجارھا۔ اس واسطے کہ زمین کو اجارہ پر لینا جائز ہے۔

ف چنانچہ اگر کسی نے زمین میں کچی زراعت خریدی پھر زمین کو اجارہ پر لیا تو دیکھا جاوے کہ اگر دس روپیہ پر دو ماہ کے واسطے اجارہ لے تو اجرت مسمّی یعنے دس روپیہ واجب ہوگی اور اگر کھیتی پختہ ہونے تک اجارہ پر لے تو جب تک پختہ ہوکر کاٹی جاوے اس مدت کا اجرالمثل واجب ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر درختوں پر پھل خریدے پھر پھل پختہ ہونے تک درختوں کو اجارہ پر لیا یا دو ماہ کے واسطے اجارہ پر لیا تو کسی صورت میں نہیں جائز ہے۔ اور کچھ بھی اجرت

واجب نہ ہوگی اور پھلوں میں جو کچھ بڑھا اور زیادتی ہوئی ہے وہ حرام ہے اس کو صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر پھلوں کے خریدنے میں یہ شرط ہو تو بیع فاسد ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو اب مزارعت و معاملت میں فرق ہوا کہ سبز رکھنے کی حالت میں اگر مزارعت کی مدت تمام ہو گئی تو زمیندار و کاشتکار کا یہ مال مشترک ہے پس دونوں اپنے اپنے خرچہ سے اس کی پرداخت کریں اور عامل پر اس کے حصہ کے واسطے زمین دار کی زمین کا اجر المثل واجب ہوگا۔ اور اگر معاملت میں سبز کیریاں ہونے کی حالت میں مدت معاملہ تمام ہو گئی تو یہ مال مشترک ہے اور اس کے توڑ ڈالنے سے یہ بہتر ہے کہ پختہ ہو جاوے لیکن اس صورت میں عامل پر اس کے حصہ ثمار کی بابت درختوں کا اجر المثل واجب نہیں ہوگا کیونکہ درختوں کا اجارہ لینا نہیں جائز ہے تو عامل کے پھل بغیر اجرت کے لگے رہیں یہاں تک کہ پختہ ہوں۔ وکذالک العمل کلہ علی العامل ھھنا۔ اور اسی طرح معاملت کی ایسی صورت میں پرداخت و کام بھی کل بذمہ عامل رہے گا۔

ف اور مالک باغ پر اپنے حصہ کا کام نہیں ہوگا۔ وفی المزارعۃ فی ھذا علیھما۔ اور مزارعت میں ایسی صورت میں کام دونوں پر ہوتا ہے ف یعنی زمیندار و کاشتکار دونوں کام کریں و جو کچھ خرچہ پڑے دونوں اٹھاویں۔ لانہ لما وجب اجر مثل الارض بعد انتھاء المدۃ علی العامل لا یستحق علیہ العمل۔ اس واسطے کہ مدت اجارہ گزر جانے کے بعد جب کھیتی تیار ہونے تک کاشتکار پر اس کے حصہ کی بابت زمین کا اجر المثل واجب ہوا تو اب اس پر کام کرنے کا استحقاق نہیں رہا۔ وھھنا لا اجر فجاز ان یستحق العمل کما یستحق قبل انتھائھا۔ اور یہاں عامل کے ذمہ اجرت نہیں تو جائز ہوا کہ اس پر کام کرنے کا استحقاق ہو جیسے انتہائے مدت سے پہلے اس پر استحقاق تھا۔ قال وتفسخ بالاعذار لما بینا فی الاجارات عقد معاملہ بوجہ عذروں کے فسخ کیا جاتا ہے بدلیل مذکورہ اجارات۔

ف کہ عاقد کو عقد معاملہ پورا کرنا بدون ایسے زائد ضرر کے اٹھائے ممکن نہیں جو مقتضائے عقد سے اس پر لازم نہ تھا لہٰذا عقد توڑ دیا جائے گا۔ وقد بینا وجوہ العذر فیھا۔ اور ہم نے عذر کی صورتیں کتاب الاجارات میں بیان کی ہیں۔ ومن جملتھا ان یکون العامل سارقا یخاف علیہ سرقۃ السعف والثمر قبل الادراک۔ اور منجملہ عذروں کے جن سے معاملہ فسخ کیا جاوے یہ ہے کہ عامل چور ہو جس کی ذات سے یہ خوف ہو کہ وہ خرما کی ڈالیاں و پتے چرا دیگا اور پھلوں کو پکنے سے پہلے چرا دیگا۔ ف پس ایسی صورت میں عقد معاملہ توڑنا جائز ہے۔ جب کہ باقی رکھنا مضر ہے۔ لانہ یلزم صاحب الارض ضررا لم یلتزمہ فیفسخ بہ۔ اس واسطے کہ مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لازم آوے گا جس کا عقد میں اس نے التزام نہیں نہیں کیا تھا۔ پس اس کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جائے گا۔ ومنھا مرض العامل اذا کان یضعفہ عن العمل اور از انجملہ عامل کی بیماری ہے جب کہ اس کو کام سے ضعیف و لاچار کرے۔

ف اگر کہا جاوے کہ وہ مزدور رکھے۔ جواب یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا ہے۔ لان فی الزامہ استیجار الاجراء زیادۃ ضرر علیہ ولم یلتزمہ فیجعل ذلک عذرا۔ اس واسطے کہ مزدوروں کا تقرر اس کے ذمہ لازم کرنے میں اس پر زیادہ ضرر لازم آیا جس کا اس نے عقد معاملہ میں التزام نہیں کیا تھا تو یہ اس کے حق میں فسخ کا عذر قرار دیا جائے گا۔ ولو اراد العامل ترک ذلک العمل۔ اور اگر عامل نے یہ کام ہی چھوڑنا چاہا۔

ف یعنی چاہا کہ یہ پیشہ چھوڑ دے۔ ھل یکون عذرا تو کیا یہ بھی عذر شمار کیا جائے گا یا نہیں۔ فیہ روایتان۔ جواب یہ کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں۔

ف ایک روایت یہ کہ عذر ہے اور دوسری روایت میں مطلقاً اس پر جبر کیا جاوے و عذر نہیں ہے۔ عنایہ

وتاویل احدہما ان یشترط العمل بیدہ فیکون عذرا من جہتہ۔ اور اوّل روایت کی تاویل یہ ہے کہ اس نے اپنے ہاتھ سے کام کرنا شرط کیا تھا تو یہ اس کی طرف سے عذر ہوگا۔

ف جب کہ اس نے یہ پیشہ چھوڑ دیا ہے حتیٰ کہ اگر اپنے ہاتھ سے کام شرط نہ کیا ہو بلکہ چاہے خود کام کرے یا اپنے نوکروں سے کام لے تو یہ عذر نہیں ہے۔ ومن دفع ارضا بیضاء الی رجل سنین معلومۃ یغرس فیہا شجرا علی ان تکون الارض والشجر بین رب الارض والغارس نصفین لم یجز ذلک لاشتراط الشرکۃ فیما کان حاصلا قبل الشرکۃ لا بعملہ اگر ایک شخص نے عامل کو صاف زمین بدون درخت کے چند سال معلوم کے لیے دی کہ اس میں پودے لگا دے اس شرط پر کہ زمین و درخت درمیان مالک زمین و عامل کے نصفا نصف ہوں تو یہ جائز نہیں ہے اس واسطے کہ عقد میں ایسی چیز کی شرکت شرط کی جو پیشتر سے بدون عامل کے کام کے حاصل تھی ف اور وہ زمین ہے کیونکہ زمین تو بدون کار عامل کے رب الارض کے پاس موجود تھی۔ پھر جب یہ شرط معاملہ جائز نہ ہوئی اور معاملہ فاسد ہوا تو کیا حکم ہے۔ پس فرمایا۔ وجمیع الثمر والغرس لرب الارض اور تمام پھل مع پودوں کے مالک زمین کے ہوں گے۔ وللغارس قیمۃ غرسہ واجر مثلہ فیما عمل اور عامل کے واسطے اس کے پودوں کی قیمت اور جو اس نے کام کیا اس کا اجر المثل ملے گا۔ لانہ فی معنی قفیز الطحان اذ ھو استیجار ببعض ما یخرج من عملہ وھو نصف البستان فیفسد۔ اس واسطے کہ یہ عقد معاملہ بمعنی قفیز الطحان ہے اس واسطے کہ اس کو اجرت پر لیا بالعوض ایک حصہ اس چیز کے جو اس کے عمل سے حاصل ہو اور وہ نصف بستان ہے پس معاملہ فاسد ہوگا۔

ف کیونکہ اس نے گویا اس عامل کو مزدور کیا کہ میری اس زمین کو باغ کر دے بذریعہ اپنی اشیاء و آلات کے اس شرط پر کہ جو کچھ اس کے کام سے حاصل ہو اس کا نصف بطور اجرت دوں گا۔ زیلعی۔ جیسے پیسنے والے کو کہا کہ یہ چار من گیہوں پیس کہ جو آٹا حاصل ہو اس میں سے دس سیر آٹا دوں گا۔ اور یہ فاسد ہے تو عقد معاملہ بھی فاسد ہے۔ ولتعذر رد الغراس لاتصالہا بالارض اور پودوں کا واپس کرنا اس وجہ سے متعذر ہے کہ وہ زمین سے متصل ہو گئے ہیں۔ فیجب قیمتہا واجر مثلہ لانہ لا یدخل فی قیمۃ الغراس لتقومہا بنفسہا۔ پس پودوں کی قیمت واپس کرنا واجب ہے اور اجر المثل دے اس واسطے کہ پودوں کی قیمت میں اجر المثل داخل نہیں ہوگا کیونکہ پودے بذات خود قیمتی چیزیں ہیں۔

ف اور پودوں کے ساتھ کام کو جنسیت نہیں ہے کیونکہ کام خود قیمتی چیز نہیں بلکہ اجارہ کی ضرورت سے قیمتی ہوجاتا ہے۔ ع۔ وفی تخریجہا طریق آخر بیناہ فی کفایۃ المنتہی وھذا اصحہما واللہ تعالیٰ اعلم اور اس مسئلہ کی تخریج کے واسطے دوسرا ایک طریقہ ہے جس کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے ولیکن دونوں میں یہ زیادہ صحیح ہے جو یہاں مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب تم المعاملہ۔

کتاب الذبائح

یہ کتاب ذبائح کے بیان میں ہے۔

ذبائح جمع ذبیحہ اور وہ اس چیز کا نام ہے جو ذبح کیا جاوے اور ذبح کا نام ذکوۃ ہے۔ ع۔ قال الذکوۃ شرط حل الذبیحۃ۔ ذکاۃ ذبیحہ حلال ہونے کی شرط ہے۔

ف یعنی جو جانور کھایا جاتا ہے اس کی حلال ہونے کی شرط یہ کہ ذبح کیا ہو۔ لقولہ تعالیٰ الا ما ذکیتم

یعنی اللہ تعالیٰ نے مردار وغیرہ سے استثناء کیا کہ سوائے اس جانور کے کہ جس کو تم نے تذکیہ کیا یعنی ذبح کیا ہو۔ولان بہا یتمیز الدم النجس من اللحم الظاھر۔ اور اس دلیل سے کہ ذکاۃ ہی سے نجس خون پاک گوشت سے جدا ہوتا ہے۔

ف یعنی خون مسفوح نجس ہے اور وہ گوشت سے مجاور و مخلوط ہے پس ذکوٰۃ کے ذریعہ سے تمام رگوں سے یہ خون نکل جاتا ہے تو گوشت پاک ہو جائے گا۔ وکما یثبت بہ الحل۔ اور جس طرح ذبح سے حلت ثابت ہوئی ہے ف یعنی ذبح کرنے سے جیسے کھانے کے قابل جانوروں میں کھانے کی حلت ثبوت ہوتی ہے۔ یثبت بہ الطھارۃ فی الماکول وغیرہ۔ اسی طرح ذبح سے ماکول و غیر ماکول سب میں طہارت ثابت ہو جاتی ہے ف حتی کہ جو جانور کھائے نہیں جاتے ہیں جیسے شیر وغیرہ اگر بسم اللہ کر کے ذبح کیے گئے ہوں پاک ہو جاویں گے۔ اگرچہ کھانے کے قابل نہیں ہیں۔ فانھا ینبئی عن الطھارۃ۔ کیونکہ ذکوٰۃ کا لفظ معنی طہارت سے آگاہ کرتا ہے۔ ومنہ قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض یبسھا۔ اور اسی معنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ زمین کی ذکاۃ یعنی طہارت یہ کہ خشک ہو جاوے۔ ف کہیں ان الفاظ سے حدیث نہیں ملی۔ اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ابن الحنفیہ و ابو قلابہ نے کہا کہ جب زمین خشک ہو گئی تو اس کی ذکاۃ ہو گئی۔ بہر حال ذکاۃ بمعنی طہارت موجود ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذکاۃ دو قسم ہے ذکاۃ اختیاریہ و ذکوٰۃ اضطراریہ۔ وھی اختیاریۃ کالجرح فیما بین اللبۃ واللحیین اور ذکاۃ اختیاری ہے جیسے لبہ و جبڑوں کے درمیان میں جرح کرنا۔

ف لبہ سینہ کے سرے سے اوپر لحیین دونوں جبڑے جن میں دانت لگے ہوتے ہیں۔ یعنی جب اختیار کے ساتھ ذبح کرے تو معمولی طور پر سر سینہ و جبڑے کے درمیان کاٹے۔ واضطراریۃ وھی الجرح فی ای موضع کان من البدن۔ اور ذکاۃ اضطراری یہ ہے کہ بدن میں سے جہاں کہیں ممکن ہو جرح کرے۔

ف مثلاً اونٹ بدک کر بھاگا اور اس کے ہاتھ آنے کی صورت نہیں ہے تو نیزہ مارے اور تکبیر کہہ لے اور جہاں اس کے بدن سے زخمی کر کے ہلاک کرے وہ ذبح ہو جائے گا۔ والثانی کالبدل عن الاول لانہ لا یصار الیہ الا عند العجز عن الاول وھذا آیۃ البدلیۃ۔ اور ذکاۃ اضطراری گویا ذکاۃ اختیاری کا بدل ہے کیونکہ ذکاۃ اضطراری کا مجاز نہیں مگر جبھی کہ ذکاۃ اختیاری سے عاجز ہو اور یہ بدل ہونے کی علامت ہے۔ وھذا لان الاول اعمل فی اخراج الدم والثانی اقصر فیہ فاکتفی بہ عند العجز عن الاول اذ التکلیف بحسب الوسع۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ذکاۃ اختیاری تو خون نجس خارج کرنے میں خوب کام دیتی ہے اور ذکاۃ اضطراری اس کام میں قاصر ہے پس جب ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہو تو ذکاۃ اضطراری پر اکتفا کیا جائے گا اس واسطے کہ بندہ پر تعمیل حکم بحسب قدرت ہے۔ ف لہٰذا جب اس کو منع کیا گیا کہ مال کو ضائع و برباد نہ کرے حالانکہ وہ بدکے ہوئے اونٹ کو یا کنوئیں میں گری ہوئی بکری کو ذبح اختیاری نہیں کر سکتا تو اضطراری طور پر ذبح کر کے پاک کرے۔ پھر یہ ضرور ہے کہ دونوں صورتوں میں جرح پایا جاوے یعنی ایسے ہتھیار سے ہو کہ چھری یا تلوار یا نیزہ سے مجروح کرے اور یہ نہیں کہ کچل دے مانند پتھر و لاٹھی کے یا پھوڑ دے جیسے بندوق کی گولی وغیرہ کے۔ ومن شرطہ ان یکون الذابح صاحب ملۃ التوحید اما اعتقادا کالمسلم او دعوی کالکتابی۔ اور ذبح کے شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح کرنے والا ملتِ توحید والا ہو خواہ از راہ اعتقاد جیسے مسلمان یا از راہ دعوی جیسے یہودی و نصرانی۔ وان یکون حلالا خارج الحرم علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور دوم یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان احرام میں نہ ہو، بلکہ حلال ہو اور حرم محترم سے باہر ہو چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال وذبیحۃ المسلم والکتابی حلال

اور مسلم و کتابی کا ذبیحہ حلال ہے۔ لما تلونا۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کی۔
ف یعنی قولہ تعالیٰ الا ما ذکیتم۔ سوائے اس کے جس کو تم تذکیہ کرو۔ ف یعنی عموماً ذکاۃ کرو۔ ولقولہ تعالیٰ وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم۔ اور بدلیل قولہ تعالیٰ وطعام الذین الخ یعنی طعام ان لوگوں کا جو کتاب دیئے گئے ہیں تمہارے واسطے حلال ہے ف۔ یعنی اہل کتاب کا طعام حلال ہے اور طعام سے ذبیحہ مراد ہے اس واسطے کہ طعام غیر ذبیحہ تو ہر کافر سے حلال ہے اس میں اہل کتاب کی شرط نہیں ہے۔ زیلعی۔ ویحل اذا کان یعقل التسمیۃ والذبیحۃ ویضبط۔ اور ذبیحہ حلال ہوگا جب کہ تسمیہ سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرے اور ذبح کا طریقہ جانے اور اوداج کاٹنے وغیرہ پر قادر ہو۔ وان کان صبیا او مجنونا او امرأۃ اگرچہ وہ طفل غیر بالغ ہو یا مجنون ہو یا عورت ہو۔ اما اذا کان لا یضبط ولا یعقل التسمیۃ والذبیحۃ لا تحل۔ اور اگر ذبح کرنے والا ایسا ہو کہ ضبط نہ کرے یعنی اوداج کاٹنا وغیرہ پر ضابط نہ ہو اور تسمیہ نہیں سمجھتا ہو اور ذبح کا طریقہ نہ جانے تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ لان التسمیۃ علی الذبیحۃ شرط بالنص اس واسطے کہ ذبیحہ پر تسمیہ کہنا نص قرآنی سے شرط ہے۔
ف چنانچہ فرمایا۔ کلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ۔ یعنی جس پر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہوا اس میں سے کھاؤ۔ اور فرمایا ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الآیۃ اور ایسے ذبیحہ سے مت کھاؤ کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہونا شرط ہے۔ وذلک بالقصد اور یہ بذریعہ قصد ہوگا۔ وصحۃ القصد بما ذکرنا۔ اور قصد صحیح ہونا بذریعہ مذکورہ بالا ہے۔ ف یعنی تسمیہ کو سمجھتا ہو کہ اس کا ذبح کرنا اللہ تعالیٰ کے نام پر ہے کہ وہی خالق ہے اور اسی کے حکم سے اس کی جان واسطے منفعت مخلوقات کے لینا اسی کے حکم سے ہے۔ والاقلف والمختون سواء لما ذکرنا۔ اور بے ختنہ کیا ہوا اور ختنہ کیا ہوا دونوں برابر ہیں بدلیل مذکورہ بالا۔
ف کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ حلت ذبیحہ کچھ ختنہ وغیرہ پر موقوف نہیں بلکہ اہل کتاب یا اہل اسلام ہو۔ واطلاق الکتابی ینتظم الکتابی الذمی والحربی والعربی والتغلبی لان الشرط قیام الملۃ علی ما مر۔ اور کتابی کا لفظ مطلق سب قسم کی کتابی کو شامل ہے خواہ اسلام کی عملداری میں ذمی ہو کر رہتا ہو یا خود مختار حربی ہو خواہ عربی ہو یا تغلبی ہو۔ اس واسطے کہ شرط تو یہ ہے کہ ملت قائم ہو چنانچہ گزرا۔ ف کہ ملت توحید ہو خواہ حقیقیہ جیسے مسلم میں ہے اور خواہ دعویٰ سے جیسے یہود و نصاریٰ ہیں کہ باوجود شرک کے اہل کتاب ہیں۔ قال ولا تؤکل ذبیحۃ المجوسی لقولہ علیہ السلام سنوا بہم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا آکلی ذبائحہم۔ اور مجوسی کا ذبیحہ نہیں کیا جائے گا اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے اس کے کہ ان کی عورتوں سے نکاح کرنے والے مت ہو اور ان کا ذبیحہ کھانے والے مت ہو۔
ف رواہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ مرسلا اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ مرسل جید الاسناد ہے اور قیس بن مسلم راوی کو امام احمد و یحییٰ بن معین وابوحاتم ونسائی وشعبہ بن الحجاج وابن حبان وابن سعد وعجلی ویعقوب بن سفیان نے ثقہ کہا ہے اور بیہقی نے کہا کہ یہ مرسل بذریعہ اجماع فقہاء کے موید ہے۔ مفح ن۔ ولانہ لا یدعی التوحید فانعدمت الملۃ اعتقادا ودعوی۔ اور اس دلیل سے کہ مجوسی دعویٰ توحید نہیں کرتا تو ملت ازرا و اعتقاد اور دعویٰ کے ندارد ہوگئی۔ ف حالانکہ ذبیحہ اس شخص کا حلال نکلا تھا کہ جس کو توحید کا دعویٰ ہو یا اعتقاد بھی ہو۔ قال والمرتد اور مرتد کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔ لانہ لا ملۃ لہ فانہ لا یقر علی ما انتقل الیہ۔ کیونکہ مرتد کے

واسطے کوئی ملت نہیں ہے اس واسطے کہ وہ جس ملت کی جانب منتقل ہوا ہے اس پر برقرار نہیں چھوڑا جائے گا۔

ف بلکہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے۔ بخلاف الکتابی اذا تحول الی غیر دینه لانه یقر علیه عندنا برخلاف کتابی کے کہ وہ جب اپنے دین کے سوائے دوسرے دین کی جانب منتقل ہوا تو ہمارے نزدیک اس پر چھوڑ دیا جائے گا۔ فیعتبر ما هو علیه عند الذبح لا ما قبله۔ تو ذبح کے وقت وہ جس دین پر ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ نہ اس ملت کا جس پر وہ پہلے تھا ف۔ مثلاً پہلے وہ یہودی یا نصرانی تھا پھر اگر یہودی منتقل ہو کر نصرانی ہو گیا یا نصرانی بدل کر یہودی ہو گیا تو ذبح کے وقت دونوں میں سے جس ملت پر ہو اس کا ذبیحہ جائز ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی مجوسی یا ہندو ہو گیا اور ذبیحہ کے وقت وہ اسی بت پرستی یا آتش پرستی پر ہے تو ذبیحہ مُردار ہے۔ قال والوثنی۔ اور بت پرست کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔ لانه لا یعتقد الملة اس واسطے کہ وہ ملت توحید کا اعتقاد نہیں کرتا۔

ف یعنی اس کو توحید کا اعتقاد نہیں اور نہ اس ملت کا دعویٰ ہے۔ اور واضح ہو کہ اگر ہندو یا مجوسی یا یہودی و نصرانی وغیرہ کسی نے مچھلی یا ٹیڑی شکار کی تو وہ بالاجماع کھائی جائے گی اور اگر مجوسی نے مچھلی ذبح کی تو وہ بھی بالاجماع کھائی جاوے گی کیونکہ مچھلی کے واسطے ذبح نہیں ہے تو وہ ٹکڑے کرنے کے معنی میں ہے پھر واضح ہو کہ ذبیحہ اہل کتاب کا مسئلہ ہم نے تفسیر جامع اردو میں مدلل مشرح بیان کیا ہے اور محقق میرے نزدیک یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جو لوگ آسمانی دین کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے زعم میں وہ توریت یا انجیل کے ساتھ متدین ہیں یعنی انہیں کے احکام پر چلنا اعتقاد کرتے ہیں تو ان کا ذبیحہ جائز ہے اگرچہ وہ تثلیث وغیرہ سے درحقیقت مشرک ہیں پھر ہم اس زمانہ میں دیکھتے ہیں کہ یہود و نصاریٰ میں سے ایک قوم ہے کہ وہ ذبح کو باطل اور احکام کو انسانی مصلحت وقت کا قانون سمجھتے ہیں اور گردن مروڑ کر بدون خون بہانے کے قوی و بہتر جانتے ہیں تو ان کا ذبیحہ مردار ہے یہاں تک کہ توریت و انجیل کے موافق تدین و اعتقاد ہو فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا اور اہل کتاب وہ ہیں کہ کتاب توریت و انجیل پر متدین ہوں تو ہم بھی اسی آیت سے ان کا ذبیحہ حلال جانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اہل الرائے کا ذبیحہ حلال نہیں کیا، لہٰذا ہم نے ان کے اہل الرائے وغیر متدین کا ذبیحہ حرام جانا کہ وہ خلاف نص ہے۔ فاحفظه۔ م۔ قال والمحرم یعنی من الصید اور جو شخص احرام میں ہو اس کا ذبیحہ حرام ہے یعنی جب وہ شکار کو ذبح کرے تو وہ مردار ہے۔

ف اور اگر پالو مرغی وغیرہ ذبح کرے تو جائز ہے۔ وکذا لا یوکل ما ذبح فی الحرم من الصید اور اسی طرح شکار میں سے جو جانور کہ حرم میں ذبح کیا گیا ہو وہ نہیں کھایا جائے گا۔

ف خواہ اس کو محرم نے ذبح کیا ہو یا حلال نے ذبح کیا ہو۔ والاطلاق فی المحرم ینتظم الحل والحرم۔ اور محرم کے حق میں اطلاق شامل حل و حرم ہے۔ ف یعنی محرم کا شکار ذبح کرنا حرام ہے خواہ وہ حل میں ذبح کرے یا حرم میں ذبح کرے۔ والذبح فی الحرم یستوی فیه الحلال والمحرم۔ اور حرم میں ذبح کرنے میں حلال و محرم یکساں ہیں۔

ف یعنی حرم میں شکار ذبح کرنا مردار ہے خواہ محرم ذبح کرے یا حلال ذبح کرے۔ وهذا لان الذكاة فعل مشروع وهذا الصنع محرم فلم تكن ذكاة۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ذکاۃ تو مشروع فعل ہے یعنی ملت کے واسطے ہے اور یہ حرکت تو حرام کی گئی ہے پس ذکاۃ نہیں ہوگی۔

ف اور جب ذکاۃ نہ ہوئی تو جانور مردار ہو گیا۔ بخلاف ما اذا ذبح المحرم غیر الصید او ذبح فی الحرم غیر الصید صح لانه فعل مشروع اذ الحرم لا یومن الشاة وکذا لا یحرم ذبحه علی المحرم۔

برخلاف اس کے اگر محرم نے سوائے صید کے پالو جانور ذبح کیا ہو یا حرم میں سوائے شکار کے کوئی جانور ذبح کیا گیا ہو تو صحیح ہے اس واسطے کہ یہ مشروع ہے کیونکہ حرم میں پالو جانور مانند بکری کو امن نہیں دیا گیا ہے اور اسی طرح محرم پر بکری کا ذبح کرنا حرام نہیں کیا گیا ہے ف غرضکہ شکار میں غیر مشروع یہ کہ احرام باندھنے والا اس کو ذبح کرے اگرچہ حل میں ہو یا شکار کو حرم میں ذبح کیا جاوے اگرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا جو احرام میں نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذبح کے وقت بسم اللہ۔ منصوص ہے یعنے اس جانور کی جان لینا اللہ تعالیٰ عزوجل کے نام پاک پر ہو حتیٰ کہ علماء کے نزدیک سوائے تعظیم خالق عزوجل کے کسی کے واسطے ذبح کفر ہے پھر تسمیہ میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دل میں ہو اور زبان سے بھی ادا کرے۔ دوئم یہ کہ زبان سے بھول جاوے اور دل میں باقی ہو کیونکہ تسمیہ منصوص ہے اور اس کا چھوڑنا دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ عمداً چھوڑ دے دوئم یہ کہ بھولے سے چھوٹے اور تیسری صورت نہیں نکلتی ہے۔ قال وان ترك الذابح التسمية عمداً فالذبيحة ميتة لا تؤكل اور اگر ذابح نے عمداً تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مُردار ہے نہیں کھایا جائے گا۔ وان تركها ناسيا اكل اور اگر اس نے بھولے سے تسمیہ چھوڑا ہو تو ذبیحہ کھایا جائے گا۔ ف حلال ہو گیا۔ وقال الشافعي اكل في الوجهين۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ذبیحہ کھایا جائے گا۔

ف خواہ ذبیحہ عمداً چھوڑا ہو یا بھولے سے چھوڑا ہو۔ وقال مالك لا تؤكل في الوجهين۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں نہیں کھایا جائے گا۔ ف خواہ عمداً چھوڑے یا بھولے سے چھوڑے والمسلم والكتابي في ترك التسمية سواء اور تسمیہ چھوڑنے میں مسلمان وکتابی دونوں برابر ہیں۔

ف یعنی جیسے کتابی نے ذبیحہ پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام عمداً چھوڑا تو کھایا نہ جاوے جیسے مسلمان میں ہے اور اگر سہواً چھوڑا تو کھایا جاوے جیسے مسلمان میں ہے۔ وعلى هذا الخلاف اذا ترك التسمية عند ارسال البازي اور اسی اختلاف پر یہ صورتیں بنی ہیں کہ تسمیہ ترک کیا بروقت باز چھوڑنے کے۔

ف یعنی سیکھا ہوا شکاری باز کسی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ چھوڑا۔ پس امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً حرام ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً حلال ہے اور ہمارے نزدیک اگر عمداً تسمیہ چھوڑا تو حرام ہے اور اگر نسیان سے ہو تو حلال ہے۔ والكلب۔ یا بروقت کتا چھوڑنے کے۔ ف یعنی سکھلایا ہوا شکاری کتا کسی شکار پر چھوڑا۔ وعند الرمي اور تیر مارنے کے وقت۔ ف تسمیہ چھوڑ کر شکار کو تیر مارا تو اختلاف مذکور جاری ہے۔ وهذا القول من الشافعي مخالف للاجماع فانه لا خلاف فيمن كان قبله في حرمة متروك التسمية عامدا۔ اور امام شافعیؒ سے یہ قول مذکور مخالف اجماع سلف ہے کیونکہ شافعیؒ سے اگلوں میں کچھ خلاف اس بارہ میں نہیں تھا کہ جس پر عمداً تسمیہ چھوڑ گیا ہو وہ حرام ہے۔ وانما الخلاف بينهم في متروك التسمية ناسيا اور صرف سلف میں اختلاف ایسی صورت میں تھا کہ نسیان کے ساتھ تسمیہ چھوڑ دیا ہو۔

ف تو بعض کے نزدیک ذبیحہ حلال تھا اور بعض کے نزدیک مردار تھا۔ فمن مذهب ابن عمر رضي الله عنهما انه يحرم ومن مذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم انه يحل بخلاف متروك التسمية عامدا۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا مذہب یہ تھا کہ جس پر بھولے سے تسمیہ چھوڑا ہو وہ مردار ہے اور مذہب علی وابن عباس رضی اللہ عنہم یہ کہ حلال ہے برخلاف ایسی صورت کے کہ عمداً تسمیہ چھوڑا ہو تو بالاجماع بلاخلاف حرام ہے ف واضح ہو کہ مشہور قول مالک واحمد مثل ہمارے مذہب کے ہے۔ ذکرہ ابن قدامۃ۔

اور مذہب ابن عمر و علی و ابن عباس وغیرہم کو شیخ ابوبکر الرازی نے احکام القرآن میں اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے لور ابن عباس سے مالکؒ نے موطا میں روایت کیا۔ بالجملہ بھول کر چھوڑنے میں یہ اختلاف ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ عمداً متروک التسمیہ کے حرام ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔ **ولہذا قال ابو یوسف والمشائخ ان متروک التسمیۃ عامدا الا یسع فیہ الاجتہاد** اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف و دیگر مشائخ نے فرمایا کہ عمداً تسمیہ چھوڑا ہو تو مردار ہے اس میں کچھ اجتہاد کو گنجائش نہیں ہے ف کہ وہ کسی کے اجتہاد میں حلال نکلے۔ **ولو قضی القاضی بجواز بیعہ نفذ لکونہ مخالفا للاجماع** اور اگر کسی قاضی نے متروک التسمیہ عمدی کے بیع جائز ہونے کا حکم دے دیا تو اس کی بیع نافذ نہیں ہوگی کیونکہ وہ مخالف اجماع ہے۔ ف کیونکہ محل اجتہاد وہ مسئلہ ہوتا ہے جس میں گمان ہو اور اجماع سلف اس کے حرام ہونے پر قطعی ہے تو محل اجتہاد نہیں رہا۔ اور شائد واللہ اعلم بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے متروک التسمیہ عمدی کے حرام ہونے پر اجماع سلف ثبوت نہیں ہوا ورنہ ممکن نہیں ہے کہ شافعیؒ مخالفت کریں۔ کیونکہ اجماع حجت قطعی ہونے میں شافعیؒ کو کچھ شک و کلام نہیں ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ اجماع ہو اور شافعیؒ کو ثبوت نہ ہوا۔ اور امام محمدؒ نے آثار میں عن ابی حنیفہؒ عن یزید بن عبدالرحمن عن رجل عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ہر مسلمان میں تسمیہ ہے خواہ تسمیہ کیا یا نہ کیا ہو۔ امام محمد نے اس کو بھولنے پر محمول کیا اگرچہ متحمل ہے کہ عمداً ترک مراد ہو اور یہی شافعیؒ کا قول ہے پس محتمل ہے کہ حضرت جابرؓ کا قول ہو تو اجماع نہ ہوگا۔ **ولہ قولہ علیہ السلام المسلم یذبح علی اسم اللہ تعالی سمی او لم یسم** اور شافعیؒ کی دلیل یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مسلم تو اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرتا ہے خواہ تسمیہ کہا ہو یا نہ کہا ہو۔

ف پس ظاہر حدیث یہ کہ عمداً تسمیہ نہ کیا ہو تو بھی جائز ہے۔ **ولان التسمیۃ لو کانت شرطا للحل لما سقطت بعذر النسیان** اور اس دلیل سے کہ اگر تسمیہ کہنا حلت کی شرط ہوتا تو نسیان کے عذر سے ساقط نہ ہوتا۔

کالطہارۃ فی باب الصلوۃ - جیسے نماز کے باب میں طہارت ہے۔

ف کہ اگر بھولے سے بغیر طہارت نماز پڑھی تو صحیح نہیں ہوتی حالانکہ تم کہتے ہو کہ بھولے سے تسمیہ چھوٹنے میں حلت ہے تو معلوم ہوا کہ حلت کی شرط تسمیہ نہیں ہے۔ **ولو کانت شرطا** - اور اگر تسمیہ شرط ہو۔

ف یعنی اگر فرض کیا جاوے کہ تسمیہ شرط ہی۔ **فالملۃ اقیمت مقامہا کما فی الناسی** - تو ملت توحیدی بجائے تسمیہ کے قائم ہوئی جیسے تسمیہ بھولنے والے میں ہے۔

ف کہ بالاتفاق ملت اسلامی اس کے واسطے کافی ہوگئی۔ پھر واضح ہو کہ جو حدیث استدلال شافعیؒ میں مذکور ہے اس لفظ سے نہیں پائی گئی۔ بلکہ ابن عباسؓ سے مرفوع روایت ہے کہ مسلم کو اس کا نام کافی ہے پس اگر وہ تسمیہ بھول گیا بوقت ذبح کے تو اس کو چاہیے کہ تسمیہ کہے اور اللہ تعالیٰ کا نام لے اور پھر کھاوے۔ رواہ الدارقطنی۔ ابن القطان نے کہا کہ اس کی اسناد میں کسی میں کلام نہیں سوائے محمد بن یزید بن سنان کے کہ وہ مرد صالح صدوق تھا ولیکن اس میں غفلت شدید تھی۔ اور ابن الجوزیؒ نے جو معقل بن عبیداللہ الجزری میں کلام کیا اس کو تنقیح میں رد کر دیا کہ وہ صحیح مسلم کا راوی ہے اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور بعض سے تضعیف نقل کی اور واضح ہو کہ محمد بن یزید بن سنان میں بھی اختلاف ہے پس اسناد قریب درجہ حسن ہے ولیکن تنقیح میں کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ابن عباسؓ کا قول موقوف ہے۔ پھر اس کو تحقیق کے ساتھ بیان کیا۔ علاوہ بریں اگر حدیث تسلیم ہو تو اس کو حنفیہ نے عمداً تسمیہ چھوڑنے پر محمول نہیں کیا کیونکہ یہ بھول جانے کے معنی میں بھی صحیح ہے۔ بخصوص اس صورت میں کہ قرآن میں ممنوع ہے کہ لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ

اور ظاہر ہے کہ عدم ذکر کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ بھول کر ہو۔ دوم یہ کہ عمداً ہو۔ پس ضرور ہے کہ قرآن کی ممانعت میں کوئی صورت باقی رہے ورنہ آیت نسخ کرنا لازم ہوگا۔ کیونکہ اب یہ کہتے ہو کہ تم کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام چھوڑو بھول کر یا عمداً۔ اور یہ صریح آیت سے معارض ہے پس لامحالہ حدیث میں سہو مراد ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہؓ میں جو آیا کہ آپ سے قوم نے کہا کہ ہمارے پاس لوگ گوشت لاتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے نام الٰہی ذکر کیا یا نہیں تو فرمایا کہ تم اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کھاؤ۔ کما فی صحیح البخاری تو اس روایت میں صرف پوچھنے والوں نے شک کیا اور متروک التسمیہ عمداً یا سہواً کچھ معلوم نہیں ہے۔ پس اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں کیونکہ ظاہر حال تو تسمیہ ہے ولیکن ان کے وہم کی وجہ سے ان کو تسمیہ کہنے کا ارشاد کیا تاکہ وہم دور ہو۔ **ولنا الکتاب وھو قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الآیۃ** اور ہماری حجت قرآن ہے اور وہ قول الٰہی عزوجل ولا تاکلوا مما لم یذکر الآیۃ۔ یعنی جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا اس سے مت کھاؤ۔ **نہی وھو للتحریم**۔ یہ قول الٰہی عزوجل نہی ہے اور نہی واسطے تحریم کے ہوتی ہے۔ **والاجماع وھو ما بینا**۔ اور دوسری حجت اجماع سلف ہے اور وہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

ف کہ امام شافعیؒ سے پہلے علماء سلف سب متروک التسمیہ عمدی کے حرام ہونے پر متفق تھے۔ پس قرآن قطعی واجماع قطعی سے حجت قائم ہوئی۔ **والسنۃ وھو حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ**۔ اور ہماری حجت حدیث صحیح اور وہ حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ ہے۔ **فانہ علیہ السلام قال فی آخرہ فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک**۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا اور دوسرے کے کتے پر تسمیہ نہیں پڑھا تھا۔

ف یعنی یہ شکار حرام ہوا۔ **علل الحرمۃ بترک التسمیہ** پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام ہونے کی علت یہ بیان فرمائی کہ تسمیہ چھوڑا۔ ف پوری حدیث عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور تسمیہ کہہ لیتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ جب تو نے اپنا کتا چھوڑا یعنی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ کہہ لیا ہے پس اس نے شکار پکڑ کر قتل کیا پس تو اس شکار میں سے کھا اور اگر کتے نے اس میں سے کھایا ہو تو مت کھا کہ اس نے اپنے واسطے یہ شکار پکڑا ہے (یعنی سیکھا ہوا نہیں ہے)، میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور اپنے کتے کے ساتھ میں دوسرا کتا پاتا ہوں اور یہ نہیں جانتا کہ دونوں میں سے کس نے اس شکار کو پکڑا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ تو اس میں سے مت کھا کیونکہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ کہا تھا اور دوسرے کتے پر تسمیہ نہیں کہا تھا۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ پس آپ نے حرام ہونے کی یہ وجہ فرمائی کہ ساتھ میں ایسا کتا ملا جس پر تسمیہ چھوڑا گیا ہے کیونکہ یہی ظاہر حال ہے پس معلوم ہوا کہ جس پر تسمیہ چھوڑا گیا وہ مردار ہے۔ **ومالک یحتج بظاھر ما ذکرنا اذ لا فصل فیہ**۔ اور امام مالکؒ ان دلائل کے ظاہر کے ساتھ حجت لیتے ہیں کیونکہ ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔

ف عمداً تسمیہ چھوٹا ہو یا سہواً چھوڑا ہو تو بہرحال حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ بے شک ظاہر دلائل تو یہی ہے **ولکنا نقول فی اعتبار ذلک من الحرج ما لا یخفی**۔ ولیکن ہم کہتے ہیں کہ ایسا اعتبار کرنے میں جو کچھ حرج ہے وہ مخفی نہیں ہے ف یعنی ہم نے دوسری دلیل سے جانا کہ یہ اعتبار نہیں ہے کہ ضرور تسمیہ ہو۔ **لان الانسان کثیر النسیان** اس واسطے کہ آدمی تو بہت بھولنے والا ہوتا ہے۔

ف تو بارہا ایسا اتفاق ہوگا کہ جانور کے ذبح میں وہ تسمیہ بھول جائے گا **والحرج مدفوع**۔ اور حرج تو شرعاً دفع ہے

ف پس یہ اعتبار بھی مدفوع ہے۔ یعنی ظاہری دلائل سے معلوم ہوا کہ تسمیہ ہونا ضرور معتبر ہے لیکن یہ کہ زبان سے ہو یا دل سے بھی کافی ہے تو امام مالک رح کے نزدیک ضرور زبان سے ہونا شرط ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہم کو دوسری آیات سے مانند قولہ تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیۃ وغیرہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے دین میں حرج ومشقت دور فرمائی ہے پس اگر ہم زبان سے شرط کریں تو لیسا اوقات ذبیحہ مردار ہوگا اور مال برباد اور حرج شدید لاحق ہوگا اس واسطے کہ آدمی بہت بھولتا ہے۔ تو ضرور ہوا کہ جب حرج دور کیا گیا ہے تو یہ شرط نہیں ہے ورنہ حرج دفع نہ ہو۔ والسمع غیر مجری علی ظاهره اور دلائل سمعیہ یعنی آیات واحادیث اپنے ظاہر لفظ پر جاری نہیں ہوئی ہیں۔

ف یعنی ان سے زبانی تسمیہ منصوص نہیں ہے۔ اذ لو ارید به لجرت المحاجة۔ اس واسطے کہ اگر ان نصوص سے ظاہر مراد ہوتا تو حجت لا نا جاری ہوتا۔ ف حتیٰ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جو لوگ بھولے سے تسمیہ چھوڑنے کو حلال کہتے ہیں ان پر دوسرے لوگ بھی حجت لاتے۔ وظهر الانقياد۔ اور ان کی طرف سے تسلیم ظاہر ہوتی۔

ف یعنی فوراً نص کو تسلیم کرتے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مرتبہ پر ہیں ادنیٰ مسلم کی یہ شان ہے کہ جب اس پر نص ظاہر پیش کی جاوے تو فوراً سر تسلیم جھکانا اور مطیع ومنقاد ہو جاتا ہے تو صحابہ بدرجۂ اولیٰ نص ظاہر کی منقاد ہو جاتے۔ وارتفع في الصدر الاول۔ اور صدر اوّل میں اس مسئلہ میں اختلاف مرتفع ہو جاتا۔

ف خلاصہ یہ کہ سلف میں سے ایک جماعت نے بھول کر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں ذبیحہ حلال رکھا ہے پس اگر نص قرآن وحدیث میں زبان سے تسمیہ شرط ہوتا تو جبھی ان پر یہ نصوص حجت لائی جاتیں اسی وقت مان لیتے اور اختلاف مرتفع ہو جاتا پس معلوم ہوا کہ نصوص اس پر تنصیص نہیں ہیں پھر ہم نے دیکھا کہ زبان سے تسمیہ شرط کرنے میں حرج شدید ہے۔ تو معلوم کیا کہ نصوص میں زبانی تسمیہ مراد نہیں ہے فافہم۔ شافعی رح نے اعتراض کیا کہ زبانی تسمیہ بھول کر چھوڑنے میں ملت توحیدی قائمقام تسمیہ کی ہوتی ہے تو عمداً چھوڑنے میں بھی ایسا ہی کیا جاوے۔ جواب دیا کہ ان دونوں میں فرق ہے۔ والاقامة في حق الناسي وهو معذور لا يدل عليها في حق العامد ولا عذر۔ اور بھول جانے والے کے حق میں ملت توحید کو تسمیہ کے قائمقام کرنا در انحالیکہ بھولنے والا معذور ہوتا ہے اس امر کی دلیل نہیں کہ عمداً چھوڑنے والے کے حق میں بھی ملت قائمقام تسمیہ ہو حالانکہ عمداً چھوڑنے والا معذور نہیں ہے۔

ف خلاصہ یہ کہ ملت کو تسمیہ کا قائمقام کرنا ایسے شخص کے حق میں ہے جو تسمیہ بھول گیا اور وہ معذور ہے، پس اس پر عمداً تسمیہ چھوڑنے والے کا قیاس صحیح نہیں کیونکہ وہ معذور نہیں ہے۔ مثلاً رمضان میں اگر کسی نے بھولے سے کھایا تو وہ معذور ہے۔ اور روزہ باقی رہا اور جس نے عمداً کھایا تو اس کا روزہ ندارد بلکہ کفارہ لازم ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہے۔ وما رواه محمول على حالة النسيان۔ اور شافعی رح نے جو حدیث روایت کی وہ حالت نسیان پر محمول ہے۔

ف یعنی حدیث مذکور میں ترک تسمیہ سے مراد ہے کہ اس نے بھول کر چھوڑا تھا تو کچھ مضر نہیں پس بسم اللہ کر کے کھاوے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ نکلا کہ اگر کسی نے عمداً تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے، اور اگر بھولے سے چھوڑا تو حلال ہے اگرچہ کتابی ہو اور مخفی نہیں کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب کی ایک جماعت عظیمہ عمداً تسمیہ چھوڑنے بلکہ لغو جانتے ہیں، پس ذبیحہ مردار ہے۔ ثم التسمية في ذكاة الاختيار تشترط عند الذبح وهو على المذبوح۔ پھر ذکاۃ اختیاری میں تسمیہ کہنا ذبح کرتے وقت شرط ہے اور یہ مذبوح جانور پر ہوگا۔

ف یعنی جانور پر تسمیہ کہتا ذبح کرتا جاوے۔ وفي الصيد تشترط عند الارسال والرمي وهو على الآلة

اور شکار کی صورت میں یعنی غیر اختیاری ذکاۃ کی صورت میں کتا و باز وغیرہ چھوڑنے و تیر مارنے کے وقت تسمیہ شرط ہے۔
اور یہ آلہ پر تسمیہ ہے ف یعنی جس آلہ سے ذکاۃ اضطراری کے ساتھ صید کو ذبح کرنا منظور ہے اس پر تسمیہ کہہ دیا تو کافی ہے
لان المقدور له فی الاول الذبح کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کی قدرت میں ذبح ہے۔
ف تو ذبیحہ پر تسمیہ پڑھ سکتا ہے۔ وفی الثانی الرمی والارسال دون الاصابۃ اور دوسری صورت یعنی صید کی صورت میں شکار پانا اس کی قدرت میں نہیں بلکہ تیر پھینکنا یا کتا وغیرہ چھوڑنا اس کے اختیار میں ہے۔ فیشترط عند فعل یقدر علیہ۔ پس تسمیہ ایسے فعل کے وقت شرط ہوا جس پر قادر ہے۔ ف اور حدیث صحیح عدیؓ بن حاتم میں گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم کو کتا چھوڑنے کے وقت تسمیہ کا ارشاد فرمایا تو صریح نص سے بھی یہ ثابت ہے اور قیاس موافق نص ہے۔ بالجملہ غیر اختیاری ذکاۃ صید وغیرہ میں تو تیر یا نیزہ یا کتا یا باز وغیرہ مارنے یا چھوڑنے کے وقت تسمیہ کہے اور ذکاۃ اختیاری میں خود اس جانور پر شرط ہے جس کو ذبح کرتا ہے۔ حتی لو اضجع شاۃ وسمی فذبح غیرھا بتلک التسمیۃ لایجوز۔ حتی کہ اگر ایک بکری ذبح کرنے کو لٹائی اور تسمیہ پڑھا مگر اس تسمیہ سے دوسری بکری ذبح کردی تو ذبیحہ نہیں جائز ہے۔ ف بلکہ جس پر تسمیہ پڑھا تھا اگر وہی ذبح کرتا تو حلال ہوتی اور جس کو ذبح کیا اس پر تسمیہ نہیں پڑھا تو یہ مردار ہوئی
ولو رمی الی صید وسمی فاصاب غیرہ حل۔ اور اگر اس نے تیر کسی شکار کی طرف مارا اور تسمیہ پڑھ دیا ہے پھر یہ تیر کسی دوسرے شکار کو لگا تو وہ بھی حلال ہے۔ ف کیونکہ تیر پھینکنے پر تسمیہ واجب تھا وہ اس تیر میں موجود ہے جو شکار کو لگا اور شکار پر تسمیہ واجب نہیں تھا تو شکار حلال ہو گیا۔ وکذا فی الارسال۔ اور یہی حکم کتا وغیرہ شکاری جانور چھوڑنے میں ہے۔ ف کہ اگر شکاری جانور چھوڑنے کے وقت اس پر تسمیہ پڑھ دیا اور شکار پر چھوڑا پھر اس نے اس چھوڑ میں دوسرا شکار مارا تو وہ حلال ہے کیونکہ شکار پر تسمیہ واجب نہیں تھا بلکہ اسی شکاری جانور پر شرط تھا اور وہ موجود ہے تو اس شکاری تازی یا باز نے جس شکار کو مارا وہ حلال ہے اور مترجم نے اسے چھوڑ کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر تسمیہ پڑھ کر کتا چھوڑا اور اس نے شکار نہیں پایا پھر واپس آیا یا کسی دوسری جانب کو گھوم گیا تو اب دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا تسمیہ شرط ہے کیونکہ یہ چھوڑنا دوبارہ واقع ہو گا یا یوں کہا جاوے کہ جب شکاری جانور پر تسمیہ پڑھ کر چھوڑا تو اس نے اس راہ میں جس کسی شکار کو مارا وہ حلال ہے اور واضح رہے کہ جب ایک شکار مارا تو دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا تسمیہ ضرور ہے جیسے ہر ایک ذبیحہ پر تسمیہ علیحدہ علیحدہ ہونا چاہیئے ہے۔ م۔ ولو اضجع شاۃ وسمی ثم رمی بالشفرۃ و ذبح باخری اکل۔ اور اگر اس نے بکری کو لٹایا اور تسمیہ پڑھا پھر چھری پھینک دی اور دوسری چھری سے ذبح کیا تو وہ حلال ہے کھائی جائے گی۔

ف کیونکہ تسمیہ تو اس ذبیحہ پر ہے اور چھری پر نہیں ہے ولو سمی علی سھم ثم رمی بغیرہ صیدا لایوکل۔ اور اگر اس نے کسی تیر پر تسمیہ پڑھا تھا پھر اس تیر کے سوائے دوسرا تیر مار کر شکار گرایا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا۔ ف اس واسطے کہ تسمیہ جس تیر پر تھا وہ نہیں مارا گیا ہے اور یہاں تیر ہی پر تسمیہ شرط تھا وہ ندارد ہے قال ویکرہ ان یذکر مع اسم اللہ تعالی شیئا غیرہ۔ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے نام پاک کے ساتھ کوئی دوسری چیز ذکر کرنا مکروہ ہے۔
ف یعنی خالص بسم اللہ۔ اللہ اکبر یا اس کے مانند ہو جس میں صرف اللہ تعالیٰ کا نام پاک یا مع تعظیم ہو۔ اور کسی دوسری چیز کا ذکر نہ ہو حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف بھی جائز نہیں ہے اور اسی طرح دعاء

ومقصود وغیرہ بیان کرنا بھی نہیں جائز ہے۔ وان یقول عند الذبح اللھم تقبل من فلان۔ اور مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت کہے کہ الٰہی اس کو فلاں شخص کی طرف سے قبول کر۔

ف یعنی کہا کہ بسم اللہ اللہ اکبر الٰہی اس کو فلاں کی طرف سے قبول کر۔ تو یہ مکروہ ہے اور واضح ہو کہ سوائے تسمیہ کے دوسری چیز ذکر کرنے میں دو طریقے ہیں ایک یہ کہ تسمیہ کے ساتھ حرف عطف لاکر دوسری چیز مذکور ہو اور دوم یہ کہ بدون عطف لانے کے ملاکر ہو جیسے اوپر مذکور ہوا ہے۔ وھذہ ثلث مسائل اور تین مسئلہ ہیں، احدھا ان یذکر موصولا لا معطوفا۔ اول یہ کہ دوسری چیز کو تسمیہ سے ملاکر بیان کرے اور عطف نہ کرے

ف تو اس صورت میں مجموعہ پر حکم نہیں ہوگا۔ ویکرہ ولا تحرم الذبیحۃ وھو المراد بما قال۔ پس ایسا کرنا مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہ ہوگا اور مصنف کے قول سے بھی یہی مراد ہے۔

ف کہ بدون عطف کے اللھم تقبل من فلان۔ بیان کرے۔ اسی واسطے مکروہ ہونے کا حکم دیا ہے کیونکہ دونوں ملاکر تسمیہ نہیں ہوا بلکہ تسمیہ تو اللہ تعالیٰ کے نام پاک سے ہوگیا مگر دعائے مذکور بیان کرنا مکروہ ہے۔ ونظیرہ ان یقول بسم اللہ محمد رسول اللہ اور اسی کی نظیر یہ کہ اس نے ذبح کے وقت کہا کہ بسم اللہ محمد رسول اللہ۔ ف یعنی محمد کو رفع کے ساتھ لایا۔ اور اسم اللہ پر عطف نہیں کیا ور نہ مجرور ہوتا۔ تو اس صورت میں بھی مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔ لان الشرکۃ لم توجد فلم یکن الذبح واقعا لہ۔ اس واسطے کہ شرکت نہیں پائی گئی تو ذبح کرنا محمد رسول اللہ کے نام شریف کے واسطے نہیں واقع ہوا۔

ف یعنی یہ معنی نہیں ہوئے کہ ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام اور محمد رسول اللہ کے نام سے بلکہ یہ معنی ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے رسول پاک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو ذبح میں شرک نہیں ہوا۔ الا انہ یکرہ لوجود القران صورۃ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ مکروہ ہے اس واسطے کہ ظاہر صورت میں ملان پایا گیا۔ فیتصور بصورۃ المحرم۔ تو ایسی شکل بن جاتی ہے جو حرام ہے۔

ف اگرچہ باطن و معنی میں شرک نہیں ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی نے معنی میں شرکت کا قصد کیا تو حرام قبیح ہے اور یہ قصد اسی قدر ہے کہ ذبح اس کے واسطے ہو کیونکہ موت و زندگی سب اللہ تعالیٰ عزوجل کے واسطے ہے وقد قال تعالےٰ ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریک لہ۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا کہ مشرکین مکہ کو جو بتوں کے نام پر یعنی بتوں کے واسطے قربانی کیا کرتے تھے ہدایت کرنے کے لیے یوں کہو کہ میری نماز و قربانی و میری زندگی و میری موت اللہ رب العالمین کے واسطے ہے، اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے سوائے اللہ تعالیٰ خالق و عزوجل کے کسی غیر کے واسطے اعتقاد کیا تو کافر ہوگیا۔ اور اگر ظاہر میں کوئی ایسا فعل کیا جو لفظ میں یا معنی میں غیر کے واسطے ہوتا ہو حالانکہ اس کا قصد و اعتقاد یہ نہیں ہے پس اگر معنی میں ہوتا ہو تو حرام ہے اور اگر فقط لفظ میں ہوتا ہو تو مکروہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے قصد و نیت سے قربانی کی تو وہ کافر و ذبیحہ مردار ہے خواہ لفظ میں بسم اللہ کہے یا کوئی اور لفظ کہے لیکن اگر کسی مسلمان نے سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی پری یا جن وغیرہ کے واسطے قربانی کی یعنے دل میں اُسی کے واسطے قصد کیا تو وہ مرتد ہوگیا، پھر اگر اس نے ظاہر میں بھی اس کا نام لیا یا ظاہر میں بسم اللہ و فلاں کہا تو ذبیحہ مُردار ہے

اور اگر اس نے ظاہر میں خالی بسم اللہ کہا تو ظاہر شرع میں اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ ہم کو اس کی دلی نیت معلوم نہیں ہے اور اگر وہ ظاہر کرے تو اسی وقت مرتد ہونے کا حکم ہو گا اگرچہ وہ جھوٹ کہے۔ یہاں مقام پر اصلی فقہ ہے اور اسی پر مسائل مبنی ہیں۔ پس تسمیہ میں غیر کا ذکر اگر بدون عطف ہو تو ذبح کرنا مجموعہ کے واسطے نہ ہو گا پس ذبیحہ حرام نہ ہو گا۔ لیکن یہ فعل اس وجہ سے مکروہ ہے کہ ظاہر میں اس طرح ملان پایا جاتا ہے کہ جو صورت حرام ہے اُس کے مشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔ والثانیہ ان یذکر موصولا علی وجه العطف والشركة۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ غیر کو بطور عطف وشرکت کے ملا کر کہے بان یقول بسم الله واسم فلان۔ بایں طور کہ مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام خدا و بنام فلاں۔ ویقول بسم الله وفلان۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام اللہ وفلاں کے۔

ف یعنی نام حق عزوجل کے ساتھ کسی عام مخلوقات آدمی وغیرہ کا نام لے۔ او بسم الله محمد رسول الله یا کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام اللہ و محمد رسول اللہ کے۔

ف یعنی نام الٰہی عزوجل کے ساتھ اس کے خلق میں سے اشراف واکرام خاتم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف لائے۔ بکسر الدال۔ بکسرۂ دال۔

ف یعنی محمد کی دال کو کسرہ دے کر اسم اللہ پر عطف ہو جاوے تاکہ ذبح کرنا مجموعہ دونوں کے نام پر ملا کر واقع ہو۔ بالجملہ ان سب صورتوں میں حکم یہ کہ اگر بدون اعتقاد کے ہو تو یہ فعل قبیح حرام ہے۔ فتحرم الذبیحة۔ پس ذبیحہ حرام مردار ہو گا۔ لانه اهل به لغیر الله۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوائے غیر کے لیے بھی آواز نکالی گئی۔

ف حالانکہ جس پر سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرے کا نام پکارا جاوے وہ مردار حرام ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اس کی حرمت و ناپاکی صریح منصوص ہے۔ اور اگر یہ شخص جس نے اس طرح ذبح کیا ہے دل میں بھی غیر کے واسطے ذبح کی نیت رکھتا ہو تو وہ مرتد ہے کیونکہ اس کو اللہ تعالیٰ کے واسطے خالص ہونے کا یقین نہیں ہے۔ والثالثة ان یقول مفصولا عنه صورة و معنی۔ اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ غیر کا ذکر تسمیہ سے صورت میں اور معنی میں دونوں طرح جدا ہو۔ بان یقول قبل التسمیة وقبل ان یضجع الذبیحة او بعده۔ بایں طور کہ تسمیہ سے پہلے اور جانور لٹانے سے پہلے یا پیچھے کہے۔

ف کہ الٰہی فلاں کے واسطے یہ قربانی قبول فرما یعنی بسم اللہ کہہ کر ذبح کرے پھر کہے کہ الٰہی اس کو فلاں کے واسطے قبول فرما۔ یا بکری کو لٹا کر یا لٹانے سے پہلے کہے کہ الٰہی یہ قربانی فلاں بندہ کے واسطے قبول فرما پھر بسم کہہ کر ذبح کرے۔ وهذا لا باس به اور ایسا کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے

ف اگرچہ یوں بھی کہنا عوام کے خیال سے کچھ اچھا فعل نہیں ہے اور اگر لوگ سمجھدار ہوں تو جائز ہے۔ لما روی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال بعد الذبح اللهم تقبل هذا عن امة محمد ممن شهد لك بالوحدانیة ولی بالبلاغ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے بعد ذبح کرنے

کے دعا فرمائی کہ الٰہی اس قربانی کو امت محمدؐ میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما کہ جو تیرے واسطے وحدانیت کی اور میرے واسطے رسالت پہنچانے کی گواہی دے۔

ف یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہوں گے وہ سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہیں۔ مگر ان میں سے امت قبول وہ لوگ ہیں جو ایمان لاویں تو آپ نے اس قربانی کرنے کے بعد دعا فرمائی کہ الٰہی میری امت میں سے جو لوگ دل سے تیری واحدانیت کا یقین کریں اور میری رسالت کا یقین کریں ان کے واسطے یہ قربانی قبول فرما۔ پس اہل ایمان میں سے جو لوگ محتاج ہیں کہ قربانی نہیں کر سکتے ہیں ان کو بھی بشارت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے واسطے قربانی کر دی۔ والحمد للہ رب العالمین اس واسطے کہ جو شخص خود قربانی کرتا ہے اس کی قربانی قبول ہونے میں کبھی شک بھی پیدا ہوجاتا ہے کہ شائد مال پاکیزہ نہ ہو یا نیت خراب ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی میں کچھ شک نہیں اور وہ مقبول پاکیزہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو اور سب مسلمانوں کو آپ کی صدق نبوت کا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ساتھ یقین کرنے والا رکھے اور اسی پر خاتمہ بالخیر فرماوے آمین یا ارحم الراحمین۔

پھر یہ حدیث جس کا مصنفؒ نے حوالہ دیا ہے صحیح مسلم میں حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے اور مستدرک الحاکم میں حدیث ابورافع رضؓ سے مروی ہے۔ تمام تفسیر مترجم کی تفسیر اردو سورۂ حج میں تلاش کرو، وللہ الحمد فی الاولیٰ والآخرہ۔ م۔ اور تسمیہ خالص ذکر اللہ عزوجل ہے چنانچہ کہا۔ ثم الشرط هو الذكر الخالص المجرد۔ پھر شرط تو ذکر خالص مجرد ہے۔

ف یعنی کچھ لفظ بسم اللہ یا بسم اللہ اللہ اکبر۔ کی خصوصیت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص ہو بدون اس کے کہ غیر کا کچھ میل ہو اور مجرد ہو کہ اس میں اپنی دعا وغیرہ کوئی غرض شامل نہ ہو۔ علی ما قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ جردوا التسمیہ۔ بنا بر آنکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرد کہو۔ ف اس میں اپنی دعا وغیرہ شامل نہ کرو لیکن ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول کتب روایات میں نہیں ملا۔ اور کچھ شک نہیں کہ تسمیہ خالص مجرد چاہیے کیونکہ یہ قربانی ایک ذی روح مخلوق کی اس کے خالق عزوجل کے واسطے ہے جیسا کہ فقہ المقام سے پیشتر آگاہ کیا گیا۔ حتی لو قال عند الذبح اللهم اغفر لی، لا يحل۔ حتیٰ کہ اگر ذبح کرنے والے نے تسمیہ کی جگہ یوں کہا کہ اللهم اغفرلی۔ الٰہی مجھے بخش دے تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

ف اگرچہ ذبح کے وقت نام الٰہی ذکر ہوا، لانہ دعاء وسوال۔ اس واسطے کہ یہ تو دعا و درخواست ہے۔ ولو قال الحمد للہ او سبحان اللہ يريد التسمية حل۔ اور اگر اس نے تسمیہ کے بجائے الحمد للہ کہا یا سبحان اللہ کہا حالانکہ اس کی مراد تسمیہ ہے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔

ف اس واسطے کہ اس میں اپنی غرض شامل نہیں ہے بلکہ اسی کے نام پر ذبح ہے جس کے واسطے حمد و تقدیس ہے۔ وہی خالق ہے اور وہ موت سے پاک ہے اور وہی مارتا ہے اور جلاتا ہے۔ ولو عطس عند الذبح اور اگر ذابح کو ذبح کرتے وقت چھینک آئی۔ فقال الحمد للہ۔ پس اس نے کہا کہ الحمد للہ ف یعنی چھینک پر الحمد للہ کہہ کر چھری پھیر دی اور کوئی تسمیہ نہیں کیا۔

لایحل فی اصح الروایتین تو دو روایتوں میں سے اصح روایت پر ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ لانہ یرید بہ الحمد للہ لی نعمۃ دون التسمیۃ۔ اس واسطے کہ وہ نعمت عافیت پر الحمد للہ کا قصد کرتا ہے اور تسمیہ اس کی مراد نہیں ہے ف حالانکہ اس وقت ذبح پر خالص تسمیہ چاہیئے ہے۔ بالجملہ ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص ہو اور دلی نیت یہ کہ قربان اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہے وما تداولتہ الالسن عند الذبح اور جو تسمیہ کہ ذبح کے وقت لوگوں کی زبانوں پر متداول ہے۔ وھو قولہ بسم اللہ واللہ اکبر اور وہ بسم اللہ واللہ اکبر ہی۔ منقول عن ابن عباس فی قولہ تعالیٰ فاذکروا اسم اللہ علیہا صواف تو یہ ابن عباس رضی اللہ عنہما علی قولہ تعالیٰ فاذکروا اسم اللہ علیہا صواف۔ کی تفسیر میں منقول ہے۔

ف اور مترجم نے تفسیر میں بتوضیح بیان کیا ہے اور محصل یہ کہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بینڈھوں کے ذبح کرنے میں بسم اللہ واللہ اکبر۔ منقول ہے اور اس حدیث کو ائمہ صحاح ستہ سب نے روایت کیا ہے اور شاید کہ مصنفؒ کی مراد یہ کہ آیت میں ذکر کا حکم وارد ہے اور ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر یہ روایت حاکم وغیرہ یہی کلمہ مروی ہے۔ پھر ایک روایت میں ہے کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللہم منک والیک۔ یعنی اونٹوں کو تین پاؤں باندھ کر کھڑا کرے اور نحر کرے۔ یہ کہہ کر کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللہم منک والیک۔ یعنی میں نحر کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام پر اور اللہ بہت بزرگ ہے الٰہی تیری جانب سے ہے اور تیری ہی طرف راجع ہے۔ یعنی پیدائش کا ظہور تیری ہی طرف سے ہوا اور تیری ہی جانب پھیرا جاتا ہے اور دوسری روایت میں آیا کہ پھر کہے کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہم منک ذلک۔ یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر۔ الٰہی تیری ہی طرف سے ظہور حیات ہے اور تیرے ہی واسطے ممات ہے۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور عینیؒ نے نقل کیا کہ ذخیرہ میں بقالی و شمس الائمہ نے بسم اللہ اللہ اکبر بدون واؤ کو بہتر سمجھا اور صحیح یہ کہ مع واؤ بہتر ہے کیونکہ حدیث صحیح میں لواؤ ثبوت ہوا تو اس کی اتباع چھوڑنا نہیں چاہیے، میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے۔ اور تفسیر ابن عباسؓ میں اس فقہ کی تصریح ہے جو مترجم نے اوپر بیان کی کہ ذبح کے وقت اسم الٰہی عزوجل سے تنبیہ ہے کہ اس کی طرف سے ظہور اور اسی کی جانب پھر لوٹنا ہے۔ یعنی حیات و ممات اسی کے واسطے ہے۔ پھر یہاں ایک نقطہ ہے جس کا اصلی مقام تو تفسیر ہے مگر بضرورت بیان میں لایا جاتا ہے کہ حیات مخلوقات حضرت خالق عزوجل کی طرف سے اسی کی تسبیح و تقدیس ہے پس بحکم قولہ تعالیٰ ان من شیئ الا یسبح بحمدہ الآیۃ وغیرہ سے ہر حیوان کی بھی تسبیح ہے لیکن تسبیح انسانی سب سے اشرف ہے لہٰذا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر انسان تمام پاک جانوروں کو ذبح کرکے کھاوے اور اس کی غذائی قوت سے تسبیح الٰہی عزوجل پر قیام کرے پس یہ اس انسان کے واسطے جیسے بہتر ہے ویسے ہی حیوان کے واسطے چراگاہ جنت میں نعمت ہے لہٰذا حیوانات کے واسطے ذبح ہونا فضیلت ہے۔ لیکن جس نے ذبح کیا اور کھایا تو اس پر حق نعمت یہ کہ ادائے تسبیح پر قیام ہو اور الحمد للہ رب العالمین شکر نعمت ہے اور مزید رعایت درکار ہے اور اگر کسی کافر نے اس جاندار کو مار کر کھایا تو اس نے تسبیح کرنے والے کو شیطانی افعال و عادات کے واسطے ضائع کیا۔ پس وہ مستوجب عذاب شدید ہے۔ جیسے دیگر نعمتوں کی ناشکری میں عتاب کا مستحق ہوتا ہے فاحفظہ وتدبر واللہ تعالیٰ ھو الموفق للصدق

والصواب والیہ المرجع والمآب غفرانك اللهم بحمدك استغفرك واتوب الیك۔ م پھر جانور حلال کرنے میں ذبح ونحر دو طریقے ہیں۔ قال والذبح بین الحلق واللبة۔ اور ذبح کرنا حلق ولبہ کے درمیان میں ہوتا ہے۔ ف یعنی اعلائے حلق سے لبہ تک ہے اس واسطے کہا گیا کہ جبڑوں سے لے کر لبہ یعنی سر سینہ تک ہے۔ وفی الجامع الصغیر لاباس بالذبح فی الحلق کلہ وسطہ واعلاہ واسفلہ اور جامع صغیر میں تصریح ہے کہ مضائقہ نہیں کہ تمام حلق میں جہاں چاہے ذبح کرے خواہ درمیان میں خواہ اعلائے حلق پر اور خواہ اسفل حلق پر۔ ف یعنی چاہے جبڑوں سے نیچے ملی ہوئی چھری چلاوے یا نیچے حلق میں یا سینہ سے متصل نیچے حلق پر چھری چلاوے سب جائز ہیں۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الذکاۃ ما بین اللبة واللحیین۔ اور اصل اس بات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے کہ ذکاۃ درمیان لبہ وجبڑوں کے ہے۔ ف یعنی اس درمیان میں جہاں چاہے ذبح کرے اور یہ ذکاۃ اختیاری کا بیان ہے۔ لیکن حدیث مذکور بروایت دارقطنی ضعیف ہے۔ البتہ بعضے صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس میں آثار وارد ہیں۔ اور واضح ہو کہ ذخیرہ میں مصرح ہے کہ اگر حلقوم سے اوپر یا حلقوم سے نیچے سینہ پر ذبح واقع ہوا تو اس کا کھانا حرام ہوگا کیونکہ جو ذبح کا مقام اختیاری ہے اس کے خلاف واقع ہوا، اس واسطے کہ مذبح تو فقط حلقوم ہے م ن ع۔ اور یہ بھی ذکاۃ اختیاری سے مخصوص ہے ورنہ اضطراری میں مذبح تمام بدن ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے اول الکتاب میں تصریح کر دی۔ پس معلوم ہوا کہ ذکاۃ اختیاری میں مذبح معین ہے اور وہ حلقوم اوپر سے نیچے تک ہے بدلیل روایت مذکورہ۔ ولانہ مجمع المجری والعروق اور اس قیاس سے کہ حلقوم میں کھانے پانی کا نل و سانس کا نل اور رگیں سب جمع ہیں۔

ف اور ذبح کا مقصود یہ کہ نجس خون نکل جاوے جو تصفیہ نفس و تزکیہ قلب سے مانع ہوتا ہے فیحصل بالفعل فیہ انہار الدم علی ابلغ الوجوہ پس حلقوم میں ذبح کا فعل واقع ہونے سے سب صورتوں میں سے اچھے طور پر خون بہہ جانا حاصل ہوگا۔ فکان حکم الکل سواء تو اوپر سے نیچے تک پورے حلقوم اس معنی میں یکساں ہیں۔

ف پس جہاں چاہے ذبح کرے بالجملہ حلقوم کے مذبح ہونے میں کچھ شک نہیں ہے لیکن یہ امر ثبوت نہیں ہوتا کہ سوائے حلقوم کے دوسری جگہ ذبح سے مردار ہوگا۔ اگرچہ ذکاۃ اختیاری میں مذبح حلقوم چھوڑنا فعل مکروہ ہے لیکن حرمت ذبیحہ جیسا کہ ذخیرہ سے نقل ہوا محل تامل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ احتیاط یہی کہ روایت ذخیرہ پر فتویٰ دیا جاوے۔ م۔ قال والعروق التی تقطع فی الذکاۃ اربعة الحلقوم والمری والودجان۔ ذکاۃ میں جو رگیں کاٹی جاتی ہیں وہ حلقوم و مری اور دو ودج ہیں۔

ف حلقوم ظاہر ہے اور مری وہ نل جس میں سے طعام جاتا ہے اور ودج رگ گردن۔ لقولہ علیہ السلام افر الاوداج بما شئت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اوداج کو جس چیز سے چاہے کاٹ دے ف یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہے اور اگر ثبوت ہو تو استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں اوداج کاٹنے کا حکم دیا۔ وھی اسم جمع اور اوداج لفظ جمع ہے۔ واقلہ الثلث اور کمتر جمع تین ہیں ف تو تین رگیں کاٹنا واجب ہوا۔ فیتناول المری والودجین۔ تو یہ مری اور دو ودج کو شامل ہوا

ف کیونکہ مری کا نرخرہ کاٹنا بالاتفاق لازم ہے۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی الاکتفاء بالحلقوم والمری اور یہ روایت امام شافعیؒ پر حجت ہے کہ حلقوم و مری کاٹنے پر اکتفاء جائز کہتے ہیں۔
ف اگر کہا جاوے کہ روایت مذکورہ سے تم نے نکالا کہ مری اور دونوں رگوں کو شامل ہے پس وہ تم پر بھی حجت ہے کہ تم نے حلقوم کاٹنا نکالا ہے۔ جواب یہ کہ روایت کے خلاف ہم نے نہیں نکالا کیونکہ روایت اگرچہ مری اور دونوں رگوں کو شامل ہے۔ الا انہ لا یمکن قطع ھذہ الثلثۃ الا بقطع الحلقوم فیثبت قطع الحلقوم باقتضائہ۔ لیکن ان تینوں کو کاٹنا بدون قطع حلقوم کے ممکن نہیں ہے تو اقتضائے حدیث سے حلقوم کاٹنا ثبوت ہو گیا۔ ف پس حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ حلقوم کے ساتھ میں مری اور ودجین کو کاٹو۔ پھر واضح ہو کہ حلقوم و مری اور ودجین کاٹنے پر اجماع ہے اور خود امام شافعیؒ نے اس پر تنصیص فرمائی ہے اور صرف حلقوم و مری پر اکتفاء کرنا خود شافعی کا قول نہیں بلکہ شافعیہ میں سے اصطخری کا قول ہے کما فی العینی عن الحلیۃ۔ پھر ظاہر یہ کہ حلقوم و مری اور دونوں رگوں کا کاٹنا ذبح ہے۔ وبظاھر ما ذکرنا یحتج مالکؒ ولا یجوز الاکثر منھا بل یشترط قطع جمیعھا۔ اور روایت مذکورہ کے ظاہر سے امام مالکؒ نے حجت پکڑی اور ان میں سے اکثر کا قطع کرنا ذبح میں کافی نہیں کہتے۔ بلکہ چاروں کا قطع کرنا شرط کہتے ہیں۔ وعندنا ان قطعھا حل الاکل۔ اور ہمارے نزدیک اگر چاروں کو قطع کر دیا تو خود ظاہر ہے کہ کھانا حلال ہے۔ وان قطع اکثرھا فکذلک عند ابی حنیفۃؒ اور اگر اس نے چاروں میں سے اکثر کو قطع کیا یعنی تین کو کاٹا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھانا حلال ہے۔
ف خواہ کوئی تین مثلاً حلقوم کے ساتھ دونوں رگیں ہوں یا حلقوم کے ساتھ مری و ایک رگ ہو۔
وقالا لابد من قطع الحلقوم والمری واحد الودجین۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ حلقوم و مری اور ایک رگ کاٹنا ضرور ہے۔ قال رضی اللہ عنہ ھکذا ذکر القدوری الاختلاف فی مختصرہ۔ شیخؒ نے فرمایا کہ ایسا ہی اختلاف قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا۔
ف کہ صاحبین دونوں کا یہ قول ہے۔ والمشھور فی کتب مشائخنا رحمھم اللہ تعالی ان ھذا قول ابی یوسف وحدہ۔ اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کی کتابوں میں مشہور یہ کہ جو مذکور ہوا فقط ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ ف یعنی قدوری وغیرہ مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ کی روایت مخالف ہے۔ وقال فی الجامع الصغیر وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاوداج لم یوکل اور جامع صغیر میں یوں مذکور ہے کہ اگر اس نے نصف حلقوم اور نصف اوداج کو کاٹا تو نہیں کھایا جائے گا۔ ف یعنی حلقوم و مری اور دونوں رگوں کو نصف نصف قطع کیا تو ذبیحہ تمام نہ ہوا۔ وان قطع الاکثر من الاوداج والحلقوم قبل ان یموت اکل۔ اور اگر جانور مرنے سے پہلے اس نے اوداج و حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا یعنی نصف سے زائد کاٹ دیا تو ذبیحہ کھایا جائے گا۔ ولم یحک خلافا اور اس میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔
ف پس معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ میں کچھ اختلاف مذکور نہیں ہے اور مشائخ عراق و ماوراء النہر کی کتابوں میں اختلاف مذکور اور وہ بھی مختلف طور پر مذکور ہے پس ظاہر الروایۃ یہ کہ اگر حلقوم و مری

اور دونوں رگوں سے زیادہ حصہ کاٹ دیا تو ذبیحہ جائز ہے۔ واختلف الروایۃ فیہ اور اکثر کے بیان میں روایات مختلف ہیں ف یعنی نصف سے زائد ہو یا دو ثلث ہو اور ظاہر یہ کہ اکثر کا اطلاق کافی ہے۔ فالحاصل ان عند ابی حنیفۃؒ اذا قطع الثلث ای ثلث کان یحل۔ پس حاصل اختلاف یہ نکلا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چاروں میں سے جب تین کو کاٹ دیا کوئی تین ہوں تو ذبیحہ حلال ہے۔ وبہ کان یقول ابو یوسف اولا ثم رجع الی ما ذکرنا۔ اور یہی پہلے ابو یوسفؒ کہا کرتے تھے پھر اس سے رجوع کر کے وہ قول کہا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ ف کہ حلقوم و مری و ایک رگ کا قطع کرنا ضرور ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ چاروں میں سے تین کا قطع کافی ہونے میں اتفاق ہے مگر ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی تین ہوں کافی ہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تین معین ہیں کہ حلقوم و مری کے ساتھ ایک رگ ہو۔ بالجملہ ان دونوں کے قول پر اکثر کافی ہیں، لیکن یہ چاروں کے مجموعہ سے اکثر لیا گیا یعنی چار میں سے دو ہوں تو نصف ہیں اور تین ہوں تو اکثر ہیں۔ پس امامؒ کے نزدیک اس اکثر کے اعتبار میں ایک رگ یا مری یا حلقوم چھوٹ سکتی ہے۔ وعن محمد انہ یعتبر اکثر کل فرد۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہے۔

ف یعنی اکثر سے یہ معنی کہ چاروں میں ہر ایک سے اکثر حصہ قطع کرنا کافی ہے۔ اور اس روایت پر کوئی چھوٹ نہیں سکتی ہے لیکن اگر وہ کل قطع نہ ہو بلکہ اکثر قطع ہو جاوے تو کافی ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃؒ اور یہی قول ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ لان کل فرد منھا اصل بنفسہ لانفصالہ عن غیرہ۔ اس دلیل سے کہ چاروں میں سے ہر فرد بذات خود اصل ہے کیونکہ وہ دوسرے سے جدا ہے ف حلقوم و مری وہ دونوں رگیں سب الگ الگ مستقل ہیں اور ہر ایک کا قطع معتبر ہے ولورود الامر بفریہ اور اس دلیل سے کہ ہر ایک کے قطع کرنے کا حکم وارد ہے۔

ف یعنی حدیث میں وارد ہے۔ فیعتبر اکثر کل فرد منھا۔ تو ان میں سے ہر فرد کا اکثر حصہ معتبر ہے۔ ف لیکن ابو یوسفؒ دونوں رگوں کو مشترک مانتے ہیں اگرچہ حلقوم و مری کو الگ الگ مستقل کہتے ہیں۔ ولابی یوسف ان المقصود من قطع الودجین انھار الدم فتنوب احدھما عن الآخر اذ کل واحد منھما مجری الدم اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں رگوں کے کاٹنے سے خون بہانا مقصود ہے تو ہر ایک دوسری رگ کی نائب ہو سکتی ہے اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک خون جاری ہونے کا راستہ ہے۔

ف اور تمام رگیں جن میں خون رواں رہتا ہے سب سے اتصال ہے تو چاہو جس رگ کو کھول دو، خون نکل جائے گا۔ ہاں اگر دونوں کھول دو تو بہت جلد نکل جائے گا، پس دونوں رگوں کے کاٹنے سے جو مقصود ہے وہ ایک رگ کاٹنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اما الحلقوم یخالف المری۔ رہی حلقوم تو وہ مری کے مخالف ہے۔ فانہ مجری العلف والماء والحلقوم مجری النفس۔ کیونکہ مری تو دانہ پانی جانے کا راستہ ہے اور حلقوم سانس کا راستہ ہے۔

ف تو دونوں جدا جدا ہیں پس ایک دوسرے کا نائب نہ ہو گا۔ فلا بد من قطعھما تو ان دونوں کا کاٹنا ضرور ہے۔ ف لہذا ہم نے کہا کہ دونوں رگوں میں سے ایک رگ ہو اور حلقوم

مری ہو۔ پس ان تینوں کا قطع ضرور ہے۔ یہ ابو یوسفؒ کی تحریر دلیل ہے۔ **ولابی حنیفۃؒ ان الاکثر یقوم مقام الکل فی کثیر من الاحکام**۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے احکام میں اکثر کو کل کے قائم مقام کیا گیا ہے **ف** جیسے وضو میں سر کا مسح کرتے ہیں اور نماز میں ستر عورت کھل جانے میں اور احترام میں سر ڈھانکنے میں و مانند اس کے اور احکام کثیرہ ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی اکثر قائم مقام کل ہو جائے گا۔ **وای ثلث قطعها فقد قطع الاکثر**۔ اور چاروں میں سے جن تین کو قطع کیا تو اس نے اکثر کو قطع کر دیا۔ **ف** تو لازم آیا کہ یہ کل کے قائم مقام ہو جائے۔ **وما هو المقصود يحصل بها وهو انهار الدم المسفوح** اور جو مقصود ہے وہ ان کے قطع سے حاصل ہو جائے گا اور وہ خون مسفوح بہانا۔ **والتوجیه فی اخراج الروح** اور روح کو جلد نکالنا۔ **لانه لایحیی بعد قطع مجری النفس او الطعام ویخرج الدم بقطع احد الودجین**۔ اس واسطے کہ سانس کا نل کٹ جانے کے بعد یا طعام کا نل کٹ جانے کے بعد وہ زندہ نہیں رہے گا۔ اور دونوں رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے کے ذریعہ سے خون نکل جائے گا۔

ف تو مقصود حاصل ہو گیا۔ **فیکتفی به تحرزا عن زیادة التعذیب**۔ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے سے بچاؤ کی غرض سے اکثر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے۔ **بخلاف ما اذا قطع النصف** برخلاف اس کے جب کہ نصف قطع کی گئی۔

ف یعنی چار میں دو قطع ہوئیں تو کافی نہیں ہے۔ **لان الاکثر باق**۔ اس واسطے کہ زیادہ باقی ہے۔ **ف** یعنی اس قدر باقی ہے کہ حرمت کا لحاظ کر کے اس کو زیادہ شمار کرنا چاہیے یا نمین میں سے زیادہ حصہ ہے۔ **فکانه لم یقطع شیئا احتیاطا لجانب الحرمة**۔ تو حرمت کے پلہ کی جانب احتیاطاً لحاظ کر کے یہ حکم ہوا کہ گویا اس نے کچھ نہیں کاٹا۔

ف کیونکہ جب اکثر باقی ہے اور وہ بمنزلہ کل ہوتا ہے تو یہاں دو طرف لحاظ ہو سکتا ہے ایک یہ کہ قطع ہو کر حلال ہوا اور دوم یہ کہ نہیں حلال ہوا، پس جب دونوں جانب برابر ہیں تو ہم نے احتیاط سے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر قطع نہ ہونے سے کل قطع نہیں ہوا پس ذبح نہیں ہوا۔ یہ تحریر دلیل ابو حنیفہؒ ایسے طور پر ہے کہ امام مالکؒ کا جواب ہو گیا کہ چاروں میں سے اکثر بمنزلہ کل کے ہے اور نصف چونکہ اکثر نہیں ہے تو حلال ہونے میں وہ بمنزلہ کل نہیں ہو سکتا بلکہ حرام ہونے میں احتیاطاً بمنزلہ کل ہے۔ پھر مخفی نہیں کہ شرع کے مسائل میں اکثر بمنزلہ کل کے بے شک وارد ہوا ہے، لیکن یہ کلیہ نہیں ہے حتی کہ سورۂ فاتحہ کی سات آیات میں سے پانچ بمنزلہ کل نہیں ہیں۔ بلکہ سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور جب تک یہاں دلیل قائم نہ ہو تب تک اکثر کو قائم مقام نہیں کر سکتے ہیں۔ پھر دلیل باعتبار مقصود کے قائم ہے۔ اور وہ اخراج روح و خون ہے پس ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک بجائے دونوں کے مفید ہے اور حلقوم و مری ہر ایک مستقل ہے اور امامؒ کے نزدیک دونوں رگیں مع ایک حلقوم یا مری کے بھی کافی ہے۔ لیکن قول ابو یوسفؒ زیادہ احتیاط و اطمینان دیتا ہے، اس واسطے کہ روح و خون نکالنا مطلقاً مقصود نہیں، حتی کہ بکری کو دو ٹکڑے کرنے سے یہ مقصود حاصل حالانکہ ذکاۃ شرعی نہ ہوئی بلکہ

اسی مذبح کے قطع سے یہ بات حاصل ہونا معتبر ہے تو جب اس مذبح کی خصوصیت ہے تو حلقوم و مری ہر ایک کو علیحدہ اعتبار کرنا بہتر ہے کیونکہ ان میں شرکت نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ویجوز الذبح بالظفر والسن والقرن اذا کان منزوعا۔ ذبح کرنا بذریعہ ناخن و دانت و سینگ کے جائز ہے بشرطیکہ یہ علیحدہ ہو۔ ف یعنی اگر جانور سے سینگ علیحدہ ہو گیا پھر وہ اتنی دھار رکھتا ہے کہ جرح ممکن ہو تو اس سے ذبح جائز ہے اور یہی حال مثلاً شیر وغیرہ کے ناخن یا دانت کا ہے۔ اور اگر ناخن وغیرہ لگا ہو مثلاً آدمی نے اپنے ناخن سے ذبح کیا تو جائز نہیں ہے اور جب جدا ہو تو جواز کے یہ معنی کہ ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔ حتی لایکون باکلہ باس الا انہ یکرہ ھذا الذبح۔ حتی کہ اس کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہے ف اور یہی جامع صغیر میں ابوحنیفہؒ سے منصوص ہے وقال الشافعی المذبوح میتۃ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ مذبوح مردار ہے ف یعنی ناخن و دانت و سینگ سے جو جانور ذبح کیا گیا وہ مردار ہے اگرچہ یہ اوزار جدا ہوں۔ لقولہ علیہ السلام کل ما انھر الدم وافری الاوداج یا خلا الظفر والسن فانھا مدی الحبشۃ۔ دلیل امام شافعیؒ اول یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھا ایسے ذبیحہ کو جو ذبح کیا گیا ایسی چیز سے جس نے خون بہایا اور اوداج قطع کیں ماسوائے ناخن و دانت کے کہ یہ حبشیوں کی چھری ہے ف یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے قدر استدلال نکال کر ملا لیا ہے چنانچہ حدیث اول یہ کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ جہاد کے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے ساتھ ذبح کی چھریاں نہیں ہوتی ہیں تو ہم کس چیز سے ذبح کر سکتے ہیں۔ پس آپ نے فرمایا کہ جو چیز ایسی ہو کہ خون بہادے اور ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا گیا تو تم اس کو کھاؤ۔ جب تک کہ یہ چیز کوئی دانت یا ناخن نہ ہو اور میں اس کی بات تم سے بیان کرتا ہوں کہ دانت تو ہڈی ہے اور رہا ناخن تو وہ حبشیوں کی چھری ہے۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ اور دوسری حدیث رافع بن خدیج میں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ لیطہ ذبح کرنے کو دریافت کیا تو فرمایا کہ کھا ایسی چیز کا ذبیحہ جو اوداج کو کاٹے ماسوائے دانت و ناخن کے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ پس ظاہر حدیث یہ ہے کہ دانت و ناخن اگرچہ رگیں و نرخرہ کاٹ ڈالیں تو بھی ذبیحہ مت کھا۔ پس جب کھانے سے ممانعت ہے تو ذبیحہ مردار ہے اور اگر یہ ہوتا کہ ایسی چیزوں سے ذبح کر جو خون بہادیں و رگیں کاٹیں سوائے دانت و ناخن کے۔ تو احتمال ہوتا کہ دانت و ناخن سے ذبح کرنا شاید مکروہ ہو لیکن ذبیحہ جائز ہو جاوے اور جب کہ کھانے کے تحت میں ہے تو ذبیحہ مردار ہوا۔ ولانہ فعل غیر مشروع۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ایسا کرنا فعل غیر مشروع ہے۔ فلا یکون ذکاۃ۔ تو یہ ذکاۃ نہ ہوگا۔ کما اذا ذبح بغیر المنزوع۔ جیسے بغیر جدا کیے ہوئے دانت وغیرہ سے ذبح کیا تو ذکاۃ نہیں ہوتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام انھر الدم بما شئت اور ہماری حجت یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خون بہادے جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے۔ ف چنانچہ عدی بن حاتمؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آپ ارشاد فرمادیں کہ اگر ہم میں سے کسی نے شکار پایا اور اس کے پاس چھری نہیں ہے تو کیا وہ مروہ یعنی پتھر دھار والے یا لاٹھی کی کھپاچ دھار والے سے ذبح کرے تو آپ نے فرمایا کہ خون بہادے جس چیز سے تو چاہے اور اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کر۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان والحاکم اور صحیح روایات میں امرالدم بفتح ہمزہ وکسر میم وآخر راء مہملہ

مخفف ہے۔ یا انہر الدم۔ یا اہرق الدم۔ بروایت سنن کبری للنسائی ہے۔ اور یہ جو مصنفؒ نے لکھا کہ ویُروی افر الاوداج بما شئت۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ قطع کر دے اوداج کو جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے۔

ف تو روایت غریب ہے پائی نہیں جاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم اگر کہا جاوے کہ صحاح ستہ کی حدیث میں جو ممانعت ہے تو مقدم ہوگی۔ جواب دوں گا کہ یہ اُس وقت کہ دونوں حدیثوں میں معارضہ مانا جاوے اور معارضہ خلاف اصل ہے۔ بلکہ توفیق دینا چاہیے پس ہم نے اس حدیث عدی بن حاتم کو جو موافق فقہ وقیاس ہے عام معنی پر رکھا۔ وما رواہ محمول علی غیر المنزوع اور جو شافعیؒ نے روایت کی وہ بغیر جدا کیئے ہوئے پر محمول ہے۔

ف یعنی مثلاً ناخن جو جدا نہ ہو اس سے ذبح کرنا ممنوع ہے۔ فان الحبشۃ کانوا یفعلون ذلک کیونکہ حبشی لوگ ایسا کرتے تھے۔ ف کہ اپنے ناخن سے جانور پرند وغیرہ کو مجروح کر دیتے تھے اور اس کو ذبح سمجھتے تھے اسی واسطے حدیث میں فرمایا کہ ناخن تو حبشیوں کی چھری ہے اور غالباً بڑے جانور میں وہ دانت کا استعمال کرتے ہوں۔ علاوہ بریں ابن القطان نے لکھا کہ اس حدیث رافع بن خدیج میں دو مقام پر تامل ہے اول یہ کہ روایت متصل ہے اور دوم یہ کہ دانت وہڈی کی تفصیل آیا حدیث مرفوع ہے یا رافع بن خدیج کا کلام ہے پس اول مقام میں وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد نے عبایہ بن رفاعہ بن رافع بن خدیج من جدہ کے درمیان میں عبایہ بن رفاعہ عن رفاعہ بن رافع عن ابیہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ روایت کیا اور چونکہ روایت میں عبایہؒ معنعن ہے اور ابوالاحوصؒ نے درمیان میں رفاعہ بن رافع کو متصل کیا تو ظاہراً یہی متصل ہے اگرچہ ترمذیؒ نے کہا کہ عبایہؒ نے اپنے دادا سے سنا ہے ولیکن یہ احتمال باقی ہے کہ حدیث سنی یا نہیں اور مقام دوم یہ کہ حدیث مسلم وغیرہ میں نص نہیں کہ دانت وہڈی کی تفصیل از کلام سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم ہے اور ابوالاحوص نے بیان کر دیا کہ یہ تفصیل از کلام رافع رضی اللہ عنہ ہے۔ انتہی ملخصا ملتقطا۔ اور مترجم نے سابق میں بیان کیا کہ استثنائے ظفر والسن یعنی دانت و ناخن کا استثناء دراصل ما انہر الدم سے ہے یعنی جو چیزیں کہ خون بہانے والی ہیں ان میں سے ناخن وہڈی کا استثناء ہے اور قولہ کل یعنی کھانے کے حکم سے استثناء ہے کیونکہ یہ محض بے معنی ہے تو یہ حاصل نکلا کہ جو جانور کے سوائے ناخن و دانت کے ذبح کیا گیا اُس کو کھا۔ پھر یہ بیان نہیں کہ جو جانور کہ دانت و ناخن سے ذبح کیا گیا اس کا کیا حکم ہے آیا حرام ہے یا مکروہ ہے۔ اسی واسطے امام محمدؒ نے آثار میں علقمہؒ تابعی جلیل سے روایت کی کہ ہر ایسی چیز سے جو اوداج کو قطع کرے و خون بہا دے تو جب اس سے ذبح کر سوائے دانت و ناخن وہڈی کے کہ یہ حبشیوں کی چھری ہیں اس کے بعد امام محمدؒ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور مؤطا میں کہا کہ ہر چیز جو اوداج کو قطع کرے اور خون بہا دے تو جب اس سے ذبح کیا جاوے تو مضائقہ نہیں ہے سوائے دانت و ناخن وہڈی کے کہ ان میں سے کسی چیز سے ذبح کرنا مکروہ ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ و ہمارے سب فقہاء کا قول ہے اور کہا کہ اگر دانت یا ناخن سے جو کہ جدا و علیحدہ ہے ذبح کیا گیا پس اس نے رگوں کو کاٹ دیا اور خون بہا دیا تو ذبیحہ کھایا جاوے اور یہ فعل مکروہ ہے اور اگر یہ چیزیں جدا نہ ہوں تو ذبح نہیں بلکہ اس نے ایک طور پر جانور کو قتل کر دیا تو وہ مردار ہے نہیں کھایا جائے گا اور یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ مترجم کے بیان سے معلوم ہوا کہ حدیث رافع بن خدیج میں ناخن و دانت کا استثناء کچھ لگے ہوئے پر محمول کہنے کی حاجت نہیں جیسے شیخ مصنفؒ نے کہا ہے بلکہ یہ آلات ذبح سے استثناء ہے کیونکہ ناخن و دانت سے ذبح کرنا بالاجماع مکروہ ہے اور کلام اس میں ہے کہ اگر کسی نے ناخن و دانت سے ذبح کیا تو کیا حکم ہے پس حدیث رافع بن خدیج میں اس کا بیان نہیں ہے مگر شافعیؒ تو مفہوم مخالف نکال لیتے ہیں پس ان کے نزدیک حرمت کھا

نکلا اور ہمارے نزدیک (مت ذبح کر) نکلتا ہے لیکن اگر ذبح کیا تو اس کا حکم مذکور نہیں ہے لہٰذا ہم نے حدیث عدی بن حاتم کی طرف رجوع کیا اور اس سے نکل آیا کہ اگر ناخن یا دانت لگا ہوا ہو تو اس نے اپنے زور سے جانور کو دبا کر مار ڈالا یا اس کے زور سے مرجانے کا احتمال ہے پس ذبیحہ مُردار ہے اور اگر یہ چیزیں جدا ہوں پس اگر دھاردار ہو جس نے رگیں کاٹ کر خون بہا دیا تو عموم حدیث سے ذبیحہ ہو گیا لیکن اس نے مخالفت کی پس مکروہ تحریمی ہے لیکن ذبیحہ میں کچھ نقصان نہیں آیا۔م۔ ولانه آلة جارحة۔ اور اس دلیل سے کہ دانت یا ناخن بھی ایک پھاڑنے و مجروح کرنے والا آلہ ہے۔ فيحصل به ماهو المقصود وهو اخراج الدم تو اس کے ذریعہ سے جو مقصود ہے یعنی خون نجس نکال دینا وہ حاصل ہو جائے گا۔ وصار كالحجر والحديد۔ اور اس کا حکم مثل لوہے و پتھر کے ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ پتھر سے جب دھاردار ہو بلا اختلاف جائز ہے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ میں آپ نے جائز طریقہ سے ذبح کرنا بتلایا اور حدیث عدی بن حاتم میں ذبح ہو جانے کا کلیہ فرمایا اور ہم نے دونوں حدیثوں پر عمل کیا اور ان سے نکالا کہ سوائے ناخن و ہڈی و دانت کے ایسے آلہ سے جو رگیں کاٹ دے اور تسمیہ پڑھا جاوے فعل جائز اور ذبیحہ جائز ہے اگرچہ تیز دھاردار عمدہ ہے اور ناخن و دانت اگر جدا ہوں اور ذبح ہو جاوے تو فعل مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ بوجہ ذبح ہو جانے کے جائز ہے۔ بخلاف غير المنزوع۔ برخلاف ایسے ناخن یا دانت یا سینگ کے جو جدا نہ ہو۔

ف۔ بلکہ جسم میں لگا ہوا ہو تو اس سے ذبح کرنا حرام و ذبیحہ بھی حرام ہو گا۔ لانه يقتل بالثقل کیونکہ ذابح اپنے بوجھ سے جانور کو مار ڈالے گا۔ فيكون في معنى المنخنقة۔ تو یہ مردہ مقتول گلا گھونٹے ہوئے مردار کے معنی میں ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر بوجھ سے مار ڈالنے کا یقین نہ ہو تو احتمال غالب موجود ہے اور ایسے احتمال سے وہ مردار ہے اگر کہا جاوے کہ اگر جدا ناخن یا دانت ہو تو اس میں کراہت کی کیا وجہ ہے۔ جواب دیا کہ۔ وانما يكره لان فيه استعمال جزء الآدمي۔ کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے میں آدمی کے جزو کا استعمال ہے۔

ف۔ یعنی آدمی سے جو دانت یا ناخن جدا ہو گیا وہ تکریم سے دفن کرنا چاہیے اور اس کو کام میں لانا مکروہ ہے لیکن یہ وجہ اس وقت کہ ناخن یا دانت آدمی کا ہو حالانکہ شیر وغیرہ کا زیادہ کارآمد ہے جیسے سینگ جانور سے ہو گا لہٰذا فرمایا۔ ولان فيه اعسارا على الحيوان۔ اور اس وجہ سے کہ ایسا کرنے میں ذبیحہ پر سختی و بے رحمی ہے۔ وقد امرنا فيه بالاحسان۔ حالانکہ ہم کو جانور کے ذبح میں بھی نرمی و احسان کا حکم دیا گیا ہے۔

ف۔ چنانچہ حدیث صحیح میں یہ معنی موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کے ساتھ احسان لکھا ہے سو جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح سے خوبی کے ساتھ ذبح کرو۔ لہٰذا علماء نے کہا کہ جانور کو اچھی طرح کھلا دے پلا دے اور اس کے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نہ کرے اور اس کو مذبح کی طرف نہ گھسیٹے اور چھری تیز ہو کہ فوراً ذبح کرے اور بعد ذبح کے فی الفور اس کی کھال مت کھینچو وغیر ذلک۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ چنانچہ صحیح میں ہے کہ ایک عورت اگلی امتوں میں سے تھی جس نے ایک بلی کو بند کر دیا کہ نہ اُس کو کھانا دیا اور نہ چھوڑا کہ وہ خود کیڑے مکوڑے کھائے یہاں تک کہ مر گئی تو یہ عورت اس کے سبب سے جہنم میں داخل ہوئی۔ اور صحیح میں ہے کہ اگلی امتوں میں ایک عورت فاحشہ تھی ایک روز وہ ایک جنگل میں ایک کنوئیں کے پاس سے گزری کہ وہاں ایک کتا پیاس کی وجہ سے زبان نکالے کیچڑ چاٹتا تھا اور اس میں طاقت نہیں رہی تھی پس اس نے اپنی اوڑھنی پھاڑ کر رسی

بتاکمہ پانی نکال کر اس کتے کو پلایا پس اللہ تعالیٰ نے اس فاحشہ کا شکریہ کیا کہ اس زمانہ کے پیغمبر کو وحی فرمائی کہ اس کو بخشا گیا۔
اور صحیح میں ہے کہ ہمارے واسطے ہر جگر تر والے جانور میں ثواب ہے اور اس قسم کی احادیث بہت کثرت سے ہیں۔
پس سخت عجب ان متعصب جاہل قوموں سے ہے جو بہتان باندھتے ہیں کہ اسلام میں بے رحمی ہے حالانکہ رحمت کی تاکیدات
سے قرآن وحدیث مالامال ہے۔ م۔ قال ویجوز الذبح باللیطة والمروة وکل شیئ انہر الدم
اور ذبح کرنا لیطہ و مروہ و ہر ایسی چیز سے جو خون بہاوے جائز ہے۔

ف لیطہ نرکل کا پوست جس میں دھار ہوتی ہے۔ مروہ سفید پتھر باریک دھار دار جس سے چھری کی
طرح ذبح کرتے ہیں اور پتھر کی احادیث صحیح بخاری وغیرہ میں معروف ہیں۔ غرضیکہ ہر دھار دار چیز سے جو رگوں
وکلو کو کاٹے جائز ہے۔ الا السن القائم والظفر القائم فان المذبوح بہما میتة لما بینا
سوائے ٹکے دانت اور لگے ہوئے ناخن کے کہ ان دونوں سے ذبح کیا ہوا مردار ہے بدلیل مذکورہ بالا۔

ف کہ وہ بوجھ کے صدمہ سے قتل کرے گا تو گلا گھونٹے ہوئے کے معنی میں ہوگا۔ ونص محمد
فی الجامع الصغیر علی انہا میتة لانہ وجد فیہ نصا۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں تصریح
کی کہ وہ مردار ہے اس واسطے کہ محمدؒ نے اس میں کوئی حدیث صریح پائی ہوگی۔

ف اس پر قرینہ یہ ہے کہ۔ وما لم یجد فیہ نصا یحتاط فی ذلک فیقول فی الحل
لاباس بہ وفی الحرمة یقول یکرہ او لم یؤکل۔ جس چیز میں امام محمدؒ کوئی نص نہیں پاتے تو
اس کے حکم میں احتیاط کرتے ہیں۔ پس حلت کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔
اور حرمت کی صورت میں کہتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا نہیں کھایا جائے گا۔

ف اور جب لگے ہوئے دانت یا ناخن سے مذبوحہ کو کہا کہ مردار ہے تو صریح نص پائی ہوگی۔ مترجم کہتا
ہے کہ جس میں بوجھ سے مرجانے کا احتمال مدلل موجود ہے تو یہ بمنزلہ حقیقی کے ہے پس مردار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
م۔ عینیؒ نے لکھا کہ بعض علماء نے کہا کہ جہاں کہا جاوے کہ مضائقہ نہیں تو اس میں بھی ضعف ہے پس اس کو ترک
کرنا اولیٰ ہے۔ لیکن اصح یہ ہے کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے۔ مع۔ قال ویستحب ان یحد الذابح شفرتہ
اور مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب الاحسان
الی کل شیئ فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة ولیحد
احدکم شفرتہ ولیرح ذبیحتہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر
چیز کے ساتھ احسان ونکوئی کرنا لکھ دیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے پس جب تم قتل کرو تو خوبی کے ساتھ قتل کرو
اور جب تم ذبح کرو تو خوبی کے ساتھ ذبح کرو اور تم میں سے ذبح کرنے والا اپنی چھری کو تیز کر لے اور اپنی ذبیحہ
کو راحت دے۔ ف رواہ مسلم والاربعة کہا گیا کہ قتل میں خوبی سے مراد یہ کہ اگر کسی شخص کا حق قصاص
دوسرے پر واجب ہو تو صرف قتل کا بدلہ لے اور وہ بھی آہستہ خوبی کے ساتھ بدون تخویف وتعدی وغیرہ
کے۔ اور ذبیحہ کو راحت دینے سے۔ واللہ اعلم بہت سے معنی مراد ہیں مثلاً ذبح سے پہلے اس کو راحت دے تاکہ
بعد ذبح کے بھی کھال کھینچنے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ سرد ہو جاوے۔ ویکرہ ان یضجعہا
ثم یحد الشفرة اور یہ امر مکروہ ہے کہ جانور کو لٹادے پھر چھری تیز کرے لما روی عن النبی صلی

اللہ علیہ وسلم انہ رای رجلاً اضجع شاۃ وھو یحد شفرتہ فقال لقد اردت ان تمیتھا موتات ھلا حددتھا قبل ان تضجعھا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے بکری کو لٹایا تھا اور خود چھری تیز کرتا تھا تو فرمایا کہ تو نے چاہا کہ بکری کو کئی موتوں سے مارے کیونکہ تو نے لٹانے سے پہلے چھری نہیں تیز کر لی۔

ف رواہ الحاکم عن ابن عباسؓ مرفوعاً ورواہ الطبرانی مرسلاً عن عکرمۃ۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چھریاں تیز کر لی جاویں اور جانوروں سے پوشیدہ کی جاویں۔ رواہ احمد وابن ماجہ والدارقطنی اور عبدالحق نے کہا کہ صحیح یہ کہ زہری رح تابعی سے مرسل ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث میں دلالت ہے کہ حیوانات کے واسطے ان امور کی سمجھ موجود ہے اگرچہ وہ اپنے رب عزوجل کے واسطے مطیع اور تدبیر الٰہی عزوجل سے آدمیوں کے منقاد ہیں اور جس کی سمجھ میں آیا تو صاف ہے اور جس نے نہیں سمجھا تو اس کے واسطے تاویلات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ اور ادب مقدم ہے۔ م ع۔ قال ومن بلغ بالسکین النخاع او قطع الراس کرہ لہ ذلک وتوکل ذبیحتہ اگر کسی نے چھری کو نخاع تک پہنچایا (اور بعض نسخوں میں ہے کہ نخاع کو قطع کیا) یا جانور کا سر کاٹ دیا تو اس کے حق میں یہ فعل مکروہ ہے اور اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا۔ والنخاع عرق ابیض فی عظم الرقبۃ۔ اور نخاع ایک سپید رگ ہے جو گردن کی ہڈی میں ہے۔

ف یعنی ریڑھ کے اندر ہے جس کو حرام مغز بولا کرتے ہیں۔ پس یہاں تک چھری پہونچانا مکروہ ہے۔ اما الکراھۃ فلما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ نھی ان تنخع الشاۃ اذا ذبحت۔ اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کو نخع کیے جانے سے منع فرمایا جب کہ وہ ذبح کی جاوے۔

ف جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں یہ معنی موجود ہیں۔ ت لیکن نخع کے معنی میں اختلاف ہے۔ وتفسیرہ ماذکرنا۔ اس لفظ کی تفسیر وہ ہے جو ہم نے بیان کی ف کہ ذبح کرنے میں نخاع تک چھری پہنچانا۔ وقیل معناہ ان یمد راسہ حتی یظھر مذبحہ اور بعض نے کہا کہ اس لفظ کے یہ معنی کہ جانور کا سر کھینچے تاکہ اُس کا مذبح ظاہر ہو جاوے۔ ف جیسے بعض قصائی کرتے ہیں۔ وقیل ان یکسر عنقہ قبل ان یسکن من الاضطراب۔ اور بعض نے کہا کہ نخع یہ کہ تڑپ سے سکون ہونے سے پہلے اس کی گردن توڑ دے

ف جیسے اکثر قصاب کیا کرتے ہیں بلکہ سکون سے پہلے اس کی پیٹھ میں چھری بھونک دیتے اور حرام مغز پھاڑ دیتے ہیں اور ظاہرا یہ تفسیر اقرب ہے۔ وکل ذلک مکروہ۔ اور یہ ہر فعل مکروہ ہے۔

ف خواہ کوئی معنی لیے جاویں اور اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ سب افعال مکروہ ہیں۔ وھذا لان فی جمیع ذلک وفی قطع الراس زیادۃ تعذیب الحیوان بلا فائدۃ وھو منھی عنہ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سب حرکات میں اور سر کاٹ ڈالنے میں حیوان کو زیادہ دکھ دینا بے فائدہ ہے حالانکہ ہم کو ایسے دکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل ان ما فیہ زیادۃ ایلام لایحتاج الیہ فی الذکاۃ مکروہ۔ اور حاصل یہ قاعدہ وکلیہ نکلا کہ جس حرکت کرنے میں حیوان کو ذکاۃ کی ضرورت سے زیادہ دکھ پہنچا ہو وہ مکروہ ہے۔ ف پس ذبح کرنے میں جس قدر ہے اسی قدر لاچاری سے دکھ دینا عفو ہے اور اس سے نکلا کہ جہاں کوئی حیوان مرا جاتا ہو اور پتھر وغیرہ کے سوائے بسر نہیں ہے تو بضرورت اس سے ذبح کرنا جائز ہے تاکہ

وہ مردار حرام نہ ہوجاوے۔ ویکرہ ان یجر ما یرید ذبحہ برجلہ الی المذبح اور مکروہ افعال میں سے ایک یہ ہے کہ جس جانور کو ذبح کرنا منظور ہے اس کی ٹانگ گھسیٹ کر وہاں لے جاوے جہاں ذبح کرے گا۔

ف جیسے اکثر قصائی یا قصاب کیا کرتے ہیں۔ وان تنخع الشاۃ قبل ان یبرد یعنی تسکن من الاضطراب دوم یہ کہ بکری کو تنخع کرے قبل اس کے کہ وہ ٹھنڈی ہوجاوے یعنی تڑپ سے ساکن ہوجاوے۔

ف معنی یہ ہے کہ جب تک تڑپ موقوف نہ ہو تب تک اس کی گردن توڑنا نہیں چاہیے اور حقیقت میں سرد ہونا مراد نہیں بلکہ تڑپ سے سکون ہونا مقصود ہے اور اسی طرح سکون سے پہلے اس کے حرام مغز میں چھری بھونک کر چیرنا مکروہ ہے۔ ولبعدہ لاالم۔ اور ٹھنڈی ہوجانے کے بعد کچھ دکھ نہیں ہے۔

ف تو جس طرح چاہے کرے۔ فلا یکرہ النخع والسلخ تو پھر تنخع و کھال کھینچنا کچھ مکروہ نہیں ہے۔ ف اگر کہا جاوے کہ جب یہ چیزیں مکروہ ہیں تو ذبیحہ حرام ہونا چاہیے جواب یہ کہ ایسے افعال تو ضرور مکروہ ہیں۔ الا ان الکراھۃ لمعنی زائد وھو زیادۃ الالم قبل الذبح او بعدہ لیکن یہ کراہت ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے اور وہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے پیچھے زیادہ دکھ دینا۔

ف یعنی ذبح میں کراہت نہیں ہے تاکہ ذبیحہ میں حرمت پیدا ہو بلکہ ذبح سے زائد معنی کی راہ سے کراہت ہے اور وہ معنی یہ کہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے بعد جانور کو زیادہ دکھ دینا لازم آتا ہے پس یہ مکروہ ہے۔ فلا یوجب التحریم تو یہ ذبیحہ حرام ہونے کا موجب نہیں ہیں۔ فلھذا قال تو کل ذبیحتہ۔ اسی جہت سے مصنفؒ نے تنبیہ کردی کہ اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا ف یعنی ذبیحہ میں کچھ کراہت نہیں ہے۔م۔ قال وان ذبح الشاۃ من قفاھا فبقیت حیۃ۔ اگر بکری کو (مثلاً) اس کی پشت گردن کی طرف سے ذبح کیا پس وہ زندہ باقی رہی۔

ف پھر اس نے زیادہ کاٹا حتی قطع العروق حل۔ یہاں تک کہ رگیں کاٹ دیں تو وہ حلال ہوگئی لتحقق الموت بما ھو ذکاۃ۔ کیونکہ موت ایسے سبب سے متحقق ہوئی جو ذکاۃ ہے۔

ف یعنی دونوں رگیں و مری وحلقوم یا اکثر کے قطع ہونے سے مری اور یہی ذبح و ذکاۃ ہے تو ذکاۃ سے حلال ہوگئی۔ ویکرہ اور یہ فعل مکروہ ہے۔م۔ لان زیادۃ الالم من غیر حاجۃ کیونکہ ایسا کرنے میں بے فائدہ زیادہ دکھ ہے۔ فصار کما اذا جرحھا ثم قطع الاوداج۔ تو یہ ایسا ہوا جیسے پہلے بکری کو مجروح کیا پھر اس کی رگیں کاٹیں ف یعنی ایسا ہوا کہ گویا پہلے بکری کو زخمی کیا پھر اس کو ذبح کیا۔ یہ اس وقت ہے کہ اوداج کاٹنے تک وہ زندہ ہو۔ وان ماتت قبل قطع العروق لم تو کل لوجود الموت بما لیس بذکاۃ فیھا۔ اور اگر وہ بکری رگوں کے کاٹنے سے پہلے مرگئی ہو تو نہیں کھائی جائے گی اس واسطے کہ بکری کی موت ایسی چیز کے سبب سے پائی گئی جو اس کے حق میں ذکاۃ نہیں ہے۔

ف یعنی اگر گدی کی طرف سے کاٹتے میں رگیں وحلقوم کاٹنے سے پہلے مرگئی تو وہ مردار ہے۔ اس واسطے کہ خالی گدی کاٹنا اس کا ذبح نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صید میں ذکاۃ اضطراری جائز ہوتی ہے جب کہ صید رہے۔ اور پالو جانوروں میں ذکاۃ اختیاری ہوتی ہے جب کہ پالو باقی رہے۔ قال وما استانس من الصید فذکاتہ للذبح اور شکار میں سے جو جانور ہل جاوے تو اس کی ذکاۃ ذبح ہے۔

ف یعنی بکری کی طرح اس کو ذکاۃ اختیاری سے ذبح کرے کیونکہ اس پر قدرت حاصل ہے تو اب ذکاۃ اضط

کافی نہ ہوگی۔ وما توحش من النعم فذکاتہ العقر والجرح۔ اور نعم یعنے پالو اونٹ و گائے بکری کے اقسام میں سے جو جانور کہ وحشی ہو جاوے تو اس کی ذکاۃ کونچیں کاٹنا و مجروح کرنا۔

ف یعنی ذکاۃ اضطراری کے طور پر اس کو حلال کر سکتا ہے پس تسمیہ پڑھ کر نیزہ وغیرہ جہاں ممکن ہو مارے حتیٰ کہ مرجاوے کیونکہ وہ شکار کے حکم میں ہوگیا اور اختیار سے خارج ہوا۔ لان ذکاۃ الاضطرار انما یصار الیہ عند العجز عن ذکاۃ الاختیار علی ما مر۔ اس واسطے کہ اضطراری ذکاۃ تو جبھی جائز ہوتی ہے کہ ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہو چنانچہ سابق میں گزرا۔

ف کہ ذکاۃ اضطراری گویا ذکاۃ اختیاری کا بدل ہے تو جب تک ذکاۃ اختیاری ممکن ہو تو ذکاۃ اضطراری نہیں جائز ہے اور جب اختیاری سے عاجزی ہو تو اضطراری کافی ہے۔ والعجز متحقق فی الوجہ الثانی دون الاول اور عاجزی تو اول صورت میں نہیں بلکہ دوسری صورت میں ہے۔

ف یعنی جب پالو جانور بدک کر وحشی ہو گیا تو ذکاۃ اختیاری سے لاچاری ہے پس ذکاۃ اضطراری جائز ہو گئی اگرچہ اصل میں یہ جانور پالو تھا۔ اور صورت اول میں جب وحشی مل گیا تو اس کو اختیاری طور پر ذبح کر سکتے ہیں، پس جب عاجزی نہیں تو اضطراری کافی نہیں بلکہ اختیاری لازم ہے اگرچہ یہ جانور اصل میں وحشی تھا۔ وکذا ما تردی من النعم فی بیر و قع العجز عن ذکاۃ الاختیار لما بینا۔ اور اسی طرح پالو جانوروں نعم میں سے جو جانور کہ کنوئیں یا کھتے میں گر پڑا اور اختیاری ذکوٰۃ سے عاجزی ہو گئی تو اضطراری ذکاۃ جائز ہو گئی بدلیل مذکورہ بالا۔

ف کہ جب اختیاری سے عجز ہو تو اس کا بدل یعنی ذکاۃ اضطراری جائز ہوتی ہے پس اگر کوئی بیل کنوئیں میں گرا اور نکالنا ممکن نہیں ہے پس اگر داخل ہو کر ذبح ممکن ہو تو ذبح اختیاری واجب ہے اور اگر وہ کھتے میں ہے اور جو شخص داخل ہوا اس کو مار ڈالے گا تو اضطراری طور پر ذکاۃ کیا جاوے اور اگر داخل ہونا ممکن نہیں یا داخل ہونے تک مرجانے کا تو اضطراری جائز ہے۔ وقال مالک رح لایحل بذکاۃ الاضطرار فی الوجہین۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ذکاۃ اضطراری سے نہیں حلال ہوگا۔

ف یعنی خواہ پالو سے وحشی ہو جاوے یا کنوئیں یا کھتے میں گر جاوے۔ لان ذلک نادر۔ اس واسطے کہ ایسا واقع ہونا نادر ہے۔ ف اور شاذ و نادر کا احکام میں لحاظ نہیں ہوتا ہے اور روایت ہے کہ ایک اونٹ ایک گڑھے میں اوندھا گرا تھا تو سعید بن المسیبؒ سے پوچھا گیا کہ اس کے پچھلی طرف سے نحر کریں فرمایا کہ نہیں بلکہ جہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نحر کیا۔ ف یعنی جو نحر معروف ہے ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔

ف اور یہی شافعیؒ و احمدؒ و ثوریؒ کا قول ہے کہ المعتبر حقیقۃ العجز وقد تحقق فیصار الی البدل۔ معتبر تو حقیقۃً عجز ہے اور عاجزی متحقق ہو گئی تو اس کے بدل کی جانب جانا جائز ہو گیا۔

ف یعنی یہاں عاجزی حقیقۃً پائی گئی تو ذکاۃ اختیاری نہیں رہی پس اس کا بدل یعنی ذکاۃ اضطراری جائز ہو گئی۔ کیف ولا نسلم الندرۃ بل ھو غالب۔ کیونکر جائز نہ ہو حالانکہ ہم اس کا نادر ہونا نہیں مان سکتے ہیں بلکہ یہ تو اکثر واقع ہوتا ہے۔

ف کہ اونٹ گائے بکری بھیڑ وغیرہ کنوئیں یا کھتے میں گر پڑی یا بدک کر وحشی ہو گئی۔ اور حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم لوگ سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور ہانڈیاں لٹرپائی گئی تھیں

پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہانڈیاں اوندھائی گئیں (کیونکہ غنیمت کے جانوروں کا بٹوارہ ٹھیک نہیں تھا) پھر ان کے درمیان خود بٹوارہ فرمایا پس دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر کیا۔ اتنے میں ایک اونٹ لوگوں کے اونٹوں میں سے بدک کر وحشی ہو گیا اور لشکر میں گھوڑے بہت کم تھے پس ایک شخص نے اس کو تیر مارا کہ وہ وہیں رہ گیا۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانوروں کی طبیعت میں ایک بدک ہوتی ہے جیسے وحشیوں میں ہوتی ہے پس جو کوئی ان جانوروں میں سے تم پر غلبہ کرے یعنی پریشان و عاجز کرے تو اس کے ساتھ ایسا ہی کرو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح نہیں کہ اونٹ مرگیا پس شائد کہ تیر سے وہ بھاگنے کے لائق نہیں رہا پھر اس کو نحر کیا ہو ولیکن اظہر یہ کہ اسی طرح ذکاۃ اضطراری سے حلال کرنا مراد ہے اور اصرح یہ کہ قال محمد اخبرنا ابوحنیفہؒ عن سعید بن مسروق عن ابی رفاعۃ عبایہ بن رفاعہ عن ابن عمران بعیرا تردی فی بیر الخ۔ یعنی مدینہ کے ایک گڑھے میں ایک اونٹ گر پڑا کہ اس کے منحر سے ذبح کرنا ممکن نہ ہوا پس کرے پرسے مار کر ذبح کیا تو اس میں سے حضرت عبداللہ ابن عمر نے دو درم کو عشیر لیا تھا۔ محمد عن ابی حنیفہؒ عن حماد بن ابراہیم فی متردی بیر الخ۔ یعنی ابراہیم نخعیؒ نے گڑھے میں گرے ہوئے جانور کی نسبت فتویٰ دیا کہ جب منحر سے ذبح ممکن نہ ہو تو جہاں قدرت ہووے اس کا نحر ہے۔ محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بخاریؒ نے صحیح میں لکھا کہ بہائم میں سے جو بدک کر وحشی ہو جائے تو وہ بمنزلہ صید کے ہے اور اس کو حضرت ابن مسعودؓ نے جائز رکھا اور ابن عباسؓ نے کہا کہ تیرے ہاتھ کے پالو بہائم میں سے جس نے تجھے عاجز کیا تو وہ مثل وحشی صید کے ہے۔ اور جو اونٹ گڑھے میں گر جاوے تو جہاں قابو ہو وہی منحر ہے اور یہی حضرت علی و عمر و عائشہؓ نے جائز جانا ہے۔ انتہی مترجما۔ وفی الکتاب اطلق فیما توحش من النعم۔ اور کتاب میں نعم میں سے جو متوحش ہو جاوے اس کا حکم مطلق رکھا ہے۔

ف خواہ شہر میں ہو یا جنگل میں ہو اور خواہ بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو۔ وعن محمد ان الشاۃ اذا ندت فی الصحراء فذکاتہا العقر اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ بکری اگر بدک کر جنگل میں وحشی ہو جائے یعنی جہاں ہاتھ آنا دشوار ہے تو اس کی ذکوٰۃ بذریعہ عقر ہے۔

ف یعنی ذکاۃ اضطراری کے طور پر جس طرح ممکن ہو تسمیہ کہہ کر قتل کرے۔ وان ندت فی المصر لا تحل بالعقر لانہا لا تدفع عن نفسہا فیمکن اخذہا فی المصر فلا عجز اور اگر بکری شہر میں یعنی آبادی میں بدک کر وحشی ہو گئی تو وہ کونچیں کاٹنے وغیرہ سے حلال نہ ہو گی۔ اس واسطے کہ وہ اپنی ذات سے دفع نہیں کرتی ہے تو شہر میں اس کو پکڑ لینا ممکن ہے پس ذکاۃ اختیاری ہے عاجزی نہیں ہے۔

ف تو ذکاۃ اضطراری جائز نہ ہو گی۔ یعنی بکری ایسا جانور نہیں ہے کہ اس کو پکڑنے میں خوف ہو اور وہ اپنے پاس آنے نہ دے بلکہ گھبرا کر پکڑ سکتے ہیں۔ ہاں جنگل میں کوسوں دوڑ کر غائب ہو جائے گی یا جھاڑی میں گھس جائے گی اور یہ تفصیل صرف بکری میں ہے۔ والمصر وغیرہ سواء فی البقر والبعیر۔ اور گائے و اونٹ میں شہر و جنگل برابر ہیں۔ ف جہاں بدک کر وحشی ہو جاویں اور اختیاری ذکاۃ ممکن نہ ہو تو اضطراری کافی ہے۔ لانہما یدفعان عن انفسہما اس واسطے کہ گائے و اونٹ تو اپنی ذات سے دفع کرتے ہیں،

ف کبھی سینگوں و کھروں و دانتوں سے قتل کر ڈالتے ہیں۔ فلا یقدر علی اخذہما وان ندا فی المصر۔ تو ان کے پکڑنے کی قدرت نہیں اگرچہ شہر میں بدک جاویں فیتحقق العجز۔ پس

عاجزی متحقق ہو جائے گی ف اور ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہونا بھی ذکاۃ اضطراری کو جائز کرتا ہے۔ والصیال کالند اذا کان لا یقدر علی اخذہ۔ اور حملہ کرنا بمنزلہ بدک کر وحشی ہونے کے ہے جب کہ اس کے پکڑنے کی قدرت نہ ہو۔ حتی لو قتلہ المصول علیہ۔ حتیٰ کہ جس شخص پر اونٹ گائے وغیرہ ماکول جانور نے حملہ کیا ہے اگر اس نے اس جانور کو قتل کر دیا۔ ف خواہ وہ مالک ہو یا غیر ہو۔ وھو یرید الذکاۃ۔ اور حال یہ کہ اُس نے ذکاۃ کی نیت کی ہے۔

ف یعنی تسمیہ پڑھا بہ نیت ذبح اور جس طرح ممکن ہوا اُس کو قتل کیا۔ حل اکلہ۔ تو اس کا کھانا حلال ہو گا۔ ف یعنی بے اختیاری ذکاۃ سے وہ ذبیحہ درست ہو جائے گا۔ اور عینیؒ نے شرح الملتقی سے نقل کیا کہ اگر اجنبی ہو تو اس کے مالک کو قیمت تاوان دے۔ (فرع) عیون میں امام محمد سے لایا کہ اگر کسی نے جنگل میں پالو کبوتر کو تیر مارا تو نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ اپنے گھر آجاتا ہے مگر جب کہ وہ ایسی حالت میں ہو کہ گھر میں نہ آوے گا تو جائز ہے۔ ابن سماعہ نے ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ اونٹ یا گائے بیل بدک کر وحشی ہوا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر اس کو علم ہو کہ وہ اس کو نہیں پکڑ سکتا مگر جبھی کہ بہت سے لوگ مجتمع ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ تیر مار کر ذبح کرے۔ نوادر میں ہے کہ اگر مُرغی کسی درخت پر چڑھ گئی کہ ہاتھ نہیں آتی ہے پس اگر مالک کو اس کے ضائع ہونے کا خوف ہو پس اس نے تیر مار کر حلال کی تو کھائی جاوے ورنہ نہیں۔ نوازل میں ہے کہ اگر گائے کا بچہ پیدا نہ ہوتا ہو اور سختی پیش آئی پس مالک نے ہاتھ ڈال کر بچہ کا گلا حلال کر دیا تو وہ کھایا جائے گا اور اگر اُس کو گلا حلال کرنے کی قدرت نہ ہو پس اس نے غیر مذبح سے حلال کیا تو بھی جائز ہے اور اگر مذبح کی قدرت ہو تو حلال نہیں ہے۔ مع۔ (فرع) قبلہ رخ کے سوائے دوسری جہت پر ذبح کرنا مکروہ ہے خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو اور ذبیحہ کھایا جاوے۔ خواہر زادہؒ نے کہا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح کے ارکان پائے گئے اور قبلہ رُخ کرنا سنت مؤکدہ ہے کیونکہ لوگوں میں متوارث چلا آتا ہے تو اس کے ترک سے کراہت ہے اور ذبح میں کوئی نقص نہیں ہے اور بغیر عذر اس کا ترک کرنا مکروہ ہے۔ قال محمد اخبرنا عبد الرحمن الاوزاعی عن واصل بن ابی جمیل عن مجاهد قال کرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ: یعنی مجاہدؒ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزیں مکروہ رکھی ہیں۔ ۱۔ پتہ۔ ۲۔ مثانہ۔ ۳۔ غدہ۔ ۴۔ حیا یعنی مادہ کی فرج۔ ۵۔ نرہ۔ ۶۔ خصیتین۔ ۷۔ خون۔ ابو حنیفہؒ نے کہا خون تو قطعی نجس حرام ہے اور باقی مکروہ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ خون مسفوح مراد ہے ورنہ کلیجی و تلی و گوشت کا خون نہیں حرام ہیں۔ ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اگر کسی نے تسمیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن میں تلوار مار کر گردن الگ کر دی۔ پس اگر حلقوم کی جانب سے تلوار ماری ہو تو ذبیحہ کھایا جاوے اور اُس نے بُری حرکت کی اور اگر اس نے گدی کی طرف سے ماری پس اگر موت سے پہلے اس کے حلقوم و رگیں کاٹ ڈالی ہوں تو بھی ذبیحہ کھایا جاوے اور بُرا کیا اور یہی حکم بکری وغیرہ پر ذبیحہ میں ہے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ مذبح جبڑوں کے نیچے سے کاٹے تو یہ ذبح کہلاتا ہے اور اگر سینہ سے اوپر کاٹے تو یہ نحر کہلاتا ہے۔ قال والمستحب فی الابل النحر۔ اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے۔

ف یعنی اس کی تین ٹانگیں باندھ کر کھڑی کی جاویں اور ایک اگلی ٹانگ دوہرا کر باندھ دی جاوے اور سینہ سے اوپر جو حلقوم کا حصہ ملا ہوا ہے جہاں گوشت کم ہوتا ہے قطع کیا جاوے اور اسی

کو نحر کہتے ہیں اور یہ مستحب ہے۔ فان ذبحها جاز۔ پس اگر اونٹ کو ذبح کیا تو بھی جائز ہے۔
ف یعنی اونٹ کے جبڑے کے نیچے کاٹا تو بھی روا ہے۔ ویکره۔ لیکن مکروہ ہے۔ ف یعنی اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ نقص نہیں ہے۔ والمستحب فی البقر والغنم الذبح فان نحرهما جاز ویکره اور گائے وبکری کے حق میں ذبح کرنا مستحب ہے پھر اگر ان دونوں کو نحر کیا تو بھی جائز مگر مکروہ ہے۔
ف یعنی حلال کرنا دو طرح پر ہوتا ہے نحر و ذبح چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کیا پس اونٹ میں نحر مستحب ہے اور باقیوں میں ذبح مستحب ہے اور نحر کی جگہ ذبح کیا اور ذبح کی جگہ نحر کیا تو جائز ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ کراہت نہ ہوگی۔ صرح به العینی رح۔ اما الاستحباب فیه الموافقة السنة المتوارثة پس استحباب تو دو وجہ سے ہے اول یہ کہ یہی سنت متوارث چلی آتی ہے۔ ولان اجتماع العروق فیها فی المنحر وفیهما فی المذبح۔ اور دوم اس وجہ سے کہ اونٹ میں رگوں کا اجتماع اسی جگہ ہے جہاں نحر ہوتا ہے اور گائے وبکری میں اسی جگہ ہے جہاں ذبح کی جاتی ہیں۔
ف وقال الله تعالیٰ ان الله یامرکم ان تذبحوا البقرہ۔ یعنی گائے کی صورت میں ذبح فرمایا۔ وقال الله تعالیٰ وفدیناہ بذبح عظیم۔ تفسیر میں ہے کہ وہ دنبہ یا بکوا تھا تو بکری کی صورت میں بھی ذبح فرمایا پس معلوم ہوا کہ اونٹوں میں نحر مستحب ہے۔ علاوہ بریں صحیح بخاری کی حدیث انس رضؓ میں اونٹوں کے حق میں نحر کرنا اور مینڈھوں کے حق میں ذبح کرنا اور صحیح مسلم میں حدیث جابر رضؓ سے ہدی التمتع میں گائے کے حق میں ذبح مذکور ہے اور یہی متوارث چلا آتا ہے تو بمنزلہ اجماع فعلی ہے پھر چونکہ یہ سنت از قسم معاملات ہے لہٰذا اس کا ثواب استحباب ہے اسی واسطے مصنف رح نے اس کو مستحب قرار دیا۔ والکراهة المخالفة السنة اور کراہت مذکور بوجہ مخالفت سنت کے ہے۔ وهی لمعنی فی غیره۔ اور یہ کراہت بوجہ ایسے معنی کے ہے جو غیر ذبح میں موجود ہیں۔
ف یعنی یہ کراہت ایسے معنی میں نہیں جو ذبح میں ہوں بلکہ ذبح تو نحر و ذبح دونوں سے ہو جائے گا۔ اسمیں کراہت نہیں بلکہ کراہت کی وجہ تو ترک سنت ہے پس کراہت ایسے معنی سے ہوئی جو ذبح سے خارج ہیں فلا تمنع الجواز والحل۔ تو ایسی کراہت کچھ ذبیحہ جائز ہونے وحلال ہونے سے مانع نہیں ہے۔ خلافا لما یقوله مالک رح انه لا یحل۔ برخلاف اس قول کے جو مالک رح فرماتے ہیں کہ ذبیحہ حلال نہیں ہے۔
ف اور اقطع رح نے شرح قدوری رح میں بھی امام مالک رح کے نام سے ایسا ہی اختلاف نقل کیا کہ اگر اونٹ کو نحر کی جگہ ذبح کرے یا گائے وبکری کو ذبح کی جگہ نحر کرے تو ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ ولیکن ابوالقاسم المالکی رح نے کتاب التفریع میں لکھا کہ اگر اونٹ کو ضرورت کی وجہ سے ذبح کیا تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے مگر بغیر ضرورت ذبح کیا تو بھی کھانے الخ پس ظاہرا اونٹ میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ م۔ مع۔ قال ومن نحر ناقة او ذبح بقرة فوجد فی بطنها جنینا میتا لم یوکل اشعر او لم یشعر۔ قدوری نے لکھا کہ جس نے ناقہ نحر کیا یا گائے ذبح کی پس اس کے پیٹ میں مردہ بچہ پایا تو یہ بچہ نہیں کھایا جائے گا خواہ بالدار ہو یا بغیر بال ہو۔ ف یعنی خواہ بچہ اس قدر ہو گیا ہو کہ اس کے بال نکل آئے یا نہ ہوا ہو۔ وهذا عند ابی حنیفة وهو قول زفر والحسن بن زیاد۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے اور یہی قول زفر بن ہذیل اور حسن بن زیاد کا ہے۔ ف اور یہ دونوں بھی امام رح کے شاگردوں میں معروف ہیں۔ وقال ابو یوسف رح ومحمد رح

اذا تم خلقتہ اکل وھو قول الشافعیؒ اور صاحبین ابویوسف ومحمدؒ نے کہا کہ اگر بچہ کی خلقت پوری ہو گئی ہو تو کھایا جاوے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ ف اور یہی مالک واحمد کا قول ہے اور مبسوط میں لکھا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ بچہ جبھی کھایا جاوے کہ بال نکل آئے اور اس کی خلقت پوری ہو گئی ہو اور اس سے پہلے وہ بمنزلہ مضغہ کے ہے تو نہیں کھایا جائے گا اور یہی قول مالک ولیث والوثور کا ہے۔ چنانچہ الوالقاسم ابن الجلاب مالکیؒ نے کتاب التفریع میں لکھا کہ اس مردہ بچہ کے کھانے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس کی خلقت پوری ہو گئی ہو اور بال جم گئے ہوں۔ اور اگر خلقت پوری نہ ہوئی اور بال نہیں جمے ہیں تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور اگر وہ اپنی ماں سے زندہ نکلا ہو تو وہ اپنی ذات میں مستقل حکم رکھتا ہے یعنی اپنی ماں کے ذبح ہونے سے یہ نہیں کھایا جائے گا بلکہ اگر خود ذبح کیا گیا درانحالیکہ زندہ ہے تو کھایا جاوے اور اگر ذبح سے پہلے مر گیا تو اس کا کھانا نہیں جائز ہے۔ ع۔ بالجملہ خفیف اختلاف کے ساتھ مالک وشافعیؒ واحمد وابویوسف ومحمد متفق ہیں کہ پورا یہ بچہ جو اپنی ماں کے ذبح ہونے کے کھایا جاوے جب کہ بعد ذبح کے اپنی ماں سے مردہ نکلا ہے بدلیل حدیث وبدلیل موافقت قیاس یعنی۔ لقولہ علیہ السلام ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنین کی ذکاۃ اس کی ماں کی ذکاۃ ہے۔

ف یعنی مادہ جانور کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اس کا ذبح وہ ہو گیا کہ اس کی ماں حلال کی گئی اور جنین اس وقت کہلاتا ہے کہ ماں کے پیٹ میں ہے کیونکہ اس مادہ کے معنی مخفی کے ہیں، اس واسطے جن کو جن کہتے ہیں کہ وہ آدمیوں کی نظر سے مخفی ہوتے ہیں۔ اور یہ اطلاق حدیث تو ایسے جنین کو بھی شامل ہے جس کی خلقت پوری نہ ہوئی ہو اور عنقریب کلام آتا ہے۔ بالجملہ یہ حدیث دلیل ہے کہ جنین کی ذکاۃ اس کی ماں کی ذکاۃ ہے۔ ولانہ جزء من الام حقیقۃ لانہ یتصل بہا حتی یفصل بالمقراض ویتغذی بغذائہا ویتنفس بنفسہا وکذا حکماً۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ جنین تو حقیقت میں بھی اپنی ماں کا جزء ہے کیونکہ جب تک ناف پھاڑ کر وکاٹ کر جدا نہ کیا جاوے تب تک وہ اپنی ماں سے متصل رہتا ہے اور ماں کی غذا سے وہ غذا پاتا ہے۔ اور ماں کے سانس لینے کے ساتھ میں سانس لیتا ہے اور یوں ہی حکم میں بھی وہ ماں کا جزء ہے حتی یدخل فی البیع الوارد علی الام ویعتق باعتاقہا حتی کہ عقد بیع جو اس کی ماں پر وارد ہوا اس میں جنین بھی داخل ہو جاتا ہے اور ماں کے آزاد کیئے جانے سے جنین بھی آزاد ہو جاتا ہے۔

ف مثلاً کوئی باندی حاملہ آزاد کی گئی تو جنین بھی آزاد ہو گیا اور اگر فروخت کی گئی تو حمل بھی مشتری کے ملک میں بذریعہ اس کی ماں کے داخل ہوا۔ اور تنہا حمل کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ واذا کان جزءاً منہا فالجرح فی الام ذکاۃ لہ عند العجز عن ذکاتہ کما فی الصید۔ اور جب وہ اپنی ماں کا جزو ٹھہرا تو ماں کو ذبح کرنا بھی اُس کے واسطے ذکاۃ ہے جب کہ جنین کو ذبح کرنے سے عاجزی ہے۔ جیسے شکار میں ہوتا ہے۔

ف کہ اس کے ذبح سے عاجزی ہوتی ہے تو تیر وغیرہ پر تسمیہ پڑھ کر جہاں کہیں زخم دے دیا وہ حلال ہو گیا، اسی طرح مادہ کے اجزاء میں سے ہر جزو کو قطع وجرح کرنا ضرور نہیں ہے اگرچہ جنین کی مذبح موجود ہے تو ذکاۃ اضطراری کی وجہ سے مذبح چھوڑ کر جرح سے حلال ہو گیا پس یہ قیاس گویا نص حدیث کی حکمت ہے اور اس حدیث میں کلام طویل ہے اور تخیص شروح وتخاریج یہ کہ اس حدیث کو گیارہ صحابہ رضی اللہ عنہم

نے روایت کیا۔ ازانجملہ حدیث ابوسعید الخدری مرفوعًا ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ وقال الترمذی حدیث حسن رواہ ابن حبان واحمد۔ اور دارقطنی کی روایت میں زائد ہے کہ خواہ جنین کے بال نکلے ہوں یا نہ نکلے ہوں اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ موقوف ہے۔ منذریؒ نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے اور یونس بن ابی اسحٰق ثقہ ہے ازانجملہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ رواہ ابوداؤد والویعلی۔ ازانجملہ حدیث ابوہریرہؓ بروایت حاکم ودارقطنی و اس کی اسناد ضعیف ہے۔ اور یوں ہی حدیث ابن عمر بروایت حاکم ودارقطنی۔ ازانجملہ حدیث ابوایوب انصاری بروایت حاکم۔ ازانجملہ حدیث ابن مسعودؓ بروایت دارقطنی جس کے راوی سب ثقہ ہیں اور صحیح میں موجود ہیں سوائے احمد بن الحجاج بن الصلت کے۔ ازانجملہ حدیث ابن عباس وکعب بن مالک بروایت طبرانی وحدیث ابوامامہ وابوالدرداء بروایت بزارؒ۔ وحدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت دارقطنی۔ لیکن شیخ عبدالحق صاحب الاحکام نے کہا کہ اس کے جملہ اسانید قابل حجت نہیں ہیں اور ابن القطان نے اسی قول کو برقرار رکھا۔ مع۔ اور مالک نے ابن عمرؓ سے موقوف روایت کیا اور کہا گیا کہ یہ حکم مرفوع میں ہے کیونکہ اس میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ لیکن اس اثر میں ہے کہ جب ناقہ نحر کیا گیا تو جو بچہ اس کے پیٹ میں ہے اس کی ذکاۃ اس ناقہ کی ذکاۃ ہے۔ جب کہ جنین کی خلقت پوری ہو گئی اور بال جم گئے ہوں پس جب اس کے پیٹ سے نکلے تو اس واسطے ذبح کیا جاوے کہ اس کے جوف سے خون نکل جاوے۔ رواہ بوجوہ عن نافع عنہ لیکن پہلے معلوم ہوا کہ مرفوع حدیث جس کو ترمذی نے حسن کہا ہے یہ موجود ہے کہ بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ جواب دیا گیا کہ اثر ابن عمرؓ میں جب بال جمے نہ ہوں تو اس کا حکم مذکور نہیں ہے پس شاید وہ بھی کم درجہ پر جائز ہو بشرطیکہ محض خون کا تھکا نہ ہو لہٰذا جب خلقت پوری نہ ہو تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر خون کا تھکا ہو تو نہیں جائز ہے اور اگر اعضاء پورے ہوں صرف بال نہیں جمے تو جائز ہے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ مجالد بن سعید ضعیف ہے تو یہ اتفاقی نہیں بلکہ اختلاف ہے چنانچہ عجلی و بخاری نے اس کو صدوق کہا لیکن مخفی نہیں کہ صدوق بھی بوجہ سوء حفظ کے ضعیف ہو جاتا ہے تو کچھ منافات نہیں ہے۔ اور یونس بن ابی اسحٰق میں کلام کرنا ساقط ہے کیونکہ وہ جمہور کے نزدیک ثقہ اور صحیح مسلم میں اس کی حدیث سے احتجاج ہے۔ اور حق یہ کہ حدیث کی بعض اسانید حسن ہیں اور باوجود کثرت طرق کے خود حسن ہو جاتی ہیں وہ قریب بصحیح ہے بلکہ صحیح ہے اور اگر جملہ طرق میں ملخص کلام چاہتے ہو تو اس طرح ہے کہ حدیث ابوسعید رضی اللہ عنہ کی ترمذی نے تحسین کی اور اس کے اسناد میں مجالد بن سعید ہے یا دوسرے طریق میں یونس بن ابی اسحاق ہے اور معلوم ہوا کہ اسناد درجہ حسن سے نازل نہیں ہے اور منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے وحدیث جابر رضی اللہ عنہ میں عبیداللہ بن زیاد القداح المکی میں کلام ہے لیکن نسائی وترمذی وابن عدی وابن معین نے توثیق کی۔ وعتاب بن بشیر الجزری کو ابن معین نے ثقہ کہا اور ابن عدی و ابوداؤد نے بھی بظاہر روایت اس کو ثقہ قرار دیا ہے۔ اور اس کی متابعت میں ابویعلی موصلی نے حماد بن شعیب سے روایت کی تو قوت ہو گئی۔ حدیث ابوہریرہؓ کی اسناد میں عبداللہ بن سعید المقبری اور دوسرے طریق میں سندل عمر بن قیس ہے اور ان دونوں میں البتہ کلام ہے۔ حدیث ابن عمر مرفوعًا بروایت حاکم وغیرہ اور اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق اور محمد بن الحسن الواسطی میں کلام ہے لیکن محمد بن اسحٰق ثقہ ہے اور یوں ہی محمد بن الحسن الواسطی کو ابن حبان واحمد وابن معین واحمد بن زیاد وابوحاتم وابوداؤد وغیرہم نے ثقہ جانا وحدیث ابوایوب میں ابن ابی لیلی کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔ حدیث ابن مسعودؓ کی اسناد میں احمد بن الحجاج میں ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں کلام کیا۔ حدیث ابن عباس میں موسیٰ بن عثمان الکندی کو ابن القطان نے مجہول کہا ہے حدیث کعب بن مالک کی اسناد میں اسمٰعیل بن مسلم المکی میں کلام کیا گیا و لیکن ابن حبان نے کہا کہ یہ مرفوع نہیں بلکہ

زہریؒ نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے کہ جب جنین کے بال نکل آئے ہوں تو اس کی ماں کی ذکاۃ یہی اُس کی ذکاۃ ہے۔ یوں ہی سفیان بن عیینہ وغیرہ ثقات نے روایت کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ زہری کی یہ روایت بھی خود مفید ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں یہ امر معروف تھا۔ حدیث ابوامامہ و ابوالدرداء کی اسنادمیں بشر بن عمارہ میں کلام ہے لیکن ابن عدیؒ نے کہا کہ میرے نزدیک وہ استقامت سے اقرب ہے اور میں اس کی کوئی حدیث منکر نہیں جانتا ہوں۔ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں حارث اعورؒ میں جمہور نے کلام کیا لیکن نسائی نے تقویت دی اور ابن معین سے اُس کے حق میں آیا کہ مضائقہ نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو عینیؒ نے جو عبدالحق و ابن القطان سے نقل کیا کہ اس حدیث کے کل اسانید قابل حجت نہیں ہیں مقبول نہ ہوگا کیونکہ عموماً اسانید درجۂ حسن سے کم نہیں اور مجموعہ تو موافق اصول کے درجۂ صحت سے کم نہیں ہے پس حدیث بلا خلاف صحیح ہونا چاہیے۔ ہاں یہ امر کہ اس میں مطلقاً جنین کی حلت ثبوت ہوتی ہے خواہ بال جمے ہوں یا نہیں۔ حالانکہ صاحبین و شافعیؒ وغیرہم نے یہ قید لگائی کہ خلقت پوری و بال جمے ہوں اور مترجم کے نزدیک واللہ تعالیٰ اعلم۔ وجہ یہ ہے کہ حدیث مطلق ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے اثر سے اور زہری کے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جمنے کی قید ظاہر ہوتی ہے اور اصل مسئلہ میں اختلاف اجتہادی ہے پس جب بال نہیں جمے تو احتیاط یہی کہ اس کی حلت ترک کی جاوے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ولہ انہ اصل فی الحیوۃ فی یتصور حیاتہ بعد موتہا وعند ذلک یفرد بالذکاۃ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ زندگی کے حق میں جنین خود اصل ہے حتیٰ کہ اس کی ماں کے مر جانے کے بعد بھی اس کی زندگی متصور ہے اور ایسی صورت میں اس کی ذکاۃ بھی علیحدہ کی جائے گی۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ ذبح کرنا تو اس کو زندگی سے حلال کرنے کے لیے ہوتا ہے تاکہ وہ کھانے کے کام آوے پس حیات کی راہ سے نظر کرنا چاہیے تو ہم نے دیکھا کہ زندہ ہونے میں جنین خود اصل ہے اگرچہ متصل ہونے میں وہ ماں کے تابع ہے اور ہم کو یہاں زندگی کی راہ سے لحاظ ہے اور اس میں دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ماں مر جاتی ہے اور جنین پیٹ میں زندہ پھڑکتا رہتا ہے حتیٰ کہ پیٹ چیر کر نکالا جاتا ہے تو جب یہ بات ہے تو اس کا ذبح کرنا بھی مستقل طور پر علیحدہ ہونا چاہیے اور اس کی زندگی و مردگی علیحدہ شمار ہوگی۔ **ولہذا یفرد بایجاب الغرۃ** اور اسی استقلال کی وجہ سے وہ غرہ واجب کیے جانے میں ماں سے علیحدہ ہوتا ہے۔

ف مثلاً دو عورتیں لڑیں جن میں سے ایک کو حمل ہے مثلاً جو ولادت کے قریب ہے یا خلقت جاندار ہے پس دوسری نے اس کے پیٹ میں لات یا کوئی چیز ماری جس سے حمل کا بچہ ساقط ہو گیا تو قاتلہ پر اس بچہ کے جرمانہ میں ایک غرہ واجب ہوگا یعنی ایک غلام یا باندی جس کی قیمت پانچ سو درہم ہے چنانچہ کتاب الجنایات میں ان شاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ بالجملہ جنین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اس کے جرم میں تنہا غرہ واجب ہوتا ہے **ویعتق باعتاق مضاف الیہ** اور جنین ایسے اعتاق سے آزاد ہو جاتا ہے جو اس کی طرف مضاف ہو۔

ف مثلاً کہا کہ میں نے اپنی اس باندی کا بچہ آزاد کیا تو یہی بچہ آزاد ہو جاوے گا اور باندی نہیں آزاد ہوگی حالانکہ ایک غلام کا ایک جزو آزاد کرنے سے صاحبین کے نزدیک کل آزاد ہو جاتا ہے پس اگر جنین کے واسطے علیحدہ حیات معتبر نہ ہوتی تو باندی اس جزو کے آزاد ہونے سے تمام آزاد ہو جاتی پس معلوم ہوا کہ جنین کے حق میں علیحدہ حیات معتبر ہے اور اس کے احکام بھی مستقل ہیں۔ **وتصح الوصیۃ لہ وابہ** اور جنین کے

واسطے وصیت صحیح ہے اور جنین کے ساتھ وصیت صحیح ہے۔
ف مثلاً کسی نے ہندہ کے حمل کے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی تو صحیح ہے اور اگر زید کے واسطے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو صحیح ہے پس اگر وہ مستقل اعتبار نہ ہوتا تو اس کے واسطے وصیت ہزار درہم کچھ نہ ہوتی بلکہ وہ اس کی ماں کے واسطے ہوتی اور جب کہا کہ اس باندی کا حمل زید کو دیا جاوے تو یہ کچھ نہ ہوتا حالانکہ دونوں صحیح ہیں، پس معلوم ہوا کہ حمل کی حیات مستقل علیحدہ معتبر ہے۔ وهو حيوان دموي۔ اور حال یہ کہ بچہ جنین بھی خون والا حیوان ہے ف جس میں دم مسفوح ونجس موجود ہے۔ وما هو المقصود من الذكاة وهو التميز بين الدم واللحم لا يحصل بجرح الام اذ هو ليس بسبب لخروج الدم عنه فلا يجعل تبعا في حقه اور حلال کرنے سے جو مقصود ہے یعنی خون وگوشت میں تمیز کرنا وہ ماں کے مجروح کرنے سے نہیں حاصل ہوگا اس واسطے کہ ماں کو جرح کرنا جنین سے خون خارج ہوجانے کا سبب نہیں ہے تو ذبح کے حق میں وہ ماں کے تابع نہیں کیا جائے گا۔
ف خلاصہ یہ کہ جب زندگی میں جنین کا مستقل اعتبار ہے اور جنین میں خود خون موجود ہے تو ذبح سے یہ خون خارج کرنا چاہیے کیونکہ ذکاۃ سے یہی مقصود ہے کہ گوشت ایسے خون کے اختلاط سے یا لگاؤ سے پاک ہو جاوے اور ماں کی رگیں کاٹنے سے یہ مقصود حاصل نہ ہوگا اس واسطے کہ جنین میں زخم نہیں آوے گا جس سے خون مسفوح خارج ہوجاوے تو وہ اس مقصود ذبح میں ماں کے تابع نہ ہوگا اگرچہ بیع میں تابع ہوجاوے پس جب وہ ماں کے اندر مر گیا تو مع خون مسفوح کے مرا جیسے کوئی جانور خود مرجاوے کہ وہ مردار ہے اسی طرح یہ بھی مردار نکلا وقد قال تعالى حرمت عليكم الميتة والدم الآية۔ یعنی تم پر حرام کیا گیا مردار وخون الخ۔ وہ مردار کہ بغیر ذبح کے خود بخود مرا ہو پس آیت مقتضی ہے کہ یہ بچہ جو مردہ برآمد ہوا ہے بدون ذکاۃ اختیاری واضطراری کے مرا ہے پس مردار ہے۔ اسی واسطے شیخ بن حزم ظاہری نے بھی قول ابو حنیفہؒ کو اختیار کیا اور کہا کہ آیت کریمہ سے جو مستفاد ہے وہ بوجہ روایت مذکورہ کے ترک نہیں کیا جائے گا۔ اس واسطے کہ مردار کی حرمت جو قرآن میں منصوص ہے قطعی ہے اور اس کے معنی عرف لغت میں یہی ہیں کہ بدون ذکاۃ اختیاری واضطراری کے مرا ہو پس اگر دوسرے جانور کے ذبح سے اس جانور کا ذبیحہ ہونا معتبر ہو تو معنی محتمل ہوجاویں کہ شاید خلاف قیاس وعرف کے بھی وجوہ ہیں کہ وہ مردار نہیں ہوتے ہیں تو مردار کی حرمت کچھ قطعی نہیں رہے گی بلکہ ظنی ہوجائے گی اور یہ خلاف اجماع ہے اور جنین کی ذکاۃ بمنزلہ صید کے اضطراری قرار دینا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ صید میں یہ نہیں ہوتا کہ بکری ذبح کرنے سے ہرن شکار ذبح ہوجاوے جیسے یہاں ماں کے ذبح سے تم بچہ کی ذکاۃ اضطراری لیتے ہو۔ بخلاف الجرح في الصيد فانه سبب لخروجه ناقصا بخلاف صید کے جرح کے کہ وہ ناقص طور پر اس کے خون نکل جانے کا سبب ہے۔
ف یعنی جنین میں تو وہ بالکل مجروح نہیں ہوا اور صید مجروح کیا جاتا ہے کہ اس کا خون نکل جاتا ہے اگرچہ ناقص نکلتا ہے۔ فيقام مقام الكامل فيه عند التعذر۔ تو اس جرح ناقص کو عذر کی صورت میں بجائے کامل جرح کے قائم کیا جاتا ہے۔
ف گویا حلق میں ذبح کیا گیا ہے پس اس پر جنین غیر مجروح کا قیاس باطل ہے۔ وانما يدخل في البيع تحريا للجواز كيلا يفسد باستثنائه اور ماں کی بیع میں جنین صرف اس وجہ سے داخل ہوجاتا

ہے کہ بیع جائز ہو جانا مقصود ہے تاکہ حمل استثناء کرنے کی وجہ سے بیع فاسد نہ ہو جاوے۔

ف اس واسطے کہ بیع کے ساتھ جو چیز متصل ہو اس کے استثناء کرنے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو بیع جائز ہو جانے کا طریقہ یہی ہے کہ حمل مذکو استثناء نہ کیا جاوے بلکہ جیسے زمین میں عمارت و درخت داخل ہو جاتے ہیں، اسی طرح ماں کے تابع ہو کر پیٹ کا بچہ بھی اس کی بیع میں داخل ہو جاوے۔ **ویعتق باعتاقہا**۔ اور ماں کے آزاد کیے جانے سے جنین اس واسطے آزاد ہو جاتا ہے۔ **کیلا ینفصل من الحرۃ ولدہ رقیق**۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ آزاد عورت سے مملوک بچہ خارج ہو ف اور ایسی مثال ہو کہ جیسے انبہ کے درخت سے اندرائن کے پھل نکلے حالانکہ آزادی و مملوکیت میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے حتی کہ آزاد باپ نے اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا ہو تو بچہ مملوک پیدا ہوتا ہے اور اپنی ماں کے آقا کا مملوک ہوتا ہے اور باپ مملوک ہوا اور ماں آزادہ ہو تو بچہ آزاد ہوگا۔ پس یہاں ممکن نہیں کہ آزادہ ماں سے مملوک بچہ پیدا ہو۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ جو کچھ قیاسات و جوابات بیان کیے کسی سے حدیث صحیح کا جواب نہیں نکلا سوائے اس قدر اشارہ کے کہ آیت قطعی ہے تو منزلہ آیت کے ہے۔ البتہ محمدؒ نے آثار میں ابوحنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ جس کا حاصل یہ کہ جنین اگر مردہ پیدا ہو تو وہ مردار ہے۔ جیسے ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہ ہوئی ہو بلکہ کتاب الاسرار میں کہا کہ شاید ابوحنیفہؒ کو یہ حدیث نہیں پہنچی کیونکہ اس حدیث میں کوئی تاویل نہیں ہے۔ عینیؒ نے کہا کہ یہی جواب بہتر ہے پس حاصل یہ ہوا کہ چونکہ امام ابوحنیفہؒ کو یہ حدیث نہیں پہنچی لہذا انہوں نے موافق آیت کے حکم دیا تھا۔ پھر جب صاحبین کو یہ حدیث پہنچی اور حدیث صحیح مشہور ہے تو مذہب میں مختار یہ کہ اگر مادہ جانور کو ذکاۃ اختیاری یا اضطراری سے ذبح کیا اور اس کے پیٹ سے پورا بچہ جس کے بال جمے ہیں نکلا پس اگر زندہ ہو تو ذبح کیا جاوے اور اگر مردہ تو اس کی ماں کی ذکاۃ کافی ہے اور یہ بچہ بھی حلال ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور واضح ہو کہ حدیث ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ میں ذکاۃ الجنین مبتدا ہے اور ذکاۃ امہ خبر ہے اور بعض نے کہا کہ ذکاۃ امہ بنصب ہے یعنے جیسے ماں کی ذکاۃ۔ تو حاصل یہ ہوگا کہ جنین کو بھی اسی طرح ذبح کیا جاوے جیسے اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے۔ لیکن یہ دو وجہ سے لغو ہے۔ اول تو بیان بے فائدہ ہوگا اور دوم یہ کہ نصب شذاء انہ توجیہ ہے ورنہ روایات میں نقل محفوظ پر اعتماد ہوگا اور منذریؒ نے کہا کہ ائمہ حفاظ و علماء نقل کے نزدیک نصب کچھ نہیں ہے بلکہ محفوظ روایت رفع ہے اور یہ جو عینیؒ نے لکھا کہ آیت قطعی کو حدیث ظنی پر ترجیح دی گئی اس کا جواب اوپر گزرا کہ حدیث مشہور ہے جو موافق اصول کے معارض آیات ہوتی ہے پس وہ ظنی نہیں ہے بلکہ معارضہ بھی نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ حق اس مسئلہ میں قول صاحبین و جمہور ہے اور اسی پر فتویٰ ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

پھر واضح ہو کہ ذکاۃ سے خون مسفوح نکل جانے سے گوشت پاک رہ جاتا ہے جب کہ سور کی طرح نجس العین نہ ہو پس شیر کو ذبح کریں تو گوشت طاہر ہو جائے گا لیکن اس سے یہ لازم نہیں کہ وہ کھایا جاوے جیسے مٹی پاک ہے مگر کھانا حرام ہے یا سنکھیا پاک ہے اور اس کا کھانا حرام ہے اور بھید یہ ہے کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزوں میں ظاہری جسم کی حفاظت کے لیے ہے جیسے مٹی وغیرہ میں ہے اور یہ تو اکثر اطباء ادراک کر سکتے ہیں بلکہ اطباء جس چیز کی نسبت مضرت پر اتفاق کریں تو مفتی اس کے عدم جواز کا حکم کرے گا جیسے پھٹا ہوا دودھ وغیرہ ہے اور بعض چیزوں کی ممانعت اسرار باطنی پر مبنی ہے حتی کہ بعض جانوروں کے گوشت سے نفس میں خبیث شرارت پیدا ہوتی ہے اور وہ قلب کو مکدر و مائل بحیوانیت کرتے ہیں اور عقل کو معارف کی فہم کے لائق نہیں رکھتے ہیں اگرچہ ظاہری جسم کو قوی کرتے ہیں تو شرع حق میں ان سے ممانعت بطور قواعد کلیہ کی گئی ہے پس ان جانوروں کی حرمت و حلت بطور تعبدی ہے یعنی بدون اپنے

رسائی فہم پر اعتماد کرنے کے فرمانبرداری کی جاوے حتیٰ کہ بعد تصفیۂ نفس کے خود منکشف ہو ناممکن ہے کہ جن چیزوں سے ممانعت ہوئی تھی وہ نفیس اسرار پر مبنی ہے لہٰذا ذکاۃ ذبح سے اگرچہ کل جانوروں کا گوشت سوائے نجس العین کے پاک ہو لیکن یہ بیان ضرور ہے کہ کون جانور کھانے کے لیے حلال ہیں لہٰذا شیخ مصنفؒ نے ان کو علیحدہ بیان کیا۔

فصل فیما یحل اکلہ ومالا یحل

فصل ان جانوروں کے بیان میں جن کا کھانا حلال ہے اور جن کا کھانا نہیں حلال ہے

قال لایجوز اکل ذی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور۔ اور نہیں جائز ہے درندوں میں سے ذی ناب کا کھانا اور نہ پرندوں سے ذی مخلب کا کھانا۔ ف ناب وہ دانت جو اگلے چاروں نیچے اوپر کے دانتوں سے ملے ہوئے ہوتے ہیں اور مقصود یہ کہ جن پرندوں کے دانت کیلے دار ہیں ان کا ذبح کرنا کسی غرض سے جائز ہو لیکن ان کا گوشت کھانا نہیں جائز ہے اور پرندوں میں سے تیز پنجے والے نہیں حلال ہیں پس درندوں میں سے ذی ناب سے وہ مراد ہیں۔ جو اپنی کیلوں سے پھاڑتے ہیں اور پرندوں میں سے ذی مخلب سے وہ مراد ہیں جو اپنے تیز چنگل سے شکار مارتے ہیں پس اگرچہ ہر پرند کے مخلب ہوتے ہیں جیسے آدمی کے ناخن ہوتے ہیں لیکن شکار کرنے والے بالاجماع مراد ہیں۔ کرخیؒ نے مختصر میں کہا کہ درندوں میں سے ذی ناب جیسے بھیڑیا۔ شیر۔ چیتا۔ سیاہ گوش۔ کفتار۔ لومڑی اور بالو جنگلی بلی ہیں۔ ع۔ اور جیسے ساہی وغیرہ جو دوسرے حیوانات کو پھاڑ کر کھاتے ہیں۔ اور طیور میں سے ذی مخلب جیسے شکرہ و عقاب و باز و شاہین و نسر طائر و کوا وغیرہ ہیں۔ پھر واضح ہو کہ درندہ جانوروں و پرندوں کی حرمت کا قول مثل ہمارے شافعیؒ و احمدؒ و ابو ثورؒ و اصحاب حدیثؒ و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ وہ مباح ہے اور یہی شعبی و سعید بن جبیر سے مروی ہے اور امام مالک و لیث و اوزاعی و یحییٰ بن سعید نے کہا کہ پرندوں میں سے کوئی حرام نہیں ہے اور یہی قول حضرت ابوالدرداء و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔ بالجملہ جمہور علمائے سلف و خلف کا قول یہ ہے کہ درندے جانور و پرند حرام ہیں۔ لان النبی علیہ السلام نھی عن کل ذی مخلب من الطیور وکل ذی ناب من السباع۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طیور میں سے ہر ذی مخلب سے یعنی چنگل سے شکار کرنے والے سے اور درندوں سے ہر ذی ناب یعنی کیلوں دار پھاڑنے والے سے منع فرمایا ہے۔

ف یہ حدیث چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اول حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً مانند مذکورہ کتاب۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و البزار۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت سعید بن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سعید بن جبیر و ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب بھی موافق اس حدیث کے جمہور کے مثل ہے اور اوپر جو ان کا قول میں نے جمہور سے خلاف نقل کیا اور وہ عینی میں مذکور ہے خلاف تحقیق اور ضعیف روایت ہے ورنہ لازم آوے گا کہ راوی نے خود حدیث سے خلاف کیا اور یہ باطل ہے۔ دوم حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ تم پر حرام ہیں پالو گدھے و پالو گھوڑے و خچر اور سباع میں سے ہر ذی ناب اور پرندوں میں سے ہر ذی مخلب۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہے۔

لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ حرمت بوجہ کراہت کے ہے۔ سوم حدیث علی رضی اللہ عنہ جس کو عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ نے زوائد المسند میں روایت کیا ہے اور عینی میں ہے کہ یہ مسند احمد میں مروی ہے۔ چہارم حدیث ابو ثعلبۃ الخشنی رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ ہر درندے ذی ناب سے نہی فرمائی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پنجم حدیث ابوہریرہؓ بروایت مسلم بمانند حدیث ابو ثعلبہؓ مع اس قدر زیادت کے کہ اس کا کھانا حرام ہے ششم حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس کو کرخی نے مختصر میں اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اور یہ احادیث نصوص صریحہ ہیں جن کے ساتھ عموم آیات کی تخصیص جائز ہے۔ مع۔ اور امام محمدؒ نے موطا میں کہا کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ درندوں کیلوں والوں کو کھانا حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر ذی مخلب حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر وہ پرند بھی مکروہ ہے جو نجس کھاتا ہو خواہ چنگل والا شکاری ہو یا نہ ہو اور یہی قول ابی حنیفہؒ و عامہ فقہاء دیار وابراہیم نخعی رح کا ہے۔ انتہی مترجما۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوا وغیرہ بوجہ نجاست کھانے کے بھی حرام ہیں اور مشائخ نے کہا کہ مراد یہ کہ اس کی غذا غالباً نجس ہو پس مرغی اگر نجاست کھاتی ہے تو اس وجہ سے کہ دانہ نہیں پاتی ہے اسی واسطے جلالہ گائے و بکری کا گوشت مکروہ ہے اور جلالہ وہ کہ جس کی عادت نجاست کھانے کی ہو گئی ہو۔ اور اس میں نص بھی وارد ہے۔ م۔ بالجملہ حدیث میں مصرح ہے کہ پرند چنگل والے اور ذی ناب جو درندہ ہوں حرام ہیں۔ وقولہ من السباع اور یہ جو حدیث میں۔ من السباع۔ کا لفظ وارد ہے۔ ذکر عقیب النوعین۔ وہ دونوں قسم کے بعد مذکور ہے۔

ف یعنی پرندو جانور چارپایہ دونوں کے بعد سباع سے ہونا مذکور ہے۔ فینصرف الیہما۔ تو یہ ان دونوں قسم کی طرف راجع ہوگا۔

ف یعنی درندہ ہونا صرف چارپایہ میں سے مخصوص نہیں بلکہ پرندوں میں سے بھی چنگل والے وہی حرام ہیں جو درندہ ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو پھاڑ کر کھاتے ہوں جیسے شکرا وغیرہ۔ فیتناول سباع الطیور والبہائم پس حدیث کا بیان مذکور پرندوں کے پھاڑنے والے اور چارپایوں کے پھاڑنے والے دونوں کو شامل ہوگا۔

ف پس گویا یوں فرمایا کہ پرندوں میں سے وہ چنگل والے حرام ہیں جو درندوں سے ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو شکار مار کر کھاتے ہوں اور چارپایوں میں سے وہ کیلوں والے حرام ہیں جو درندے ہوں۔ لا کل ما لہ مخلب او ناب۔ نہ ہر وہ پرند جن کے چنگل ہوں یا چارپایہ جن کے کیلے ہوں۔

ف کیونکہ پرندوں میں عموماً چنگل والے ہوتے ہیں حتیٰ کہ بٹیر و کبوتر وغیرہ کے بھی پنجہ ہوتے ہیں۔ پس بالاجماع ذی مخلب سے وہی مراد ہیں جو شکاری مانند شکرہ وغیرہ کے پرندوں کو پھاڑ کھاتے ہوں اور اسی طرح چارپایوں میں سے بھی بعضے کیلے دار ہوتے ہیں مگر درندہ نہیں ہوتے تو صرف وہی حرام ہیں جو درندے ہوں۔ والسبع کل مختطف منتہب جارح قاتل عادۃً۔ اور درندہ ہر وہ جانور ہے کہ عادت میں ایسا ہو کہ اُچک لے ٹوٹ پڑے پھاڑ کر زخمی کرنے والا قتل کرنے والا ناحق حملہ کرنے والا ہو۔

ف پس پرند درندہ تو ہوا سے اُچک لیتا ہے اور چوپایہ درندہ زمین پر نہب و غارت کرتا ہے بلکہ مترجم نے ٹوٹ پڑنے کے لفظ سے دونوں کی طرف اشارہ کیا۔ بالجملہ درندہ وہ ہے کہ جس میں عادت کی راہ سے طبعاً ایسی بد خصلتیں پائی جاتی ہیں۔ ومعنی التحریم واللہ اعلم کرامۃ بنی آدم کیلا یعدو شیئ من ہذہ الاوصاف الذمیمۃ الیہم بالاکل۔ اور ان درندوں کے حرام کیے جانے

ہیں واللہ اعلم۔ شاید حکمت یہ کہ آدمی کو مکرم فرمایا ہے تاکہ ان جانوروں کے کھانے کی وجہ سے آدمی میں کوئی بدخلقی ان بد خصلتوں میں سے نہ دوڑ جاوے۔ ف یعنی ان جانوروں کا کھانا حرام کرنے میں شاید یہ حکمت ہے کہ ان جانوروں کے اوصاف ذمیمہ بہت خراب ہیں تو ان کے گوشت کھانے سے آدمی میں یہ آثار بد ظاہر ہوں گے لہٰذا گوشت حرام کر دیا اور خبث کبھی پیدائشی ہوتا ہے جیسے سانپ وغیرہ بعضے حشرات الارض میں ہے۔ چنانچہ بندر و ریچھ وغیرہ موذی ہوتے ہیں، اور کبھی عارض ہو جاتا ہے جیسے نجس کھانے والی گائے بکری ہوتی ہے اور گوشت دودھ کے آثار جسم میں ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ عینی وغیرہ نے حدیث کے نام سے لکھا کہ تم لوگوں کے بچوں کو دودھ پلانے والیاں احمق عورتیں نہ ہوں کیونکہ دودھ سے تغذیہ ہو جاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م ع۔ **ویدخل فیہ الضبع والثعلب** اور درندوں میں کفتار و روباہ داخل ہوگی ف کیونکہ یہ بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں۔ **فیکون الحدیث حجۃ علی الشافعی فی اباحتھما**۔ اور بر تقدیر یکہ کفتار و روباہ داخل درندہ ہوں تو یہ حدیث امام شافعی پر ان دونوں کو مباح جاننے میں حجت ہوگی۔ ف یعنی امام شافعی سے مروی ہے کہ کفتار و روباہ مباح ہیں اور ہم نے کہا کہ جب حدیث میں ذی ناب درندوں سے ممانعت ہے اور یہ دونوں بھی ذی ناب ہیں تو یہ بھی حدیث کی ممانعت میں داخل ہیں۔

اور جب داخل حدیث ہیں تو یہ حدیث امام شافعیؒ پر حجت ہوئی اور کفتار کی اباحت میں امام مالک۔ و احمد کا بھی قول مثل شافعی ہے۔ اور روباہ میں امام مالک کا قول مثل ہمارے قول کے ہے اور یہی امام احمد سے اکثر روایات ہیں۔ پھر ضبع یعنے کفتار کے بارے میں حجت مالک و شافعی و احمدؒ یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی عمارؒ نے کہا کہ میں نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا ضبع بھی صید ہے فرمایا کہ ہاں۔ پس میں نے کہا کہ میں اس کو کھا سکتا ہوں فرمایا کہ ہاں تو میں نے عرض کیا کہ آپ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا (سنا ہے) فرمایا کہ ہاں۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور بخاری نے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے۔ و رواہ ابن حبان وابوداؤد والحاکم۔ ولیکن ابوداؤد کی روایت میں صرف اسی قدر ہے کہ کفتار صید ہے اور اگر احرام والے نے اس کو شکار کیا تو اس کے جرمانہ میں مینڈھا دلوے عینیؒ نے کہا کہ شافعیہ نے اس لفظ سے نکالا کہ اس کا کھانا جائز ہے اس واسطے کہ ان کے نزدیک صید ایسے جانور کا نام ہے جو کھایا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر غیر ماکول مانند درندہ کو مارا تو اس پر کچھ جرمانہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صید تو موحش کو کہتے ہیں خواہ ماکول ہو یا نہ ہو۔ پھر یہاں اصولی مسئلہ پیش آیا کہ عام نص کہ ہر ذی ناب کو حرام کیا ہے یہ تو کفتار کو حرام کرتی ہے اور خاص روایت جس میں جابر رضی اللہ عنہ سے کفتار کا صید ہونا مروی ہے وہ اس کو حلال کرتی ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک عام پر خاص مقدم ہے اور ہمارے اصول میں محقق ہوا کہ دونوں برابر ہیں پس دونوں میں معارضہ قائم ہوگا لیکن معارضہ کی شرط یہ ہے کہ دونوں کی قوت برابر ہو اور وہ یہاں ندارد ہے اس واسطے کہ ذی ناب درندوں کی حرمت مشہور و واضح حدیث میں ہے اور کفتار کی اباحت اس سے کم درجہ ہے خصوص یہ کہ عبدالرحمٰن ابن ابی عمار نے تنہا اس کو جابرؓ سے روایت کیا حالانکہ عبدالرحمٰن بن ابی عمار نقل علم میں مشہور نہیں ہے اور نہ حجت ہے۔ خصوص جب کہ وہ اعلیٰ ثقات کی مخالفت کرے چنانچہ ابن عبدالبرؒ نے اس کو تمہید میں مصرح بیان کیا ہے۔ اور یہاں یہی واقعہ ہے اس واسطے کہ ذی ناب کی حرمت کو ثقات اعلیٰ نے اسناد کیا اور عبدالرحمٰن نے ان کی مخالفت کی تو مقبول نہیں ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ حدیث عام ذی ناب نے کفتار کو بالضرور شامل کیا تو اب اس روایت یعنی اباحت کفتار نے اس کو خارج و منسوخ کیا حالانکہ یہ نسخ بدون قوت حجت کے نہیں ہو سکتا کیونکہ معارضہ ہے اور یہاں معارضہ

کی لیاقت نہیں ہے اور کیونکہ یہ اجتہاد شافعی مسلم ہو گا حالانکہ امام احمدؒ و اسحٰقؒ و ابو یعلیٰؒ نے روایت کی کہ حدثنا جریر عن سہیل بن ابی صالح عن عبد البر بن یزید السعدی رجل من بنی سعد بن بکر قال سالت سعید بن المسیبؒ الخ یعنی عبداللہ سعدی نے کہا کہ میں نے حضرت سعید بن المسیب سے پوچھا کہ کچھ لوگ کفتار کھاتے ہیں فرمایا کہ اس کا کھانا حلال نہیں ہے اور سعیدؒ کے پاس ایک بزرگ بیٹھے تھے جن کی داڑھی و بال سفید تھے انہوں نے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اچک لینے والے یعنی شکاری پرندے اور ہر لوٹ پڑنے و حملہ کرنے والے درندہ سے اور مجثمہ سے اور ہر ذی ناب درندے سے نہی فرمائی ہے پس سعید بن المسیب نے کہا کہ اس نے صحیح فرمایا ہے۔

ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس نص میں کفتار ذی ناب شامل ہے اور یہ اسناد صحیح ہے پس یہ خود قوی معارض حدیث جابرؓ ہے۔ عبد الرزاق نے عن سفیان الثوری عن سہیل بن ابی صالح قال سال رجل بن المسیبؒ الخ روایت کی یعنی ایک شخص نے سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ کفتار کھانا جائز ہے تو آپ نے اس کو نہی فرمائی پس اس نے کہا کہ آپ کی قوم کھاتے ہیں فرمایا کہ میری قوم والے جانتے نہیں ہیں۔ سفیان ثوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ قول احب ہے۔ میں نے سفیان سے کہا کہ پھر اس کا کیا جواب ہے جو حضرت عمرؓ و علیؓ وغیرہ سے آیا ہے تو فرمایا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندہ کے کھانے سے نہی نہیں فرمائی ہے پس مجھے کفتار کو ترک کرنا زیادہ محبوب ہے۔ یہی عبد الرزاق نے اس مسئلہ میں اختیار کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ روایات توصریح ہیں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں کھانے کی تصریح مرفوع نہیں ہے کیونکہ عبدالرحمٰن نے پوچھا کہ آپ نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا یا پوچھا تھا، یہ محتمل ہے کہ آپ نے پوچھا تھا کہ یہ صید ہے اور احتمال ہے کہ آپ نے اس کے کھانے کو پوچھا تھا ولیکن احتمال اول اس واسطے ارجح ہے کہ صحیح روایت میں آیا کہ آپ نے اس کو سنا تھا پس یہ احتمال اول سے مرتبط ہے اور جب یہ بات ہے تو شائد اس کے کھانے کی اباحت حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے بیان فرمائی ہو کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اس کی اباحت میں اختلاف ہے پس معلوم ہوا کہ نص عام اصح و مؤید بروایات سعیدؒ وغیرہ کو لینا اول تو بوجہ قوت کے اولیٰ ہے اور دوم اس وجہ سے کہ یہاں اختلاف اس کی حلت و حرمت میں دائر ہے اور ایسی حالت میں حرمت کو ترجیح دینا زیادہ احتیاط ہوتا ہے پس اسی کو لینا متعین ہوا اسی واسطے سفیان الثوریؒ نے حرمت ترجیح دی کما عرفت۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

م۔ **والفیل ذو ناب فیکرہ**۔ اور ہاتھی بھی ذی ناب ہے تو وہ مکروہ ہو گا۔

ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور تاج الشریعہ نے کہا کہ ہاتھی کو لوگ درندہ نہیں شمار کرتے تو اس کو درندوں میں شامل کرنا ایک نوع کے اجتہاد سے ہوا کہ وہ کیلے وار دانتوں والا ہے۔ لہٰذا اس کو مکروہ تحریمی کہا ع میں کہتا ہوں کہ ظاہراً لوگ اس وجہ سے درندہ میں شمار نہیں کرتے کہ وہ ان ملکوں کا جانور نہیں ہے ورنہ ہندوستان میں تو اس کا حملہ آور درندہ ہونا ظاہر ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ وہ جانوروں کا پھاڑ کھانے والا نہیں اگرچہ حملہ کرتے و پھاڑنے میں معروف ہے۔ لہٰذا اس کو ذی ناب میں داخل کرنا احوط ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ **والیربوع وابن عرس من السباع الھوام** اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی ہوام درندوں میں سے ہے۔

ف۔ یعنی زمین کے رینگنے والے جانوروں میں سے ہے مگر درندہ ہے اور عینیؒ نے لکھا کہ یربوع کو فارسی میں موش دشتی یعنی جنگلی چوہا کہتے ہیں اور لکھا کہ وہ زمین کے اندر بل بناتا اور اس میں دو سوراخ رکھتا ہے جب ایک طرف سے صیاد آتا ہے تو وہ دوسری طرف سے نکل جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں یہ تو روباہ کے حق میں یہاں معروف ہے

ابن عرس کو لکھا کہ فارسی میں راسو یعنی نیولا کہتے ہیں اور وہ مرغی و کبوتر وغیرہ کے بچے مار ڈالتا ہے مگر کھاتا نہیں ہے اور قنفذ بھی مکروہ ہے (ساہی)۔ اور لکھا کہ یربوع امام شافعی و احمد کے نزدیک مباح ہے اور اس کے حق میں تحریم وارد نہیں ہے ابن عرس بھی شافعیؒ کے نزدیک مباح ہے کیونکہ اس کے ناب نہیں ہیں یعنی کیلے دار دانت نہیں جیسے گوہ جس کو عربی میں ضب کہتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ان میں دو جہت ہیں اگر ہم ذی ناب کو لحاظ کریں تو ان کی ناب نہ ہونے سے حلت نکلتی ہے اور جب ہم سباع یعنی درندہ کے لفظ پر نظر کریں تو ان کی حرمت نکلتی ہے کیونکہ یہ ہوام الارض سے درندے ہیں اور ظاہرا وہ کبوتر وغیرہ کے بچے مار کر خون پی جاتا ہے پس جانب احتیاط سے ہم نے مکروہ تحریمی جانا علاوہ بریں قولہ تعالیٰ یحرم علیہم الخبائث الآیۃ۔ سے نکلا کہ جو چیزیں گھن و مکروہ طبعی بطور نجس ہیں وہ حرام ہیں اور شک نہیں کہ ساہی و نیولا وغیرہ اسی قسم کے ہیں لیکن مختلف طبائع کا احتمال ہے پس مکروہ تحریمی ہے۔ ابن آدی مکروہ تحریمی ہے اور یہی قول شافعیؒ و احمدؒ ہے۔ کلب یعنی کتا ہمارے و جمہور کے نزدیک حرام ہے بلکہ امام مالک رح کے نزدیک بھی حرام ہے اگرچہ ایک روایت میں مکروہ تحریمی آیا۔ قرد یعنی بندر بلا خلاف حرام ہے۔ ابن عبد البرؒ نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ اس میں کوئی مخالف ہو کہ اس کا کھانا حرام اور اس کی بیع نہیں جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بیوع میں کچھ تفصیل مذکور ہے وہاں رجوع کرو۔ م۔ ع۔ **وکرھوا اکل الرخم**۔ اور علماء نے رخم کھانا مکروہ تحریمی جانا ہے۔

ف رخم ایک پرندہ ہے جو مردار و نجس ہڈیاں کھاتا ہے اور اس کو کوئی شکار نہیں کرتا ہے اور رنگ میں سپیدی بیٹے ہے اور کبھی اس پر بندکیاں ہوتی ہیں اور نسر طائر کے مشابہ ہوتا ہے۔ ع۔ **والبغاث**۔ اور علماء نے بغاث کھانا مکروہ جانا ہے۔

ف یہ رخمہ سے چھوٹا ہوتا ہے مٹیلا رنگ اور کسی جانور کو شکار نہیں کرتا ہے۔ ع۔ اس کو ہندوستان کے دیار میں گدھ و گجھ بولتے ہیں وہ مردار جانوروں کو کھایا کرتا ہے۔ م۔ غرضیکہ رخم و بغاث، دونوں مکروہ تحریمی ہیں **لانہما یاکلان الجیف**۔ کیونکہ یہ دونوں گندا مردار ڈھور کھایا کرتے ہیں۔

ف اور اسی طرح کوا دیسی سیاہ جو گوہ و نجاسات کھاتا ہے نجس حرام ہے اور قسم دوم غراب الزرع یعنے کھیتی کا کوا اور سوم غراب البقع کہ وہ دیسی کے مانند ہے اور چہارم غراب القیظ یعنی چلّے گرمیوں کا کوا جیسے یہاں کوئل ہے۔ **قال ولا باس بغراب الزرع** اور کھیتی کے کوّے میں مضائقہ نہیں ہے۔

ف اگرچہ خلاف اولیٰ ہو۔ **لانہ یاکل الحب ولا یاکل الجیف**۔ اس واسطے کہ وہ دانہ کھاتا ہے اور مردار گندہ نہیں کھاتا ہے۔ **ولیس من سباع الطیر**۔ اور وہ پھاڑنے والے شکاری پرندوں میں سے بھی نہیں ہے۔ **ف** تو اس میں کوئی وجہ حرمت نہیں ہے ہاں اس کی جنس سے دیسی کوا البتہ نجس خوار ہے۔ پس غراب الزرع میں مضائقہ نہیں ہے اور قدوریؒ نے کہا کہ اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ ع۔ **قال ولا یوکل الابقع الذی یاکل الجیف**۔ اور وہ غراب البقع یعنی ابلق سیاہ و سفید ملا ہوا نہیں کھایا جائے گا۔ جو گندہ مردار کھاتا ہے۔ **وکذا العذاف**۔ اور یہی عذاف کا حکم ہے۔

ف یعنی سیاہ کوا اور اسی کو غراب القیظ کہتے ہیں جو سخت گرمی میں آتا ہے اور موٹا بھاری بڑے پہروں کا ہوتا ہے۔ ن ولوالجی نے فتاویٰ میں لکھا کہ غراب البقع و اسود کے تین اقسام ہیں۔ ۱۔ یہ کہ گندا مردار کھاتا ہے۔ تو وہ حلال نہیں ہے۔ ۲۔ گندہ مردار نہیں کھاتا بلکہ دانہ و کھیتی کھاتا ہے تو وہ مکروہ نہیں ہے۔ ۳۔ گندہ مردار اور دانہ

دونوں کھاتا ہے تو وہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھایا جاوے اور ابویوسفؒ کے نزدیک نہیں کھایا جائے گا۔ اور یہی عذاف کا حکم ہے جو سخت گرمی کے ایام میں آتا ہے اور پروں سے بھاری ہوتا ہے۔ عینیؒ نے کہا کہ ان میں سے جو قسم کہ فقط گندگی کھاتا ہے اسی کو شیخ مصنفؒ نے ابقع لکھا ہے اور وہ مکروہ تحریمی ہے اور قسم دیگر جو دانہ وگندگی ملاتا ہے اس کا کتاب میں ذکر نہیں کیا اور اس میں امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کا اختلاف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے یہاں جو کوّے دیسی مشہور ہیں یہ بھی اناج وگندگی دونوں کھاتے ہیں تو ظاہرًا ان میں اختلاف مذکور جاری ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قابل فتویٰ اس میں بنظر احتیاط قول ابی یوسفؒ ہے اور فتاوی ولوالجی سے ظاہر ہوا کہ جنگلی کوّا خواہ سیاہ ہو یا کیرا یعنی سپید وسیاہ مختلط ہو اگر وہ نجس خوار ہے تو تحریمی مکروہ ہے۔ م۔ فاختہ کھانا جائز ہے۔ ڈلبسی۔ ابابیل جائز ہیں۔ رہا چمگادڑ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ن۔ اور فتوی علی الاحتیاط منع پر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **وقال ابوحنیفةؒ لا باس باکل العقعق**۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ عقعق کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔

ف کبوتر کے برابر یعنی دم کا سیاہ وسفید ملا ہوا پرند ہوتا ہے بعضے اس کو منحوس کہتے ہیں اور آواز اس کی عق عق سے مشابہ نکلتی ہے۔ ش ع۔ اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ یہی اصح ہے۔ ع۔ **لانہ یخلط**۔ اس واسطے کہ وہ گندگی کے ساتھ دانہ خلط کرتا ہے۔

ف اور جو خلط کرے اس میں اباحت ہے **فاشبہ الدجاجة** تو وہ مرغی سے مشابہ ہو گیا۔ ف اور مرغی کھانے میں بالاتفاق مضائقہ نہیں ہے اور یہ مفید ہے اس کی غالب غذا دانہ ہے۔ **وعن ابی یوسف انہ یکرہ لان غالب اکلہ الجیف** اور ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ عقعق مکروہ تحریمی ہے اس واسطے کہ اس کی زیادہ خوراک گندگی ہے۔

ف اور مترجم کہتا ہے کہ بعض تجربہ سے معلوم ہوا کہ مرغی کی اصل غذا دانہ وکیڑے ہیں اور جب دانہ بیسر نہ ہو تو وہ نجاسات کی طرف جھکتی ہے اور شائد کہ عقعق میں بھی اصلی طبیعت یہی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور دلیل ابویوسفؒ سے ظاہر ہوا کہ جو پرندہ کہ گندگی ودانہ خلط کرتا ہو اس میں غالب کا لحاظ کیا جاوے پس اگر غالبًا گندگی ہو تو مکروہ ہے اور شائد اصل اس میں اعتبار طبیعت ہے اور چونکہ طبیعت امر مخفی ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی ہے تو خوراک کے میلان کو اس کے قائم مقام کیا گیا پس اگر خوراک میں زائد دانہ ہو تو ظاہر ہوا کہ مقتضائے طبیعت یہی ہے اور یہ اصل عمدہ ہے اور شائد کہ اصل مذکور اتفاقی ہے چنانچہ اسبیجابیؒ نے شرح کافی میں کہا کہ اگر صحیح ہو جاوے کہ عقعق نجس خوار ہے تو اس کا کھانا مکروہ ہوگا جیسے ابویوسف کا قول ہے اور یہی امام احمدؒ نے کہا ہے۔ ع۔ اور لکھا کہ نسر طائر وعقاب واس کے مانند شکاری پرندوں کے کھانے میں خیر نہیں یعنی حرام ہیں اس واسطے کہ یہ پرندوں میں سے شکاری ذو مخلب ہیں اور مردار گندہ کھاتے ہیں جیسے باز وشکرہ کا حال ہے۔ اسی طرح لقلق کا حکم ہے رہا عقعق وسوانیہ وغیرہ جن کے چنگل شکاری نہیں ہیں تو ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے کھیتی کا کوّا ہوتا ہے کہ وہ دانہ کے سوائے نجاسات سے پرہیز کرتا ہے۔ کرخیؒ نے لکھا کہ ابویوسفؒ نے فرمایا کہ سنجاب وسمور ولفک ہر ایک درندہ مثل ثعلب یعنی لومڑی وابن عرس کے ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ ولوالجی نے لکھا کہ فاختہ وابابیل وعقعق کھانے میں مضائقہ نہیں۔ کیونکہ یہ ذی ناب وذی مخلب نہیں ہیں اور ہدہد میں مضائقہ نہیں۔ درایہ میں لکھا ہے کہ دمس کھانا جائز ہے۔ ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ بُوم یعنی اُلّو کھایا جاوے کیونکہ

وہ ساگ پات کھاتا ہے۔ مع۔ ظہیریہ میں بھی بُوم کی بابت یوں لکھا ہے کہ جیسا ہندیہ میں ہے اور مترجم کہتا ہے بُوم لفظ فارسی ہے ظاہرا عربی لفظ سے مراد کوئی جانور ہے جو لفظ کی تحریف سے مفہوم نہیں ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے فتدبروا واللہ تعالٰی اعلم بالصواب پھر بُوم یعنی اُلّو کے بارہ میں فتویٰ یہ کہ حرام ہے اس واسطے کہ وہ ساگ پات نہیں کھاتا بلکہ کیڑے مکوڑے وغیرہ کھاتا ہے اور مخلب رکھتا ہے جس سے چھوٹے پرندوں یا کیڑوں کا شکار مارے فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

قال ویکرہ اکل الضبع والضب والسلحفاۃ والزنبور والحشرات کلہا۔ اور مکروہ ہے بِجّو[۱] کھانا و گوہ و کچھوا و بھڑیں و تمام کیڑے مکوڑے سب مکروہ ہیں۔ **اما الضبع فلما ذکرنا۔** پس کفتار مکروہ ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ بجّو کیلے دار دانتوں والی ہے یعنی جانور خوار ہے اور تمام کلام اُوپر گزرا۔ **واما الضب فلان النبی علیہ السلام نہی عائشۃؓ حین سالتہ عن اکلہ وھو حجۃ علی الشافعی فی اباحتہ۔** اور گوہ کی کراہت میں دلیل یہ کہ جب حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کھانے کو پوچھا تو آپ نے ان کو گوہ کھانے سے ممانعت فرمائی اور یہ حدیث امام شافعی پر گو مباح کہتے ہیں حجت ہے

ف واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا متعدد طرق سے مروی ہے اس کو ابو حنیفہ و محمد و احمد بن حنبل و طحاوی و ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ رواہ ابو حنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود عن عائشۃؓ انہا اہدی لہا ضب الخ۔ یعنی حضرت عائشہؓ کو پختہ گوہ ہدیہ بھیجی گئی تھی پس ام المؤمنین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس کے کھانے سے منع فرما دیا پھر ایک سائل آیا تو حضرت ام المؤمنین نے اس کو دینے کا حکم کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو فرمایا کہ تو اس کو وہ چیز کھلاتی ہے جو خود نہیں کھاتی ہے۔ احمد بن حنبل نے مسند میں بھی عفان وغیرہ کی روایت سے اسی اسناد سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گوہ لائی گئی تو آپ نے نہیں کھائی اور نہ منع فرمایا پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم اس کو مساکین کو نہ کھلاویں تو فرمایا کہ جس چیز سے تم نہ کھاؤ وہ ان کو مت کھلاؤ۔ طحاوی نے اپنے اسناد کے ساتھ مانند روایت ابو حنیفہؒ اخراج کیا۔ لیکن حدیث سے صریح ممانعت نہیں نکلتی جو بمعنی حرمت ہو خصوص روایت احمد کہ اس میں صریح ہے کہ منع نہیں فرمایا اور یہ اسانید صحیحہ ہیں اور غایت یہ کہ حضرت عائشہؓ کو منع کیا اور اس امر سے بھی کراہت کی کہ جو چیز آدمی خود نہیں کھائے گا وہ لوجہ اپنی نفرت کے اللہ تعالیٰ کے واسطے دیدے اور اس سے اس چیز کی حرمت لازمی نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بطریق اسمٰعیل بن عیاش عن ضمضم بن زرعۃ الی آخرہ عبد الرحمٰن بن شبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے گوشت سے نہی فرمائی۔ خطابی رحؒ نے کہا کہ اس کے اسناد ٹھیک نہیں ہے۔ شیخ ابن حجر و عینی نے اس کو رد کر دیا کہ اسمٰعیل بن عیاش کی روایت اہل شام سے صحیح ہے۔ کذا قال البخاری و یحییٰ بن معین وغیرہما۔ ابن حجر نے کہا کہ قول خطابیؒ قابل التفات نہیں ہے۔ اور طحاوی نے عبد الرحمٰن بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ ایسی زمین میں اترے کہ وہاں بہت گوہ تھیں اور ہم کو بھوک لگی تھی تو ہم نے مار کر گوہیں پکائیں اور ہانڈیا جوش کھا رہی تھیں کہ اتنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری پہنچ گئی پس آپ نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے۔ پس ہم نے عرض کیا کہ گوہیں ہم نے ماری ہیں۔ پس آپ نے فرمایا کہ بنو اسرائیل میں سے ایک امت مسخ ہوئی اور مجھے خوف ہے کہ یہ وہی ہو پس ہانڈیاں اوندھا دو۔ اسی کے مانند مسلم و ابو داؤد و نسائی و احمد و طبرانی و ابو یعلیٰ و بزارؒ نے روایت کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح حدیث میں ثبوت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جس امت کو مسخ کیا اس کی نسل نہیں چھوڑی یعنی ہلاک کیا تو یہ کیونکر ہو سکتا تھا کہ گوہیں وہی امت بنو اسرائیل ہو اور شاید کہ ابتداء میں الباطن فرمایا ہو

پھر بعد علمِ الٰہی کے اظہار فرمایا کہ ممسوخ کے واسطے بقاء نہیں ہے۔ اور حدیث عبد الرحمٰن بن شبل جس میں نہی مذکور نہیں کہ تحریم ہو بدلیل حدیث احمد مذکورہ بالا۔ و بدلیل حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کہ جس میں مصرح ہے کہ جب آپ نے گوہ سے ہاتھ کھینچا تو خالد نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا گوہ حرام ہے فرمایا کہ نہیں ولیکن میرے دیار میں نہیں ہوتی تو میری طبیعت اس سے نفرت کرتی ہے پس میں نے کھائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے تھے پس مجھے منع نہیں فرمایا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ و بدلیل حدیث ابن عباسؓ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اقط اور سمن سے کھایا اور گوہ کو طبعی کراہت سے چھوڑ دیا مگر وہ آپ کے دسترخوان پر کھائی گئی اور اگر حرام ہوتی تو آپ کے دسترخوان پر نہیں کھائی جاتی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ و بدلیل حدیث ابن عمرؓ جس میں دسترخوان پر جمع تھے پس ایک عورت انصاریہ نے آواز دی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کرے کہ یہ گوہ کا گوشت ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہاتھ کھینچا تو آپ نے فرمایا کہ تم کھاؤ کھلاؤ کہ یہ حلال ہے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن میرے کھانے میں سے نہیں ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ یعنی میری قوم کے طعام میں سے نہیں ہے اس واسطے میں ہاتھ کھینچتا ہوں۔ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ گوہ مجھے ہدیہ بھیجی گئی تو میرے پاس میری قوم کے دو مرد تھے تو میں نے ان کے سامنے ضیافت میں رکھی پس انہوں نے اس میں سے کھایا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور وہ دونوں کھاتے تھے پس آپ نے بھی اپنا ہاتھ ڈالا پھر کہا کہ یہ کیا چیز ہے تو ہم نے کہا کہ ضب یعنی گوہ ہے پس آپ نے ہاتھ سے رکھ دی اور ان دونوں نے بھی چاہا کہ جو ان کے منہ میں ہے اس کو اگل دیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کرو کہ تم تو اہل نجد ہو جو اس کو کھاتے ہیں اور ہم اہل تہامہ ہیں جو اس سے گھناتے ہیں رواہ ابو یعلی۔ پس یہ احادیث صریح دلیل حلت ہیں علاوہ ازینکہ آپ بطور نفاست نہیں کھاتے تھے اور معلوم ہوا کہ اہل تہامہ نہیں کھاتے ہیں اور امام محمد نے موطا میں اثر علی رضی اللہ عنہ روایت کر کے کہا کہ اس کو ترک کرنا ہمارے نزدیک زیادہ محبوب ہے اور یہی ابو حنیفہؒ کا قول ہے، اس قول سے کراہت تنزیہی نکلتی ہے۔ اور طحاوی نے کہا کہ ہمارے نزدیک قول یہ کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے اور ضب کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ یہ قول مشعر ہے کہ ائمہ حنفیہؒ کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے اور بنظر دلیل یہی اصح ہے اور نوویؒ نے باستثناء اصحاب ابی حنیفہؒ کے سب کا اجماع نقل کیا کہ وہ مباح ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم اور مضائقہ نہیں کہ مصنفؒ نے کراہت سے معنی عام لیے کہ تنزیہی ہو یا تحریمی ہو۔ **والزنبور من الموذیات** اور زنبور اس واسطے مکروہ ہے کہ وہ موذیات میں سے ہے۔ **والسلحفاۃ من خبائث الحشرات**۔ اور سنگ پشت منجملہ خبیث حشرات الارض کے ہے۔

ف اور بحکم قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث الآیۃ۔ ہر خبیث جانور تحریمًا مکروہ ہے۔ **ولھذا لا یجب علی المحرم بقتلہ شیئی**۔ اور اسی واسطے جو شخص احرام میں ہو اس پر زنبور یا سلحفات کسی کے قتل سے کچھ جرمانہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ **وانما یکرہ الحشرات کلھا استدلالا بالضب لانہ منھا** اور جملہ حشرات الارض کا مکروہ تحریمی ہونا بدلیل گوہ ہے اس واسطے کہ حشرات الارض میں سے گوہ ہے۔

ف اور گوہ مکروہ تحریمی ہے تو دیگر حشرات الارض بھی مکروہ تحریمی ہیں۔ لیکن اگر گوہ میں کراہت تنزیہی تحقیق ہو تو یہ دلیل جاری نہ ہوگی، پس اولیٰ یہ کہ سانپ و بچھو وغیرہ علاوہ زہر کے خبائث موذیہ ہیں پس بحکم قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث الآیۃ سب حرام ہیں۔ ابو القاسم مالکی نے تفریع میں کہا کہ سرطان و سلحفاۃ و مینڈک کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اور کہا کہ شکاری طیور شکرہ و باز و عقاب و رخم و چیل و غراب وغیرہ میں بھی مضائقہ نہیں بخلاف وحوش درندوں کے۔ اور

حلیہ میں ہے کہ مکڑی و چھپکلی و مکھی و زنبور وغیرہ میں خبث ہے یعنی حرام ہیں۔ مع۔ **قال ولا یجوز اکل الحمر الاھلیۃ والبغال۔** پالو گدھوں و خچروں کا کھانا جائز نہیں ہے۔

ف ابن عبدالبرؒ نے کہا کہ اب علمائے مسلمین میں سے کسی کو خلاف نہیں کہ یہ حرام ہیں۔ عینیؒ نے تفریع مالکیہ سے لاباس بہ نقل کیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عبدالبرؒ مالکی کا قول قوی و صحیح ہے۔ **لما روی خالد بن الولید رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن لحوم الخیل والبغال والحمیر۔** کیونکہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں و گدھوں کے گوشت سے ممانعت فرمائی۔

ف رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں آیا کہ خالد بن الولید سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں و گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی اور ابوداؤد کی روایت میں خالدؓ سے آیا کہ میں نے رسول اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے حظائر پر تعدی کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ معاہدین کے اموال نہیں حلال ہیں مگر حق کے ساتھ اور تم پر پالو گدھے و گھوڑے و خچر حرام ہیں اور ہر کیلوں والا جانور درندوں سے اور ہر چنگل والا پرندوں سے حرام ہے۔ واقدیؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک ثبوت یہ ہوا کہ خیبر کی جنگ میں خالد بن الولید نہیں حاضر ہوئے اور فتح مکہ سے پہلے خالد و عمرو بن العاص و عثمان بن ابی طلحہ اول تاریخ صفر سنہ آٹھ ہجری کو مسلمان ہوئے ہیں۔ انتہی۔ اور حدیث کو احمد و طبرانی و دارقطنی نے روایت کیا۔ ابوداؤد نے کہا کہ یہ منسوخ ہے اور نسائی نے کہا کہ اگر صحیح ہو تو منسوخ ہے بدلیل اس کے کہ حدیث جابرؓ میں ہے کہ گھوڑوں کے گوشت میں اجازت دی۔ بیہقی نے کہا کہ اس کی اسناد مضطرب ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ جب اسناد صحیح ہو تو دلالت ہوگی کہ خالدؓ بعد صلح حدیبیہ کے ایسے وقت اسلام لائے کہ غزوۂ خیبر مل گیا ہے یا کہا جاوے کہ روایت ابن ماجہ اثبت ہے۔ کہ اس کو خالدؓ نے کسی صحابیؓ کے ذریعے سے روایت کیا ہے اور رہا لفظ ابوداؤد کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا، یہ کسی راوی سے وہم ہے اور بر تقدیریکہ یہ روایت صحت کو پہنچے تو منسوخ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور حدیث جابرؓ کی وجہ سے منسوخ کہنا مستبعد ہے چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ اور بر تقدیریکہ روایت صحیح نہ ہو تو بھی مضر نہیں کیونکہ یہ حکم صحاح سے ثابت ہے۔ **وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام اھدر المتعۃ وحرم لحوم الحمر الاھلیۃ یوم خیبر۔** اور حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز متعہ باطل کیا اور پالو گدھوں کا گوشت حرام کیا۔

ف یہ نہی بروایت بخاری و مسلم بطریق متعدد چند اصحاب کبار سے مروی ہے اور حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص میں زائد ہے کہ جلالہ و اس کی سواری و اس کے گوشت سے نہی فرمائی۔ رواہ ابوداؤد۔ اور حدیث انسؓ میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے ہانڈیاں پکتی تھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ اللہ تعالیٰ و اس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس سے منع فرماتا ہے کہ یہ نجس ہے پس ہانڈیاں اوندھا گئیں۔ رواہ الطحاوی اور حدیث ابوہریرہؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم خیبر کو حرام فرمایا ہر کیلوں والے درندے و مجثمہ و پالو گدھے سے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح۔ مجثمہ جاندار جانور جس کو تیراندازی کے

واسطے نشانہ بناتے تھے پس یہ فعل بھی حرام ہے اور جانور مرا تو مردار ہے۔ غرضیکہ چودہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہے واسانید اصح واقوی واعلیٰ ہیں۔ پس حدیث درجہ اعلیٰ شہرت پر ہے اور حدیث غالب بن ابجر جس میں خود غالب رض کو موٹے تازہ حمار کی اجازت دی تھی بروایت ابوداؤد تو وہ اس کے معارض نہیں ہے بلکہ بیہقی رح نے کہا کہ اس کی اسناد مضطرب ہے اور منفرد ہے اور یہ صحیح کے معارض نہیں ہوسکتی ہے اور اگر یہ روایت صحت کو پہنچے تو بھی قحط سالی میں اجازت فقط غالب کو دی تھی کہ اپنے گدھوں میں سے موٹا تازہ کھلا دے وکھاوے اور ایسی ضرورت تو مردار کو مباح کرتی ہے۔ انتہی۔ والوالجیہ میں ہے کہ گھوڑا اگر گدھی پر کود جائے تو خچر بالاجماع مکروہ ہے اور اگر گدھا گھوڑی پر کودا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ اور صاحبین کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ یہ اختلاف صرف خچر میں ہوگا ورنہ مادہ کا اعتبار ہے۔ م۔ پھر گدھا جب پالو ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور جنگلی گدھا جس کو گورخر کہتے ہیں وہ بالاتفاق حلال ہے۔ ع۔ قال ویکرہ لحم الفرس عند ابی حنیفۃ رح وھو قول مالک رح۔ اور گھوڑے کا گوشت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے۔

ف جیسا کہ تفریع مالکیہ سے منقول ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ لاباس باکلہ لحدیث جابر رضی اللہ عنہ انہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لحوم الحمر الاھلیہ واذن فی لحوم الخیل یوم خیبر۔ اور امام ابو یوسف رح ومحمد و شافعی رح نے فرمایا کہ گھوڑے کا گوشت کھانے میں مضائقہ نہیں ہے بدلیل حدیث جابر رض رضی اللہ عنہ کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز پالو گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی اور گھوڑوں کے گوشت میں اجازت دی۔

ف اس سے نسائی وغیرہ نے نکالا کہ پہلے گھوڑے کا گوشت سے ممانعت کی پھر اجازت دی پس حدیث خالد رضی اللہ عنہ منسوخ ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث خالد رض بھی غزوہ خیبر میں ہے پس شائد کہ ضرورت پیش آئے جس کی وجہ سے اجازت دی جیسے مدینہ میں سختی کے سال میں اجازت دی تھی۔ ولابی حنیفۃ قولہ تعالیٰ والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ آیت ہے۔ والخیل والبغال والحمیر الخ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے گھوڑے وخچروں وگدھوں کو پیدا فرمایا تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کرو آخر تک۔ خرج مخرج الامتنان۔ یہ آیت احسان رکھنے کے موقع میں واقع ہے۔

ف یعنی ان جانوروں سے تم پر ایسے ایسے احسانات کیے جیسے اوپر کی آیت میں انعام وغیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرمائے ہیں۔ والاکل من اعلیٰ منافعھا۔ اور کھانا ان کے منافع میں اعلیٰ ہے۔

ف اگر کھانا جائز ہوتا تو یہ اعلیٰ منفعت بیان ہوتی۔ والحکیم لا یترک الامتنان باعلی النعم ویمتن بادناھا۔ اور حکیم کی شان نہیں کہ اعلیٰ نعمت سے احسان چھوڑے اور ادنیٰ منفعت سے احسان بیان فرماوے

ف تو معلوم ہوا کہ کھانا اس میں جائز ہی نہیں ہے ورنہ بیان ہوتا، اگر کہا جاوے کہ یہ آیت تو مکہ میں نازل ہوئی، پس اگر دلیل ہوتی کہ خیل وبغال وحمیر حرام ہیں تو اس کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم زمانہ خیبر تک کیوں کھاتے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سکوت نہ فرماتے اور ان پر ممانعت کی ضرورت صرف بیان آیت ہوتی۔ جواب دیا گیا کہ شائد عموم سے سمجھ میں نہ آیا ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانا معلوم نہ ہوا، لہٰذا سکوت فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب بہت ضعیف ہے۔ علاوہ بریں حدیث غالب بن ابجر میں ضرورت کی تاویل غلط ہوگی۔ علاوہ بریں اصل استدلال میں غور کرنے سے کہا جاسکتا ہے کہ اگر کھانے کی نعمت ان جانوروں میں بیان نہ ہو تو یہ کہاں سے ثبوت ہوگا

کہ فقط اسی وجہ سے بیان نہ ہوا کہ یہ حرام ہیں اور اظہر واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اونٹ و گائے و بکری و مینڈھا و دنبہ و بھیڑ بکری و بھینس وہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اوپر بیان فرمایا ہے اور انہی جانوروں کے لذیذ گوشت کا کھانا عموماً معروف تھا اور یہی انعام ظاہر کرنے کے واسطے زیادہ کافی ہے۔ اور گھوڑے وغیرہ میں لوگوں کو زیادہ منفعت و قدر ان کی سواری وزینت سے ہے تو ان سے یہ انعام بیان فرمایا کہ پس یہ لازم نہیں کہ حرام ہوں۔ بلکہ حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ انعامات کی چیزیں بیان کیں پس جو بیان نہیں ہیں وہ قابل انعام اعلیٰ نہیں ہیں ورنہ ممکن نہیں کہا اعلیٰ انعام کی چیز چھوڑ کر دوسری بیان ہو پس نسب النسانی کمتر ہے۔ بالجملہ اصل استدلال ضعیف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر یہاں پہلے یہ غور ہونا چاہیے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت آیا ذاتی ہے یا کسی خارجی سبب سے ہے پھر ذاتی کیا بوجہ نجاست ہے یا بوجہ کرامت ہے۔ پھر جو استدلال آیت بیان کیا اگر یہ صحیح ہو تو ان کی ذاتی حرمت کی دلیل ہے بلکہ بوجہ نجاست کے حرمت کی دلیل ہے لیکن مترجم نے تنبیہ کی کہ استدلال تمام نہیں ہے، ہاں کرامت کی وجہ سے کراہت ہو سکتی ہے جیسے انسان میں ہے اور اظہر یہ کہ کراہت بوجہ خارجی امور کے ہے لہٰذا فرمایا **ولانہ آلۃ ارھاب العدو فیکرہ اکلہ احتراما لہ**۔ اور دوسری دلیل یہ کہ گھوڑا تو کافروں کے ڈرانے کا ایک آلہ ہے تو اس کے احترام کی وجہ سے اس کا کھانا مکروہ ہے۔ **ولھذا یضرب لہ بسھم فی الغنیمۃ** اور اسی وجہ سے مال غنیمت میں سے گھوڑے کا حصہ لگایا جاتا ہے۔

ف تاکہ اس کی پرورش ہو اور کثرت ہو اور یہ احترام بوجہ امر خارجی ہے تو مستلزم نہیں کہ ذاتی حرام ہو پس ممکن ہے کہ جہاد والے کا کھانا جائز نہیں اور جو جہاد میں سواری کے قابل نہ ہو وہ جائز ہو لہٰذا ایسی وجہ بیان کی کہ مطلقاً جائز نہیں۔ بقولہ۔ **لان فی اباحتہ تقلیل آلۃ الجہاد**۔ اسواسطے کہ اس کے مباح کرنے میں آلہ جہاد کی تقلیل ہے۔

ف لوگ گھوڑوں کو مار کھاویں تو ضرورت کے وقت میسر نہ آویں اور جب ان کی نسل نہیں بڑھے گی تو کمی رہے گی۔ فلہٰذا شرع نے تکریماً گھوڑے کو ممنوع کر دیا اگرچہ وہ بذات خود پاک و قابل کھانے کے ہے۔ **وحدیث جابرؓ معارض بحدیث خالد رضی اللہ عنہ**۔ اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ کے ساتھ معارض ہے۔ **ف** کیونکہ حدیث جابرؓ سے اباحت ہے اور حدیث خالدؓ سے حرمت ہے تو ترجیح کی ضرورت ہوئی۔ **والترجیح للمحرم**۔ اور ترجیح اسی نص کو جو حرام کرنے والی ہے۔

ف یعنی حدیث جابرؓ چھوڑ کر حدیث خالدؓ پر عمل ہوا۔ عینیؒ نے اعتراض نقل کیا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ صحیح بلاخلاف ہے اور حدیث خالدؓ کے اسناد و متن دونوں میں کلام ہے تو کیونکر عارضہ ہو گا اور بعض نے کہا کہ حدیث جابرؓ پر بوجہ صحت و کثرت طرق کے اعتماد ہے اور خالدؓ کی حدیث ایک خاص واقعہ میں وارد ہے۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ بھی صحیح ہے اور معارضہ ہو سکتا ہے اور توفیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ خیل میں ذاتی نجاست نہیں بلکہ بجہت کرامت و احترام ہے۔ پس ممانعت تو عام تھی لیکن جب لشکر کو تکلیف و تنگی بھوک سے پہنچی تو بضرورت خیل میں اجازت دی۔ اور صحیح میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خیبر میں نہیں پہنچے مگر اس حال میں کہ بہت بھوکے تھے۔ ابن حزمؒ نے اعتراض کیا کہ خالد رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ میں نے جہاد کیا خیبر میں صحیح نہیں تو غالباً کسی راوی نے بنائی ہے جواب یہ کہ درمیانی راوی جس سے خالدؓ نے روایت کی متروک ہے بر تقدیریکہ خالد رضی اللہ عنہ کا اسلام متاخر ہو ورنہ محتمل ہے کہ خیبر میں شرکت ہو علاوہ ازیں

اکثر روایت میں یہ کلمہ نہیں ہے۔ ثم قیل الکراھۃ عندہ کراھۃ تحریم۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت تحریمی ہے۔ وقیل کراھۃ تنزیہ۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ کراہت تنزیہی ہے۔ والاول اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔

ف یعنی کراہت تحریمی مراد ہے اور اسی طرح کراہت بوجہ تکریم واحترام کے ہے یہی اصح ہے۔ اسی واسطے گھوڑے کا جھوٹا امامؒ کے نزدیک پاک ہے۔ کما فی الکتب واما لبنہ فقد قیل لاباس بہ لانہ لیس فی شربہ تقلیل آلۃ الجھاد۔ رہا گھوڑے کا دودھ تو کہا گیا کہ اس کے پینے میں مضائقہ نہیں ہے اس واسطے کہ اس کے پینے میں آلہ جہاد کو کم کرنا لازم نہیں آتا ہے۔

ف یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور اصل تحریم کی وجہ یہی ہے کہ گھوڑے کے کھانے میں آلہ جہاد کی کمی ہے پس اس میں فانی نجاست وغیرہ نہیں بلکہ خارجی سبب سے تکریماً اس کی تحریم ہے۔ قال ولا باس باکل الارنب اور خرگوش کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لان النبی علیہ السلام اکل منہ حین اھدی الیہ مشویا وامر اصحابہ رضی اللہ عنھم بالاکل منہ۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود خرگوش میں سے کھایا جب وہ آپ کو بھنا ہوا ہدیہ بھیجا گیا تھا اور اپنے اصحابؓ کو اس کے کھانے کے واسطے فرمایا۔ ولانہ لیس من السباع ولا من آکلۃ الجیف، فاشبہ الظبی اور اس واسطے کہ خرگوش درندہ جانوروں میں سے نہیں ہے اور نہ مردار خواروں میں سے ہے تو ہرن کے مشابہ ہوگیا۔

ف اور ہرن کھانا بالاتفاق جائز ہے تو خرگوش بھی جائز ہے۔ اور حدیث مذکور دو حدیثوں سے مرکب ہے۔ اول حدیث انسؓ جس میں آیا کہ مرالظہران سے میں نے خرگوش پکڑا اور ابوطلحہؓ کے پاس لے گیا انہوں نے اس کو ذبح کر کے اس کی ران حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی پس آپ نے اس کو قبول فرمایا۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابوہریرہؓ میں ہے کہ بھونا ہوا خرگوش ایک اعرابی لایا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کھایا اور اصحابؓ کو فرمایا کہ کھاؤ کہ اگر مجھے اس کی خواہش ہوتی تو میں بھی کھاتا۔ رواہ النسائی واحمد وابن حبان والبزار رحمہم اللہ تعالیٰ ورواہ اسحاق عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور دو خرگوشوں کو مروہ پتھر سے ذبح کرنے کی حدیث کو ابن حبان وترمذی وغیرہم نے روایت کیا ہے جس میں مذکور ہے کہ کیا میں ان کو کھاؤں آپ نے فرمایا کہ ہاں۔ مع۔ قال واذا ذبح مالا یوکل لحمہ طھر جلدہ ولحمہ اور جب ایسا جاندار ذبح کیا گیا جس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے تو اس کی کھال و گوشت پاک ہوجاتا ہے۔ الا الآدمی والخنزیر۔ سوائے آدمی و سور کے۔

ف کہ یہ دونوں غیر مذبوحہ بمنزلہ مردار کے رہتے ہیں۔ فان الذکاۃ لاتعمل فیھما۔ کیونکہ آدمی و سور میں ذکاۃ یعنی ذبح و حلال کرنا کام نہیں کرتا۔

ف مگر دونوں میں ذبح بے فائدہ ہونے کی وجہ مختلف ہے۔ اما الآدمی فلحرمتہ۔ پس آدمی میں ذبح اس واسطے کام نہیں کرتا کہ وہ محترم ہے۔

ف یعنی آدمی کو اللہ تعالیٰ نے پاک مکرم محترم پیدا کیا ہے تو وہ اس قابل نہیں ہے کہ ذبح کرنے سے اس میں استعمال کرنے کی قابلیت پیدا ہو۔ والخنزیر بنجاستہ اور سور میں بوجہ نجاست کے ہے۔

ف یعنی سور کی ذات نجس ہے تو ذبح سے اس میں طہارت نہیں ہوسکتی ہے۔ وقال

الشافعي الذكاة لاتوثر في جميع ذلك اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ذکاۃ ان سب میں کارآمد نہیں ہوتی ہے
ف یعنی جملہ درندہ و پرندہ جو کھائے نہیں جاتے ہیں کسی میں ذکاۃ مفید نہیں ہے۔ لانه يوثر في اباحة اللحم اصلا وفي طهارته وطهارة الجلد تبعا ولا تبع بدون الاصل وصار كذبح المجوسي۔ اس واسطے کہ ذبح کی تاثیر اصل میں گوشت مباح کرنا اور بالتبع گوشت کو اور کھال کو پاک کرنا حالانکہ بدون اصل کے تبع نہیں ہوتی ہے اور ایسا ہو گیا جیسے مجوسی کا ذبح کرنا۔
ف یعنی ذبح کرنے کا اصل فائدہ یہ ہے کہ گوشت کھانا جائز ہو جاتا ہے اور اس کی تبعیت میں گوشت و کھال پاک بھی ہو جاتی ہے۔ مثلاً بکری ذبح کی گئی تو شرعاً اس کا کھانا حلال ہوا اور اس کی تبعیت میں کھال و گوشت پاک بھی ہو گیا اور خون کی نجاست جاتی رہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صرف انہیں جانوروں میں ہوگا جن کا گوشت کھانا حلال ہے اور درندوں وغیرہ میں جب ان کا کھانا اللہ تعالٰے نے حلال نہیں کیا تو ذبح کا جو اصل فائدہ تھا وہ ندارد ہے یعنی کھانا حلال نہوا اور جب اصل ندارد ہے تو جو چیز اس کی تبعیت میں ثابت ہوتی تھی۔ یعنی گوشت و کھال پاک ہونا وہ ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ تابع تو بدون اپنی اصل کے موجود نہیں ہوتا، مثلاً کپڑا اصل ہے اور رنگ تابع ہے تو بدون کپڑے کے رنگ موجود نہیں ہوتا ہے اسی طرح بدون اصل یعنے گوشت حلال ہونے کے کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہ ہو گی۔ لیکن جواب یہ ہے کہ جو جانور حلال ہیں ان میں ذبح سے گوشت کھانا بھی جائز ہوتا ہے اور طہارت بھی ہو جاتی ہے اور طہارت اس کے تابع نہیں ہے بلکہ طہارت اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ نجس خون نکل جاتا ہے بلکہ ذکاۃ کا فائدہ یہی کہ طہارت ہو جاوے کیونکہ جانور کھانا تو اجازت دیا گیا تھا مگر اس وجہ سے ابھی نہیں کھا سکتے تھے کہ اس میں خون موجود ہے تو جملہ جانوروں میں جب خون نکل گیا تو طہارت ہوئی۔ پھر بعضے گوشت ایسے ہیں کہ ان کے کھانے سے بدخصلت پیدا ہوتی ہے تو کھانے کی اجازت نہیں ہے اور بعض دیگر میں یہ ضرر نہیں ہے تو ان کے کھانے کی بھی اجازت ہے فافہم۔ ولنا ان الذكاة موثرة في ازالة الرطوبات والدماء السيالة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذکاۃ کا اثر یہ ہے کہ رطوبات اور بہنے والے خون زائل ہو جاویں۔ وهي النجسة دون ذات الجلد واللحم۔ اور یہ رطوبات و خون ہی نجس ہیں نہ کھال و گوشت کی ذات۔ فاذا زالت طهر كما في الدباغ۔ پس جب یہ رطوبات و خون زائل ہو گئے تو کھال و گوشت پاک ہو گیا جیسے دباغت میں ہے۔
ف چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ کی مردار بکری کی کھال کے واسطے فرمایا کہ تم نے اس کی دباغت کیوں نہیں کر لی یعنی اس کا کھانا حلال نہیں ہے ولیکن دباغت سے کھال پاک ہو گی تو معلوم ہوا کہ اصل میں کھال ناپاک نہیں ہے بلکہ رطوبات و خون نجس کی وجہ سے اس میں نجاست لگی ہوتی ہے پس جب دباغت سے وہ دُور کی گئی تو پاک ہے، اسی طرح اگر ذبح کر کے یہ خون و رطوبات نکال ڈالے گئے تو پاک ہے اور یہ طہارت اس کے گوشت کھانے کے تابع نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ وهذا الحكم مقصود في الجلد اور یہ حکم کھال میں تو مقصود ہے۔
ف یعنی کھال کے بارہ میں طہارت مقصود ہے تاکہ نماز وغیرہ کے کام آوے۔ كالتناول في اللحم جیسے گوشت کے بارہ میں تناول کرنا مقصود ہے۔
ف پس ہر ایک کے ساتھ اس کا حکم مقصود و مستقل ہے کوئی دوسرے کا تابع نہیں ہے۔
اور یہ جو امام شافعیؒ نے خیال فرمایا کہ جب شیر وغیرہ کا گوشت کھانا جائز نہ ہوا تو کھال وغیرہ پاک نہ ہوئی

اور ذبیحہ مثل مجوسی کے ذبح کے ہوگیا تو یہ قیاس ٹھیک نہیں ہے کیونکہ شرع میں مسلمان کا ذبیحہ معتبر ہے اور اس میں ہمارا کلام ہے۔ وفعل المجوسی اماتة فی الشرع۔ اور مجوسی کا فعل کرنا شرع میں مار ڈالنا قرار پایا ہے۔

ف وہ ذکاۃ شرعی نہیں ہے جس سے طہارت ہو۔ فلا بد من الدباغ تو اس کے مارے ہوئے جانور میں دباغت ضرور ہے ف تب کھال پاک ہوگی جیسے اگر جانور خود مر جاوے تو اس کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ذبح شرعی سے جانور کا گوشت و کھال پاک ہو جاتے ہیں اگرچہ شرع نے کھانے کی اجازت نہ دی ہو۔ وکما یطہر لحمہ یطہر شحمہ اور جیسے شیر وغیر ماکول جانور کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی چربی بھی پاک ہو جاتی ہے۔ حتی لو وقع فی الماء القلیل لا یفسدہ۔ حتی کہ اگر چربی تھوڑے پانی میں گرے تو اس کو خراب نہیں کرے گی۔ خلافا لہ۔ برخلاف قول شافعی رحمہ اللہ کے۔

ف کہ جب ان کے نزدیک طہارت نہیں ہوئی تو وہ قلیل پانی کو نجس کرے گی۔ وھل یجوز الانتفاع بہ فی غیر الاکل۔ پھر سوال یہ ہے کہ کیا اس چربی وغیرہ کو کھانے کے سوائے دوسرے کام میں لانا جائز ہے یا نہیں۔

ف مثلاً چربی کی بتی بنا کر جلانا وغیرہ۔ قیل لا یجوز اعتبارا بالاکل۔ تو بعض نے فرمایا کہ بقیاس کھانے کے نہیں جائز ہے ف یعنی جیسے غیر ماکول جانور کا گوشت و چربی کھانا نہیں جائز ہے اسی طرح اس کو دوسرے کام میں لانا بھی نہیں جائز ہے۔ وقیل یجوز کالزیت اذا خالطہ ودک المیتة والزیت غالب لا یوکل وینتفع بہ فی غیر الاکل۔ اور بعض نے فرمایا کہ کھانے کے سوائے دوسرے کام میں لانا جائز ہے جیسے اگر روغن زیتون میں مردار کی چربی مل گئی حالانکہ زیتون کا تیل زائد ہے (چربی کم ہے) تو وہ کھایا نہیں جائے گا ولیکن سوائے کھانے کے دوسرے کام میں لانا جائز ہے۔

ف مثلاً چراغ میں جلایا جاوے اسی طرح جب غیر ماکول کو ذبح کیا گیا اور چربی وغیرہ پاک ہوگئی تو اس کا کھانا نہیں جائز ہے مگر دوسرے کام میں لانا جائز ہے کیونکہ جب مردار کی چربی میں جائز ہے حالانکہ وہ نجس ہے تو غیر ماکول ذبیحہ کی چربی میں بدرجہ اولی جائز ہے کیونکہ وہ پاک ہے اگر کہا جاوے کہ حدیث الصحیح میں آیا کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تھی پس انہوں نے گلا کر فروخت کر کے اس کا ثمن کھایا۔ کما فی البخاری۔ تو میں کہتا ہوں کہ چیز کی قیمت بمنزلہ اُس چیز کے ہوتی ہے تو قیمت کھانا بمنزلہ چربی کھانے کے ہوا حالانکہ چربی حرام کی گئی تھی اور ہمارے اس مسئلہ میں ہم نے مثلاً شیر کے گوشت کو نہیں کھایا اور نہ اس کی چربی کھائی، بلکہ اس سے نفع اٹھایا اور نفع اٹھانا حرام نہیں کیا گیا، کیا نہیں دیکھتے کہ مردار حرام کی گئی حالانکہ اس کی کھال سے دباغت کر کے نفع اٹھانے کا حکم خود حدیث صحیح میں وارد ہے، لیکن اس تحریر پر لازم آتا ہے کہ بندر وغیرہ کی بیع جائز نہ ہو کیونکہ یہ اس کا ثمن کھانا ہوگا، حالانکہ وہ حرام ہے، پس کتاب العشر کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (فروع) قنفذ ہمارے و مالک و احمد کے نزدیک حرام ہے اور شافعی سے روایت رخصت ہے گویا انہوں نے اس کو خبائث و درندوں سے شمار نہیں کیا اور ہماری حجت حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قنفذ کو ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ وہ خبائث میں سے ایک خبیثہ ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ جلالہ یعنی نجس خوار اونٹ و گائے و بکری وغیرہ کوئی حلال جانوروں میں سے ہو جب وہ نجس خوار ہو جاوے تو مکروہ تحریمی ہے اور یہی امام شافعی و احمدؒ سے روایت ہے اور جب وہ محبوس کر دیا جاوے یعنی ایک مدت تک قید کر دیا جاوے تو کراہت بلا اختلاف

زائل ہوجائے گی اور ہمارے واحمدؒ کے نزدیک قید کی مدت میں اس پر سواری مکروہ ہے۔ قلت حدیث جس سے ثبوت ہوتا ہے وہ سابق میں گزری پھر قید کی مدت مرغی کے حق میں تین روز ہیں اور گائے و اونٹ کے حق میں چالیس روز ہیں اور بکری میں سات روز ہیں اور امام احمدؒ سے ایک روایت میں کل کے واسطے تین روز ہیں۔ والوالجی نے نوادر سے نقل کیا کہ اگر بکری کے بچہ کو سؤر کا دودھ پلایا گیا تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اس کا گوشت متغیر نہیں ہوا اور جو غذا دی گئی وہ مستہلک ہو گئی کہ اس کا نشان باقی نہیں ہے وعلیٰ ہذا جو مرغی کہ نجاسات کے ساتھ دانہ ملاتی ہے اس میں مضائقہ نہیں ہے اور اس کو تین روز قید کرنے کی روایت بطریق تنزیہہ ہے۔ ورایہ میں لایا کہ کھیتی و پھلوں کو کھاد و نجس پانی سے پرورش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں کراہت نہیں آتی ہے۔ حاکم نے کافی میں لکھا کہ جو جانور کھائے نہیں جاتے ہیں اُن کی کھال پر نماز پڑھنے میں کراہت نہیں ہے اور اسی قول پر ہمارے عامۃ اصحاب نے اعتماد کیا ہے اور بقول شیخ نصیر بن یحییٰ و ابوجعفر ہندوانی رحؒ کے اس کی بیع نہیں جائز ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہی قول احوط و اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م ع۔ اور مشائخ میں اختلاف ہے کہ جو جانور کھایا نہیں جاتا ہے اس کے ذبح میں تسمیہ جائز ہے یا فقط گلا وغیرہ کاٹ دینا کافی ہے۔ پس بعض نے کہا کہ تسمیہ شرط ہے کیونکہ بدون اس کے ذکاۃ نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ خالی گلا کاٹنا نجاسات و رطوبات کو بہاتا ہے۔ مع۔ قول اول اصح ہے کیونکہ ازالۂ رطوبات میں ذبح شرعی قائم مقام ہے حتیٰ کہ اگر عناب وغیرہ کی پتیاں کھائی ہوں تو بھی ذبیحہ درست ہوگا چنانچہ کتاب الصلوٰۃ کی فصل تطہیر میں فتح القدیر سے تحقیق گزری ہے ورنہ خالی گلا کاٹ دینا تو بمنزلہ فعل مجوسی ہے۔ پس دباغت شرط ہوگی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **قال ولا یوکل من حیوان الماء الا السمک**۔ سمندر و دریاؤ جھیل و تالاب کے جانوروں میں سے سوائے مچھلی کے کوئی نہیں کھایا جائے گا۔

ف یعنی دریائی جانوروں میں سے کوئی حلال نہیں ہے سوائے مچھلی کے مگر جو مرکر اُترا وے کہ وہ مکروہ ہے پس کیکڑا و کچھوا و مینڈک و نگر و گھڑیال وغیرہ سب حرام ہیں۔ مع۔ جھینگا اگر مچھلی کی قسم ہے تو مباح ہے ولیکن کچھ شک کی وجہ سے تردد کیا گیا ہے۔ اور اظہر یہ کہ مباح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **وقال مالک وجماعۃ من اهل العلم باطلاق جمیع مافی البحر**۔ اور امام مالک و ایک جماعت اہل علم نے تمام ان جانوروں کو جو پانی میں ہیں مطلقاً حلال جانا ہے۔ **ف** انہیں میں ابن ابی لیلیٰ و داؤد و شافعی ہیں۔ لیکن شافعیؒ نے فی الجملہ استثناء کیا ہے چنانچہ لکھا۔ **واستثنی بعضهم الخنزیر والکلب والانسان** اور ان میں سے بعض یعنی شافعی و لیث نے سور و کتے و انسان کو نکالا ہے۔

ف یعنی انہوں نے کہا کہ دریائی کل جانور حلال ہیں سوائے دریائی سور اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے اور ابوالقاسم مالکی نے تفریع میں کہا کہ یہ مکروہ ہیں اور حرام نہیں ہیں۔ مع۔ اور ایک روایت میں شافعیؒ واحمد و سے مینڈک بھی مستثنیٰ ہے۔ مع۔ اور واضح ہو کہ ظاہر دریائی انسان از نسل آدم نہیں بلکہ انسانی مشابہت سے اس کو دریائی آدمی کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **وعن الشافعیؒ انه اطلق ذلک کله**۔ اور شافعیؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ شافعیؒ نے ان سب کو جائز جانا ہے۔

ف اور یہی ایک روایت احمدؒ سے ہے۔ **والخلاف فی الاکل والبیع واحد** اور کھانے و فروخت کرنے میں اختلاف واحد ہے۔

ف یعنی ہمارے درمیان وامام مالکؒ وشافعیؒ وجماعت کے درمیان ان کے کھانے اور فروخت کرنے میں یکساں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک جیسے کھانا نہیں جائز ہے اسی طرح اس کی بیع بھی نہیں جائز ہے۔ لھم قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ ان علماء کی دلیل قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ یعنی تمہارے واسطے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے۔

ف کہ مچھلی حلال ہے اور مینڈک وغیرہ نہیں حلال ہے بلکہ مطلقاً جو چیز کہ دریا وسمندر سے شکار کی جاوے وہ حلال ہے۔ یہ سب جانور حلال ٹھہرے۔ وقولہ علیہ السلام فی البحر ھو الطھور ماؤہ والحل میتتہ۔ اور ان کی دلیل قولہ علیہ السلام۔ الخ یہ حدیث جو سمندر کے حق میں فرمائی کہ اس کا پانی پاک کرنے والا یا خوب پاک ہے اور اس کا مردار جانور حلال ہے۔

ف خواہ مچھلی ہے یا کوئی دوسرا جانور ہو کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اور یہ حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ سمندر میں سوار ہوتے ہیں اور اپنے ساتھ میں تھوڑا پانی لیجاتے ہیں، پس اگر ہم اس سے وضو کریں تو پیاسے رہیں پس کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ سمندر ایسی چیز ہے کہ اس کا پانی طہور ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ ولانہ لادم فی ھذہ الاشیاء اذ الدموی لایسکن الماء والمحرم ھو الدم۔ اور ان کی دلیل یہ قیاس ہے کہ ان دریائی جانوروں میں خون مسفوح نہیں ہے کیونکہ دموی جانور تو پانی میں سکوت نہیں رکھتا اور حرام کرنے والا یہی خون ہے۔ ف یعنی اصل حرمت بوجہ نجاست خون کے ہے اور خون ان جانوروں میں سائل نہیں ہوتا کیونکہ خون مسفوح والا جانور دریا میں سکونت نہیں کرتا کیونکہ خون گرم تر ہے اور پانی سرد تر ہے تو محض ناموافق ہے پس ان جانوروں میں خون مسفوح نہیں ہے جس کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے۔ فاشبہ السمک تو یہ مچھلی کے مشابہ ہو گیا۔

ف یعنی جو جانور سمندر میں ساکن ہوتا ہے وہ مچھلی کے مشابہ ہے کہ جیسے مچھلی میں خون نہ ہونے سے بدون ذبح کے حلال ہے یہ بھی اسی طرح حلال ہے۔ بالجملہ حاصل استدلال ایک تو اطلاق آیت و حدیث ہے اور دوم قیاس۔ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ خون نہیں ہے لیکن ضرور نہیں ہے کہ جس میں خون نہ ہو وہ کھانے کے قابل ہو جاوے کیونکہ خبیث چیز کھانے کے قابل نہیں ہے۔ چنانچہ مکھی وغیرہ ہیں۔ ولنا قولہ تعالیٰ ویحرم علیھم الخبائث۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ویحرم علیھم الخبائث۔

ف یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین کی صفات میں فرمایا کہ وہ ان لوگوں پر خبیث چیزیں حرام فرماتا ہے یعنی ان کو اخلاق جمیلہ اور علوم شریفہ سے متصف کرتا ہے اور ظاہر و باطن ان کو پاکیزہ کرتا اور کسی چیز سے نہیں روکتا ہے سوائے ناپاک و خبیث چیزوں کے جیسے سور و بندر و مکھی و مچھر وغیرہ کہ یہ سب خبیث ہیں تاکہ جو شخص ایمان لاتا ہے سمجھے کہ دنیاوی چیزوں میں سے ایمان والے سے صرف ایسی چیزیں البتہ چھوٹ جاویں گی جو خبیث و نجس ہیں مانند سور وغیرہ کے اور ان کو ترک کرنا ہر نفیس مزاج کو زیادہ محبوب ہے اگرچہ کفار نجس طینت کو مرغوب ہو۔ بالجملہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خبیث چیزیں حرام فرمائی ہیں۔ وماسوی السمک خبیث۔ اور مچھلی کے سوائے جو دریائی جانور ہیں خبیث ہیں۔ ف کہ طبیعت نفیس ان کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتی ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ

میں سرداری ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے لشکر والے قصہ میں آیا کہ سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردار پھینک دیا جس کو عنبر کہتے ہیں پس ہم نے اس میں سے نصف ماہ تک کھایا پھر جب مدینہ میں آئے تو ہم نے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو رزق تم کو عطا کیا اس کو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس کچھ ہو تو ہم کو کھلاؤ الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ عنبر بھی حلال ہے۔ جواب یہ کہ عنبر بھی ایک قسم کی مچھلی ہے اور سمندروں میں بہت بڑی بڑی مچھلیاں ہوتی ہیں چنانچہ بعض مچھلی کی ٹکر سے دخانی جہاز غارت ہو جاتا ہے اور وہ سمندر کی سطح پر مثل پہاڑ کے پڑی رہتی ہیں۔ چنانچہ یہ مچھلی عنبر بھی بہت بڑی تھی کہ اس کی پیٹھ کی ہڈی کے نیچے سے اونٹ مع سوار کے نکل جاتا تھا اور اس حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم لوگ بہت سخت بھوکے ہو گئے پس سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردہ مچھلی کنارے ڈال دی جس کو عنبر کہتے ہیں کہ اس کے مثل ہم نے نہیں دیکھی آخر تک۔ کذا رواہ البخاری ومسلم واحمد۔ اور یہ صاف دلیل ہے کہ وہ درحقیقت مچھلی تھی اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ وہ مچھلی نہیں تھی تو بھی بہ حدت ایسی حالت میں تھی کہ بھوک سے ان کی حالت اضطراری تھی جس وقت کہ سؤر تک حلال ہو جاتا ہے۔ زیلعی۔ **ونهى رسول الله عليه السلام عن دواء يتخذ فيه الضفدع**۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی دوا سے منع فرمایا جس میں مینڈک ڈالا جاوے

ف چنانچہ عبد الرحمٰن بن عثمان القرشی نے روایت کی کہ ایک طبیب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈک کو پوچھا کہ اس کو ایک دوا میں ڈالے گا تو آپ نے اس کو مینڈک کے قتل سے منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد واسحاق وابو داؤد والطیالسی والحاکم وقال الصحیح۔ اور بیہقیؒ نے کہا کہ مینڈک کے بارہ میں جو کچھ مروی ہوا اس میں یہ زیادہ قوی ہے۔ منذریؒ نے کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ مینڈک حرام ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل سے منع فرمایا اور قتل سے ممانعت یا تو بوجہ احترام ہے جیسے آدمی۔ اور یا بوجہ اس کے کہ اس کا کھانا حرام ہے جیسے گرگٹ و ہُد ہُد۔ پھر مینڈک چونکہ محترم نہیں ہے تو دوسری قسم میں سے ہے۔ مع۔ اور شائد منذریؒ کی مراد یہ کہ ذاتی احترام مثل آدمی کے نہیں ہے بلکہ کسی وجہ سے اس کی تکریم منظور ہے اور وجہ تکریم واللہ تعالیٰ اعلم وہ ہی کہ جو فرعونیوں پر عذاب لانے میں ضفدع بھی ہے کما فی قولہ تعالیٰ فارسلنا علیہم الطوفان والجراد والقمل والضفادع الآیۃ۔ اور تفسیر مترجم میں توضیح دیکھو اور ہد ہد کی وجہ ظاہر ہے اور حافظ منذریؒ کے کلام سے نکلا کہ گرگٹ کا قتل بھی ممنوع ہے اور بیہقی کی روایت میں چیونٹی بھی زیادہ مذکور ہے۔ اور عبد اللہ بن عمروؓ سے باسناد صحیح مروی ہے کہ مینڈک کو مت قتل کرو کہ اس کی آواز تسبیح ہے اور چمگادڑ سے بھی ممانعت ہے کہ جب بیت المقدس خراب ہوا تو اس نے دعا کی کہ اے رب مجھے سمندر پر مسلط کر دے یہاں تک کہ ان کو غرق کروں۔ بیہقی نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن حجر نے کہا کہ اسناد اگرچہ صحیح ہے لیکن عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو بنو اسرائیل سے روایت لیتے تھے۔ بالجملہ اگر مینڈک حلال ہوتا تو اس کے قتل سے اور دوا میں ڈالنے سے ممانعت نہ فرماتے۔ **ونهى عن بيع السرطان**۔ اور سرطان کی بیع سے آپ نے ممانعت فرمائی ہے۔

ف لیکن یہ حدیث نہیں ملی۔ ت ع۔ واضح ہو کہ صید بمعنی شکار کرنا یعنی مصدر ہے اور صید اُس جانور کو بھی کہتے ہیں جو شکار کیا جاوے۔ **والصيد المذكور فيما تلي محمول على الاصطياد**۔ اور جو آیت تلاوت کی گئی اس میں صید بمعنی اصطیاد پر محمول ہے۔

ف یعنی امام مالک وغیرہم کی استدلال میں قول تعالیٰ احل لکم صید البحر کی تلاوت میں صید بمعنی اصطیاد

ہے یعنی سمندر سے شکار کھیلنا تمہارے واسطے حلال ہے۔ وھو مباح فیما لایحل۔ اور حال یہ کہ شکار کھیلنا ایسے جانوروں میں بھی جائز ہے جن کا کھانا حلال نہ ہو۔

ف حتیٰ کہ شیر وغیرہ کا شکار کرنا بھی جائز ہے اسی طرح احرام کے زمانہ میں سمندر سے شکار کھیلنا جائز ہے اگرچہ جو شکار مارا وہ حلال نہ ہو پس آیت سے ہر شکار کا حلال ہونا نہیں نکلا بلکہ ہر طرح کا شکار مارنا حلال نکلا اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا دوسری حدیث میں الحل میتتہ۔ مذکور ہے یعنی سمندر کا مردار حلال ہے۔ جواب دیا کہ۔ والمیتۃ المذکورۃ فیما روی محمولۃ علی السمک۔ اور مردار جو حدیث مروی میں مذکور ہے وہ مچھلی پر محمول ہے۔

ف یعنی مردار سے آپ نے مچھلی کا قصد کیا اس واسطے کہ مردار تو آیت میں حرام ہے تو ضرور ہے کہ ایسا مردار مراد ہو جو حرام نہیں ہے اور وہ صرف دو مردار ہیں۔ ایک مچھلی دوم ٹیڑی۔ پس مردار بحری سے مچھلی مراد ہے وھو حلال مستثنیٰ من ذلك۔ اور مچھلی حلال ہے جو مردار سے مستثنیٰ ہے۔ لقولہ علیہ السلام احلت لنا میتتان ودمان اما المیتتان فالسمک والجراد واما الدمان فالکبد والطحال اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے واسطے دو مردار اور دو خون حلال کیے گئے ہیں۔ پس دونوں مردار تو مچھلی و ٹیڑی ہیں اور دونوں خون تو وہ کلیجی و تلی ہیں۔

ف پس لامحالہ دریائی مردار میں یہی مچھلی مراد ہے اور یہ خود دلیل ہے کہ مینڈک وکچھوا و سرطان وغیرہ ذبح نہیں کیے جاتے اور نہ مرداروں میں مستثنیٰ ہیں تو صرف مچھلی حلال ہے۔ قال محمد اخبرنا ابوحنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم قال لاخیر فی شئ مما یکون فی الماء الا السمک یعنی امام محمد نے ابراہیم نخعیؒ تابعی سے روایت کی کہ جو چیزیں دریا میں ہوتی ہیں ان میں سے کسی چیز میں بہتری نہیں سوائے مچھلی کے اسنادہ صحیح۔ یعنی صرف مچھلی حلال ہے اور باقی کوئی حلال نہیں ہے۔ پھر حدیث مذکور کو ابن ماجہ احمد و شافعی وغیرہم نے ابن عمرؓ سے روایت کیا اور اس کی بعض اسانید حسن ہے اور موقوفاً صحیح ہے اور ابن حجر نے کہا کہ یہ موقوف بمنزلہ مرفوع ہے اور میں کہتا ہوں کہ ضعف خفیف یہاں اجماع کی وجہ سے جاتا رہا کیونکہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے۔ م۔ پس ظاہر ہوا کہ قوی مذہب یہی ہے کہ دریائی جانوروں میں سے صرف مچھلی کے اقسام حلال ہیں اگرچہ مر جاوے۔ قال ویکرہ اکل الطافی منہ قدوریؒ نے کہا کہ مچھلی میں سے جو طافی ہو اس کا کھانا مکروہ ہے۔

ف یعنی مردہ ہو کر پانی پر اُترا وے اور وہ چت ہو جاتی ہے۔ وقال مالك والشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ لاباس بہ لاطلاق ما روینا۔ اور امام مالک و شافعیؒ نے فرمایا کہ طافی یعنی اترائی ہوئی میں بھی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق ہے۔

ف یعنی دونوں مرداروں سے مچھلی مطلقاً حلال فرمائی خواہ اترائی ہو یا بغیر اترائی ہو اور خواہ خود مری ہو یا کسی آفت سے مری ہو۔ ولان میتۃ البحر موصوفۃ بالحل بالحدیث۔ اور اس لیے کہ دریا و سمندر کا مردار بحکم حدیث موصوف بحلت ہے۔ ف یعنی حدیث الحل میتتہ میں سمندر کے مردار کو حلال فرمایا تو حدیث کے حکم سے سمندر کا مردار اس وصف کے ساتھ موصوف ہے کہ وہ حلال ہے تو طافی جو سمندر میں مرکے ہے وہ حلال ہے۔ ولنا ما روی جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

انه قال انضب عنه الماء فکلوا وما لفظه الماء فکلوا وما طفی فلا تاکلوا - اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو جابر رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مچھلی سے پانی جذب ہو گیا ہو تو اس کو کھاؤ اور جس کو پانی نے پھینک دیا ہو تو اس کو کھاؤ اور جو اترائی ہو تو اس کو مت کھاؤ۔

ف ان الفاظ سے یہ روایت غریب ہے۔ بلکہ یوں موجود ہے کہ جس کو دریا پھینک دے یا پانی ٹوٹ جاوے تو اس کو کھاؤ اور جو اس میں مر جاوے اور اترا وے تو اس کو مت کھاؤ۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ من حدیث یحییٰ بن سلیم عن اسمٰعیل بن امیۃ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعاً۔ بیہقیؒ نے کہا کہ یحییٰ بن سلیم کثیر الوہم ہے اور اس کا حافظ خراب ہے اور دوسروں نے اس کو جابر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا ہے۔ یہ اعتراض کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ یحییٰ بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ میں حدیث کی روایت ہے پس وہ ثقہ ہے، اور ابن معین وغیرہ نے توثیق کی اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور کہا کہ کبھی چوک جاتا ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ ہم اس کو ابدال میں شمار کرتے تھے۔ بالجملہ جس نے یحییٰ بن سلیم میں کلام کیا وہ قبول نہ ہونا چاہیے جب کہ ائمہ صحاح اُس سے روایت پر متفق ہیں اور یوں ہی اسمٰعیل بن امیۃ القرشی ثقہ ثبت از رواۃ صحیحین ہے۔ پس اسناد احسن بلکہ صحیح ہے کیونکہ بقیۃ بن الولید نے اوزاعی عن ابی الزبیر عن جابرؓ مرفوع روایت کی اور بقیہ ثقہ ہے اور تدلیس جرح نہیں ہے اور اگر ثوری وایوب وحماد نے ابو الزبیر سے موقوف روایت کی تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوع کیا اور کبھی نہیں پس ثقہ کی زیادتی مقبول ہے خصوص جب کہ اس میں قیاس کو دخل مزید نہیں ہے اور ترمذی نے اسی حدیث کی روایت ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابرؓ مرفوعاً روایت کر کے امام بخاریؒ سے پوچھا تو بخاریؒ نے کہا کہ یہ محفوظ نہ ہوگی اور میں ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابو الزبیر سے نہیں جانتا ہوں، عینیؒ نے اعتراض کیا کہ یہ قول بخاریؒ بنا بر اس شرط کے ہے کہ حدیث کا سننا یا ملاقات مصرح بیان ہو حالانکہ امام مسلم نے مقدمہ میں اس کو خلاف اجماع قرار دے کر رد کر دیا ہے کہ اس بارہ میں صرف یہ امر کافی ہے کہ ملاقات و سماعت ایک زمانہ میں ممکن ہو۔ اور یہ امر یہاں صاف ممکن ہے۔ دارقطنی نے سنن میں اس حدیث کو بطریق ابو احمد الزبیری عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً روایت کیا لیکن کہا کہ وکیع وابو عاصم ومؤمل وعبد الرزاق وغیرہم نے سفیانؒ سے اس کو موقوف روایت کیا۔ اور مثل سفیان کے ایوب وزہیر وحماد وغیرہ نے وقف کیا۔ جواب یہ کہ زیادہ راویوں نے وقف کیا تو گمان یہ ہوتا ہے کہ وقف ہے اور دوسری جانب ثقہ راوی کی زیادتی اگر قدح کی جاوے تو اس کی جانب بدگمانی ہو اور خطا کی جاوے حالانکہ راوی کبھی مرفوع روایت کرتا ہے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خصوص جب کہ ایسا امر ہے جس میں قیاس کی مداخلت کم تر ہے تو وقف خود بمنزلہ رفع ہے اور رفع کرنے والے چند لوگ ہیں، یحییٰ بن سلیم وبقیۃ بن الولید وابن ابی ذئب وابو احمد الزبیری عن سفیان اور متابعت ضعیفہ وناقصہ میں یحییٰ بن ابی زید عن ابی الزبیرؒ اور عبد العزیز بن عبید اللہ عن وہب بن کیسان عن جابرؓ۔ پس رد کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث میں اُترائی ہوئی مچھلی سے ممانعت ہے۔ ع ت م۔

وعن جماعة من الصحابة مثل مذهبنا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت سے مثل ہمارے مذہب کے مروی ہے **ف** کہ طافی مچھلی کھائی نہ جاوے اور یہی ایک جماعت ائمہ تابعین سے مروی ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ فی کتاب الصید عن جابرؓ وعلی بن ابی طالب وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم وعن سعید بن المسیب وابی الشعثاء جابر بن زید وابراہیم النخعی وطاؤس والزہری رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اور یوں ہی عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں

روایت کیا ہے۔ اور دار قطنی وبیہقی نے اس کے خلاف حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کیا بشرطیکہ اسناد صحیح ہو۔ اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ مچھلی و ٹیڈی سب ذکیہ ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ ان کے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہم بھی اس کے موافق قائل ہیں بلکہ کلام تو طافی میں ہے پس حدیث جابر رضی اللہ عنہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی معارض صریح نہیں ہے علاوہ ازیں ہم کہتے ہیں کہ اگر آثار مختلف ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم سے ہے کہ قیاس کو اس میں مداخلت مزید نہیں پس احتیاط یہی کہ حرمت کو ترجیح دی جاوے۔ اگر کہو میتۃ البحر تو حلال ہے یعنی سمندر کی ماری ہوئی مچھلی حدیث سے حلال ہے تو معارضہ ہے جواب یہ کہ میتۃ البحر کے یہ معنی نہیں کہ خود مر گئی ہو۔

ومیتۃ البحر ما یلفظہ البحر لیکون موتہ مضافا الی البحر لا ما مات فیہ من غیر آفۃ بلکہ سمندر کی مردار وہ ہے جس کو سمندر نے تھپیڑ سے کنارے پھینک دیا ہو تاکہ اس کا مرنا دریا کے فعل کی جانب مضاف ہو نہ وہ مچھلی جو سمندر میں خود بدون کسی آفت وصدمہ کے مر گئی ہو۔ قال ولا باس باکل الجریث والمارماھی وانواع السمک والجراد بلا ذکاۃ ۔ اور جریث و مارماہی وجملہ اقسام مچھلیوں کو اور ٹیڈی کو بدون ذبح کیے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے ۔

ف پس معلوم ہوا کہ مچھلی کے جملہ اقسام حلال ہیں اور معلوم ہوا کہ ان میں ذبح کا حکم نہیں ہے بلکہ خود ذبیحہ ہیں اور ٹیڈیوں کا بھی یہی حکم ہے۔ پھر جریث ج مکسور و رائے مشدد و ی ث مثلثہ بقول عینی ایک سیاہ مچھلی ہے اور ابوالسعود نے عراقی سے نقل کیا کہ وہ ایک قسم کی مچھلی ڈھال کی طرح گول ہے۔ الشامی۔ مارماہی بشکل سانپ ہوتی ہے جس کو بام مچھلی بولتے ہیں۔م۔ اور جریث میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اباحت صریح وارد ہے۔ رواہ محمد فی الاصل ورواہ عن ابن عباس ایضاً۔مع۔ وقال مالک لا یحل الجراد الا ان یقطع الآخذ راسہ ویشویہ اور امام مالکؒ نے کہا کہ ٹیڈی حلال نہیں ہوتی ہے مگر اسی طرح کہ پکڑنے والا اس کا سر کاٹ کر بھونے۔ لانہ صید البر اس واسطے کہ ٹیڈی تو خشکی کے شکار میں سے ہے۔

ف اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کا مردار حلال کیا ہے۔ ولہذا یجب علی المحرم بقتلہ جزاء یلیق بہ فلا یحل الا بالقتل کما فی سائرہ اور اسی واسطے محرم پر ٹیڈی مارنے کی وجہ سے ایسی جزا لازم ہوتی ہے جو اس کے لائق ہو پس وہ بدون قتل کے حلال نہ ہوگی جیسے خشکی کے دیگر شکاروں میں ہوتا ہے ف یعنی احرام والے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے صید البحر حلال کیا ہے پس اگر ٹیڈی صید البحر ہوتی تو محرم پر اس کے قتل سے جزاء لازم نہ ہوتی حالانکہ جزاء لازم ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تمرۃ خیر من جرادۃ۔ یعنی ایک ٹیڈی سے ایک چھوہارا بہتر ہے یعنی جس شخص نے ٹیڈی ماری ہو وہ اس کے جرم میں ایک چھوہارا دے دے۔ پس ٹیڈی کے لائق جو جرمانہ ہے وہ واجب ہوتا ہے تو یہ صید البحر نہیں ہے اور جب وہ خشکی کے شکار میں ٹھہری تو اس کا قتل ضرور ہوا جیسے خشکی کے شکاروں میں حکم ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل اس قدر صحیح ہے کہ وہ صید البحر نہیں ہے۔ اب رہا یہ کہ خشکی کے شکاروں میں سے ہونے کی صورت میں اس کا قتل چاہیئے تو یہ بعید ہے اس واسطے کہ ذبح کرنا البتہ معقول تھا اور قتل کرنا حلال نہیں کرتا ہے پھر ذبح کرنا اس صورت میں ضرور ہوتا کہ وہ بغیر ذبح کے حلال نہ ہو حالانکہ صریح نص سے وہ بغیر ذبح کے حلال ہے والحجۃ علیہ ما رویناہ۔ اور امام مالکؒ پر حجت وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کردی۔

ف یعنی قولہ علیہ السلام احل لنا میتتان ودمان الحدیث۔ علاوہ ازیں ٹیڑی میں خون رواں نہیں ہے۔ وسئل علی رضی اللہ عنہ عن الجراد یاخذہ الرجل من الارض وفیھا المیت وغیرہ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے ایک زمین سے ٹیڑیاں لیں جس میں مردہ زندہ سب شامل ہیں۔
ف تو ان کا کھانا جائز ہے یا صرف زندہ کھانا جائز ہے۔ فقال کلہ کلہ تو فرمایا کہ کل کھانا جائز ہے۔
وھذا عد من فصاحتہ اور یہ جواب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحت میں سے شمار ہوا ہے۔
ف کلہ۔ اول از اکل ہے اور کلہ۔ کل مضاف بجانب ضمیر ہے پس اس کلام سے ایک تو فصاحت ظاہر ہے۔
دوم۔ ودل علی اباحتہ وان مات حتف انفہ۔ دلالت ہے کہ ٹیڑی حلال مباح ہے اگرچہ وہ اپنی موت سے مری ہو ف اور یہ امام محمدؒ نے اصل میں بلاغاً ذکر کیا ہے۔ بخلاف السمک اذا مات من غیر آفۃ۔ بخلاف مچھلی کے جب وہ بدون آفت کے اپنی موت سے مری ہو۔ ف کہ وہ نہیں کھائی جائے گی۔ لانا خصصناہ بالنص الوارد فی الطافی۔ اس واسطے کہ ہم نے اپنی موت سے مری ہوئی مچھلی کو بذریعہ اس نص کے خاص کر لیا جو اترائی ہو مچھلی کے بارہ میں وارد ہے۔ ف اور ٹیڑی کے بارہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے پس بغیر آفت کے خود بخود مری ہوئی مچھلی حلال نہیں ہے اور خود بخود مری ہوئی ٹیڑی حلال ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ثم الاصل فی السمک عندنا انہ اذا مات بآفۃ یحل کالماخوذ واذا مات حتف انفہ من غیر آفۃ لایحل کالطافی۔ پھر ہمارے نزدیک مچھلی کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ مچھلی جب کسی آفت و صدمہ سے مری تو اس کا کھانا حلال ہے جیسے پکڑی ہوئی مچھلی کھانا حلال ہے۔ (اگرچہ مر جاوے) اور جب مچھلی اپنی موت سے بدون کسی آفت کے مری ہو تو حلال نہیں ہے جیسے اترائی ہوئی مچھلی۔
ف کہ وہ بدون آفت کے اپنی موت سے مر جانے کی وجہ سے حلال نہیں ہے۔ وتنسحب علیہ فروع کثیرۃ بیناھا فی کفایۃ المنتھی۔ اور اس اصل کلیہ پر بہت سے فروع پھیلتے ہیں، یعنی مستنبط ہوتے ہیں۔ جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ وعند التامل یقف المبرز علیھا اور تامل و غور کر کے لائق فائق آدمی ان پر واقف ہو سکتا ہے۔
ف اگرچہ بیان نہ کیے جاویں۔ منھا اذا قطع بعضھا فمات یحل اکل ما ابین وما بقی لان موتہ بآفۃ۔ از انجملہ یہ کہ اگر مچھلی میں کوئی ٹکڑا کاٹ لیا گیا پس وہ اس صدمہ سے مر گئی تو جو ٹکڑا کاٹا گیا ہے اس کا کھانا جائز ہے اور ما بقی کھانا بھی جائز ہے اس واسطے کہ اس کا مرنا بوجہ آفت کے واقع ہوا۔ وما ابین من الحی وان کان میتا فمیتتہ حلال۔ اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ اگرچہ مردار ہوتا ہے مگر مچھلی کا مردار حلال ہے۔
ف یعنی حدیث میں وارد ہے کہ زندہ میں سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ مُردار ہے۔ لہٰذا اگر بکری وغیرہ سے کوئی جزو کاٹ لیا گیا تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے بلکہ وہ مردار حرام ہے لیکن مچھلی میں وہ ٹکڑا حلال ہوتا ہے کیونکہ مچھلی میں سے مردہ حلال ہوتی ہے۔ م۔ از انجملہ اگر مچھلی کے پیٹ میں دوسری مچھلی ملی تو وہ بھی حلال ہے اس واسطے کہ وہ تنگ جگہ کی وجہ سے مر گئی۔ از انجملہ اگر مچھلی کو کسی دوسرے پرند یا جانور دریائی یا خشکی نے مار ڈالا تو اس کا کھانا حلال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی مشک وغیرہ میں مر جاوے تو حلال ہے۔ از انجملہ اگر مچھلیوں کو ایک باندھ میں جمع کیا جس میں سے نکل نہیں سکتی ہیں اور وہ ان کو بغیر شکار کے پکڑ سکتا ہے پھر مر گئیں تو تنگی جگہ کی وجہ سے مریں پس ان کا کھانا حلال ہے اور اگر بغیر شکار کے نہیں پکڑ سکتا ہے تو ان کے کھانے میں بہتری نہیں ہے کیونکہ ان

موت کے واسطے کوئی سبب ظاہری نہیں ہے۔ از انجملہ جس مچھلی کو مجوسی یا ہندو نے شکار کیا اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ وہ بغیر تسمیہ کے حلال ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مسلمان نے اس کو پکڑا اور عمداً اس پر تسمیہ چھوڑ دیا تو وہ حلال ہے پس مجوسی وغیر مجوسی و ہندو و مسلمان اس کے شکار میں برابر ہیں۔ ن۔ **وفی الموت بالحر والبرد روایتان واللہ تعالیٰ اعلم**۔ اور سخت گرمی یا سخت سردی کی وجہ سے مر جانے میں دو روایتیں ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف یعنی ایک روایت میں ایسے سبب سے مری ہوئی مچھلی کھائی جائے گی کیونکہ وہ جدید سبب سے مری ہے تو گویا اس کو پانی نے خشکی میں اچھال دیا کہ تڑپ کر مر گئی۔ دوسری روایت میں نہیں کھائی جائے گی اس واسطے کہ سردی وگرمی تو موسمی حالات میں سے ہے اور غالباً یہ موت کے اسباب میں سے نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر حلال نہیں ہے اور صاحبین کے قول پر حلال ہے فعلی ہذا یہ دو روایتیں نہیں بلکہ اماموں کا اختلاف ہے۔ مع۔ ہشامؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی کہ اگر مچھلی تھوڑی سی پانی میں اور تھوڑی خشکی میں ہو پس اگر اس کا سر خشکی میں ہو تو کھائی جاوے کیونکہ یہ اس کی نفس کا موقع ہے تو ظاہراً اسی صدمہ سے مری ہے اور اگر سر اور کچھ بدن پانی میں ہو اور تھوڑا بدن باہر ہو تو نہیں کھائی جاوے گی کیونکہ ظاہراً بغیر سبب مری ہے۔ والوالجیؒ نے فتاوی میں لکھا کہ اگر جال میں کوئی مچھلی مر گئی جو اس میں نکل نہیں سکتی تھی۔ یا پانی میں ایسی چیز ڈالی جس کو کھا کر مچھلیاں مر جاویں۔ پس اس سے وہ مر گئی اور یہ بات معلوم ہے تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اس واسطے کہ وہ اپنی موت سے نہیں بلکہ آفت سے مری ہے، فتاوی صغریٰ میں ہے کہ اگر پانی پر مچھلی مری ہوئی پائی گئی پس اگر اس کا پیٹ اوپر ہو یعنی چت پڑی ہو تو وہ نہیں کھائی جائے گی اس واسطے کہ وہ طافی ہے اور اگر اس کی پیٹھ اوپر ہو تو کھائی جاوے کیونکہ وہ طافی نہیں ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر طافی مچھلی کے پیٹ میں مچھلی پائی گئی تو وہ کھائی جاوے گی اگرچہ طافیہ خود نہیں کھائی جاوے گی اور اگر بگلے وغیرہ پرند کے پیٹ میں پائی گئی تو کھائی جاوے۔ جب تک متغیر نہ ہو۔ مع۔ مجوسی کے سیکھے ہوئے کتے کو لے کر مسلمان کو شکار کھیلنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ جیسے مجوسی کی چھری سے ذبح کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر کوئی گائے یا بکری ذبح کی پس وہ بعد ذبح کے پھڑکی یا اس میں سے خون نکلا تو حلال ہے۔ اور اگر اس کو حرکت نہیں ہوئی یا اس میں سے خون نہیں نکلا تو حلال نہیں ہے۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ذبح کے وقت اس کا زندہ ہونا ٹھیک دریافت نہ ہو اور اگر زندہ ہونا معلوم ہو تو وہ مطلقاً حلال ہے۔ اگر گلا گھونٹی ہوئی یا پیٹ پھٹی ہوئی یا بیمار بکری یا گائے ذبح کی اور اس کی زندگی میں رمق ہے تو ظاہر الروایۃ میں حلال ہو جائے گی۔ لقولہ تعالیٰ الا ما ذکیتم۔ اور اس میں حیات معلوم ہونے کی تفصیل نہیں ہے۔ اور محیط میں لکھا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اگر غالب گمان میں وہ زندہ ہو تو حلال ہے۔ ورنہ نہیں۔ مع۔ امام محمدؒ نے موطا میں باسناد امام مالکؒ روایت سعید الجاری رحمہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ اگر مچھلیوں نے باہم ایک دوسرے کو مار ڈالا یا گرمی و سردی سے مر گئی تو فرمایا کہ اس میں مضائقہ نہیں ہے اور سعیدؒ نے کہا کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص بھی اسی کے مثل کہتے تھے۔ امام محمدؒ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ جب مچھلیاں بوجہ گرمی یا سردی کے مریں یا بعض نے بعض کو قتل کر دیا تو ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے ہاں اگر اپنی موت سے مر جاویں پس اُترا دیں تو ایسی مچھلی مکروہ ہے اور اس کے ماسوائے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مترجم۔

کتاب الاضحیۃ

یہ کتاب قربانی کے احکام میں ہے

واضح ہو کہ ذبح عام ہے کہ بہ نیت تقرب و ثواب ہو یا اللہ تعالیٰ کے نام پر کھانے کے واسطے ذبح کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص تقرب کا ذبح ہے۔ پھر اضحیہ لغت میں اس ذبیحہ کا نام ہے جو یوم الاضحیٰ کو ذبح کیا جاوے اور شریعت میں اضحیہ ایسی عبادت ہے جو حیوان مخصوص کو بوقت مخصوص ذبح کرنے سے ادا کی جاوے۔ شرائط اضحیہ اثنائے کتاب میں مذکور ہوں گے۔ سبب ایام النحر ہیں کیونکہ جن کی طرف حکم مضاف ہو اسی کا سبب ہونا ظاہر ہوتا ہے اور ان ایام کے مکرر آنے سے مسبب بھی متکرر ہو جاتا ہے حکم یہ کہ دنیا میں جو چیز ذمہ واجب ہوئی اس سے بری ہوا اور عقبیٰ میں اللہ تعالیٰ کے فضل و رحمت سے ثواب جمیل حاصل ہوا۔ اضحیہ کا مشروع ہونا بدلیل کتاب و سنت و اجماع ثبوت ہوا ہے۔ پس قرآن مجید سے قولہ تعالیٰ فصل لربک وانحر۔ ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں وارد ہے کہ نماز عید ادا کر اور اونٹوں کو نحر کر۔ مترجم کہتا ہے کہ چونکہ یہ مشروع ہونے کی دلیل ہے تو اس میں اونٹوں کی تخصیص نہ ہوگی اور اولیٰ یہ تھا کہ قولہ تعالیٰ فدیناہ بذبح عظیم سے شریعت جاری ہو کر اس امت پر بھی باقی رہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ دلیل سنت میں بہت احادیث قولی و فعلی ہیں از انجملہ روایت انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو کبش یعنی مینڈھے قربانی کیا کرتے اور میں بھی دو مینڈھوں سے قربانی کرتا ہوں۔ رواہ البخاری۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا کہ قربانی مشروع ہے۔ مع۔ اور مترجم نے تفسیر سورۃ الحج میں احادیث کے ساتھ توضیح کی ہے وہاں رجوع کرنا چاہیے۔ **قال الاضحیۃ واجبۃ علی کل حر مسلم مقیم موسر فی یوم الاضحیٰ عن نفسہ وعن ولدہ الصغار**۔ قدوریؒ نے لکھا کہ ضحیہ یعنی قربانی واجب ہے ہر آزاد مسلمان مقیم پر جو یوم الاضحیٰ کو خوشحال ہو اپنی ذات سے اور اپنی اولاد صغار کی ذات سے۔ ف۔ پس آزادی اس واسطے شرط ہوئی کہ قربانی ایک مالی تقرب ہے کہ بدون ملکیت کے ادا نہ ہوگا اور غلام و مملوک کی خود کچھ ملکیت نہیں ہے تو آزاد ہونا شرط ہوا پس غلام یا کسی قسم سے مملوک نہ ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اسلام اس واسطے شرط ہوا کہ کافر سے تقرب نہیں ہو سکتا اور مقیم ہونا شرط ہے کیونکہ مسافر کو ادائے قربانی میں مشقت لاحق ہوگی اور حج میں مسئلہ گزرا۔ تونگری آسودگی اس واسطے شرط ہے کہ قولہ علیہ السلام من وجد سعۃ ولم یضح الخ۔ اس میں واجب ہونا اس شرط پر معلق کیا کہ وسعت پاوے اور فقیر کو وسعت نہیں تو وسعت تونگری شرط ہے اور مفصل بیان آتا ہے۔ مع۔ پھر شیخ مصنفؒ نے پہلے تو واجب ہونے میں کلام کیا۔ **اما الوجوب فقول ابی حنیفۃ و محمد و زفر والحسن واحدی الروایتین عن ابی یوسف**۔ پس وجوب اضحیہ تو قول ابوحنیفہؒ و محمد و زفر و حسن ہے اور دو روایتوں میں ابو یوسفؒ سے ایک روایت وجوب ہے۔

ف۔ پس اس روایت کے موافق امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق واجب ہے۔ **وعنہ انہا سنۃ ذکرہ فی الجوامع**۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ کہ اضحیہ سنت ہے اس کو اپنی کتاب جوامع میں ذکر کیا ہے۔ **وھو قول الشافعی**ؒ۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ **وذکر الطحاوی ان علی قول ابی حنیفۃ واجبۃ**۔

اور امام طحاویؒ نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہؒ کے قول پر اضحیہ واجب ہے۔

ف اور یہی قول مالک ولیث وربیعہ وثوری واوزاعی ہے۔ ع۔ وعلی قول ابی یوسف و محمد سنۃ موکدۃ اور بقول ابو یوسف و محمدؒ سنت موکدہ ہے۔ وھکذا ذکر بعض المشائخ الاختلاف۔ اور اسی طرح بعض مشائخ نے اختلاف ذکر کیا ہے۔ ف جیسے امام طحاوی نے ذکر کیا یعنی صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہے اور یہی قول شافعی واحمد واکثر علماء ہے۔ کذافی العینیؒ۔ وجہ السنۃ قولہ علیہ السلام من اراد ان یضحی منکم فلا یاخذ من شعرہ واظفارہ شیئًا۔ دلیل سنت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے تم میں سے ذی الحجہ کا چاند دیکھا اور چاہا کہ قربانی کرے تو وہ اپنے بالوں و ناخنوں میں سے کچھ نہ لیوے۔ ف یعنی بالوں کو مونڈنے و کترانے سے اور ناخن کٹوانے سے روکے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری کا بنجوہ۔ اور یہ اہل احرام کی تشبیہ میں ثواب ہے اور یہی بعض علماء کا مذہب ہے بالجملہ اس حدیث میں یوں مذکور ہے کہ اس نے قربانی کرنی چاہی۔ پس قربانی اس کے چاہنے پر رکھی۔ والتعلیق بالارادۃ ینافی الوجوب۔ اور ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے منافی ہے۔ ف کیونکہ واجب تو خواہ مخواہ لازم ہے چاہے یا نہ چاہے۔ اسی طرح شافعیؒ نے اس سے استدلال کیا کہ ارادہ پر معلق کرنا منافی وجوب ہے۔ ذکرہ البیہقی فی المعرفۃ اور ابن الجوزی نے یہی استدلال مذہب احمد میں ذکر کیا لیکن وارد ہوتا ہے کہ واجب بھی کبھی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب تنقیح نے باب الوصیۃ میں ارادہ کی تعلیق بیان کیا ہے۔ اور منجملہ دلائل عدم الوجوب کے حدیث ابن عباسؓ مرفوعًا کہ تین چیزیں ہیں کہ مجھ پر فرائض ہیں۔ اور تم پر نوافل ہیں الوتر و قربانی و صلوٰۃ الاضحیٰ یعنے چاشت۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس کی اسناد میں ابوجناب الکلبی ہے جس کو نسائی ودارقطنی نے ضعیف کہا ہے اور بطریق جابر جعفی رحؒ بھی مروی ہے تنقیح میں کہا کہ یہ حدیث بطریق دیگر مروی ہے۔ اور بہر حال ضعیف ہے۔ مع۔ ولانہا لو کانت واجبۃ علی المقیم لوجبت علی المسافر۔ اور اس دلیل سے کہ اضحیہ اگر مقیم پر واجب ہوتا تو مسافر پر بھی واجب ہوتا۔

ف کیونکہ مقیم و مسافر میں وظائف علیہ میں البتہ فرق ہے جن میں مشقت بدنی لاحق ہوتی ہے اور وظائف مالی میں برابر ہیں۔ لانہما لا یختلفان فی الوظائف المالیۃ کالزکوٰۃ۔ اس واسطے کہ واجبات مالیہ میں مقیم و مسافر میں اختلاف نہیں ہے جیسے زکوٰۃ۔ ف کہ وہ مسافر پر مانند مقیم کے واجب ہے اور قربانی وظیفہ مالی ہے تو اس میں بھی دونوں برابر ہوتے لیکن مسافر بالاتفاق واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مقیم پر بھی واجب نہیں ہے۔ وصار کالعتیرۃ۔ اور اس کا حکم مثل عتیرہ کے ہوگیا۔

ف عتیرہ ایک قربانی رجب کے مہینہ میں ہوا کرتی تھی جس کو اہل جاہلیت کیا کرتے تھے اور ابتدائے اسلام میں مسلمانوں میں بھی تھا پھر منسوخ ہوگیا۔ اور حاصل یہ کہ جیسے عتیرہ مسافر پر نہیں تو مقیم پر بھی نہیں ہے۔ اسی طرح جب قربانی مسافر پر واجب نہیں ہے تو مقیم پر بھی واجب نہیں ہے اور زکوٰۃ جیسے مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے پس مقیم کی طرف سے واجب ہونا مسافر پر مطرد ہوا اور مسافر پر نہ ہونا مقیم پر بھی نہ ہوا۔ پس دونوں مساوی ہیں۔ واضح ہو کہ عدم الوجوب کے دلائل دیگر ہیں۔ جن کو مترجم نے تفسیر الحج میں استیفاء کیا ہے۔ وجہ الوجوب قولہ علیہ السلام من وجد سعۃ ولم یضح فلا یقربن مصلانا۔ اور وجوب کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے وسعت پائی اور قربانی نہیں کی تو ہمارے مصلی سے ہرگز قریب نہ ہو۔

ف رواہ ابن ماجہ واحمد وابن ابی شیبہ واسحٰق وابو یعلی والدارقطنی والحاکم۔ ع۔ اس حدیث کا مدار عبداللہ

ابن عیاش القتبانیؒ پر ہے۔ تنقیح میں کہا کہ اسناد ابن ماجہ کے راوی سب ثقات ہیں جو صحیحین کی رواۃ ہیں سوائے عبداللہ بن عیاشؒ کے کہ وہ فقط صحیح مسلم میں راوی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح مسلم کے اصول میں راوی نہیں بلکہ امام مسلمؒ نے اس سے شواہد میں روایت کی ہے یعنی اصل حدیث کے واسطے شاہد کے طور پر اسناد میں لایا گیا ہے جیسا کہ شیخ ابن حجرؒ نے تصریح کی اور لکھا کہ مرد صدوق ہے مگر غلط کر جاتا ہے اور ابن کثیرؒ نے لکھا کہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو منکر کہا ہے۔ یعنی رفع منکر ہے۔ اور تنقیح میں کہا کہ ابن وہب نے عبداللہ بن عیاش سے اس کو موقوف یعنی قول ابو ہریرہؓ روایت کیا اور اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عبیداللہ بن ابی جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہؓ موقوف روایت کیا جیسے عبداللہ بن عیاش نے اعرج عن ابی ہریرہؓ موقوف روایت کیا ہے اور کہا کہ یہی اشبہ بالصواب ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ عبداللہ بن عیاش سے جب غلط معروف ہوا تو اعتماد بروایت جعفر بن ربیعہ وغیرہ ثقات پر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں بعد تسلیم صحت کے جواب دیا کہ اس حدیث سے وجوب نہیں نکلتا ہے جیسے حدیث صحیح میں وارد ہوا کہ جس نے ثوم کھایا وہ ہمارے مصلی سے قریب نہ آوے۔ حالانکہ بالاتفاق ثوم حرام نہیں ہے۔ ولیکن شیخ مصنفؒ نے کہا کہ۔ **ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب**۔ اور ایسی وعید سوائے واجب کے دوسری چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لیکن یہ مشکل ہے اس واسطے کہ نماز عید واجب ہے اور وہ تنہا ادا نہیں ہوسکتی تو جس نے قربانی نہ کی اس کو دوسرے ادائے واجب سے کیونکر ممانعت ہوسکتی ہے، پس لامحالہ بطور تادیب ہے تو یہ بھی ثوم کے مانند ہوگیا فتامل فیہ۔ م۔ **ولانها قربة يضاف اليها وقتها يقال يوم الاضحى ذلك يؤذن بالوجوب** اور اس دلیل سے وجوب ہے کہ قربانی ایسی قربت ہے کہ اس کا وقت یعنی یوم اس کی جانب مضاف ہوتا ہے۔ چنانچہ یوم الاضحیٰ بولتے ہیں اور یہ وجوب سے آگاہ کرتا ہے۔ **لان الاضافة للاختصاص وهو بالوجود**۔ اس واسطے کہ اضافت تو اختصاص کے واسطے ہے اور یہ وجود کے ساتھ ہوتی ہے۔

ف۔ یعنی قربانی پائی جاوے تو اختصاص ہو۔ **والوجوب هو المقضى الى الوجود ظاهرا بالنظر الى الجنس**۔ اور وجوب ہی ایسا حکم ہے کہ بظاہر بنظر جنس کے وجود تک پہنچانے والا ہے۔

ف۔ کیونکہ جو چیز واجب کی جاوے تو خواہ مخواہ اس کا عمل میں لانا ضرور ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ موجود ہوجاتی ہے تو معلوم ہوا کہ قربانی واجب کی گئی کہ جنس مومنین سے ضرور تو نگر لوگ اس کو عمل میں لاکر موجود کریں گے پس یوم کو اس کے ساتھ اختصاص دے دیا اور یوم الاضحیٰ نام ہوا بخلاف اس کے اگر وجوب نہ ہو تو ممکن ہے کہ قربانی کا وجود بحسب ظاہر نہ ہو تو پھر یہ یوم کیونکر اضحیٰ کی طرف مضاف ہوسکتا ہے بلکہ جب مضاف الیہ کا وجود ہی نہیں تو اضافت ہی ندارد ہے پھر اختصاص تو گمان میں بھی نہ ہوا کیونکہ پہلے مضاف الیہ سے اضافت موجود ہو تو پھر اس کو اضافت، اختصاص کہا جاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل کسی چیز کی عموماً واجب کرنے کے واسطے بہت مستبعد ہے باوجود اس کے یوم الاضحیٰ کے یہ معنی کیوں نہیں لیے جاتے ہیں کہ جو کوئی اضحیہ کرتا ہے تو وہ اسی دن کرتا ہے پس اس دن کو اضحیہ کے ساتھ اختصاص ہے اور یہی حق ہے اس واسطے کہ یوم الاضحیٰ زمانہ جاہلیت سے موجود ہے جب کہ ان پر شرعی وجوب نہیں تھا اور وہ اسی دن کی تخصیص کرتے تھے۔ لہٰذا یہ یوم مضاف بجانب اضحیہ ہوا پس اس سے قربانی لازم نہ ہوئی۔ بلکہ جو کوئی قربانی کرنا چاہے وہ اسی روز کرے گا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر مصنفؒ نے وجوب کے واسطے دو دلیلیں ذکر کیں اول یہ کہ جو قربانی نہ کرے باوجود وسعت کے وہ ہماری مصلائے نماز سے

قریب نہ ہو۔ دلیل وجوب ہے اور دوم یہ کہ یوم الاضحیٰ کو اختصاص جب ہو کہ اضحیہ موجود ہو اور موجود ہو تا جبھی ضرور ہوگا کہ اضحیہ واجب ہو۔ لہٰذا یوم الاضحیٰ کے لفظ سے اضحیہ واجب نکلا۔ پھر یہ تو مقتضی تھا کہ مقیم و مسافر سب پر واجب ہو۔ غیر ان الاداء یختص باسباب تشق علی المسافر استحضارها۔ لیکن بات اتنی ہے کہ ادائے قربانی ایسے اسباب کے ساتھ مختص ہے کہ مسافر کو ان کا حاصل و حاضر کرنا دشوار پڑتا ہے۔

ف اور سفر سے واپسی تک تاخیر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ادا و اسی وقت ہے۔ ویفوت بمضی الوقت فلا تجب بمنزلة الجمعة۔ اور ادائے قربانی بوجہ وقت گزر جانے کے جاتی رہتی ہے تو مسافر پر واجب نہ ہوئی جیسے جمعہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ ف منجملہ دلائل وجوب کے حدیث براء بن عازب رضی اللہ عنہ ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ادائے نماز کے قربانی کرنے کا ارشاد کیا اور کہا کہ جس نے ایسا کیا تو اس نے ہماری سنت کو پایا اور ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے قبل نماز کے قربانی کر دی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس یہ جذعہ ہے تو فرمایا کہ ذبح کر دے اور تیرے بعد کسی کے واسطے جذعہ کافی نہ ہوگا۔ کمافی صحیح البخاری و مسلم۔ اور یہ حکم کہ تیرے بعد کسی کے واسطے جذعہ کافی نہ ہوگا۔ دلیل وجوب ہے کہ ایسا کلام تو واجب ہی میں بولا جاتا ہے۔ ابن الجوزیؒ نے جواب دیا کہ اس سنت کے ادا ہونے میں تیرے سوائے کسی کو کافی نہیں ہے بدلیل اس کے کہ اول حدیث میں ارشاد ہے کہ جس نے ایسا کیا تو اس نے ہماری سنت کو پایا۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ استدلال سنت میں گزرا کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی ذی الحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے۔ لفظ ارادہ خود عدم وجوب کی دلیل ہے۔ جواب دیا کہ ارادہ کے دو معنی آیا کرتے ہیں ایک تو تخییر یعنی خود اختیاری ہونا اور یہ وجوب لازمی کے منافی ہے اور دوم ارادہ بمعنی قصد جو کہ سہو کا ضد ہے۔ والمراد بالارادة فیما روی واللہ اعلم ماھو ضد السھو لا التخییر۔ اور حدیث مروی میں ارادہ سے مراد قصد جو ضد سہو ہے۔ نہ تخییر۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف پس یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ جو شخص اس قربانی کا قصد کرے جو واجب ہے الخ۔ رہا قیاس مسافر کہ جیسے مسافر پر عتیرہ واجب نہیں اسی طرح مقیم پر قربانی واجب نہیں ہے تو یہ قیاس جائز نہیں ہے۔ والعتیرة منسوخة وھی شاة تقام فی رجب علی ماقیل۔ اور عتیرہ تو منسوخ ہے اور عتیرہ وہ بکری تھی جو رجب میں قربانی کی جاتی تھی جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔ ف ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ فرع ہے اور نہ عتیرہ ہے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعہ وغیرہم۔ فرع وہ بچہ جو مادہ جانور سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا اور اس کو بتوں کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے اور عتیرہ وہ کہ رجبیہ کہلاتا تھا یعنی رجب میں ذبح کرتے تھے۔ ت۔ ع۔
پھر واضح ہو کہ اگر تسلیم کیا جاوے کہ دلائل سنت ہی مرجح ہیں مگر بنظر احتیاط اس تقرب کو عمل میں لانا لازم ہے کہ سنت مؤکدہ بھی قریب الوجوب ہے اور اظہر یہ کہ امام محمد کا قول مثل ابو حنیفہؒ ہے۔ فانہ قال فی الآثار عن ابی حنیفة عن حماد عن ابراھیم قال الاضحیة واجبة علی اھل الامصار ماخلا الحاج۔ یعنی ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا کہ شہر والوں پر اضحیہ واجب ہے سوائے حاجیوں کے امام محمدؒ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ حضرت ابن عمر سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اور مسلمانوں نے آپ کے بعد قربانیاں کیں اور اسی پر سنت جاری ہوئی ہے۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ قربانی کے ہر بال کے عوض نیکیاں لکھی جاویں گی اور تفسیر الحج مترجم میں توضیح وافی ہے۔ والحمد للہ رب العالمین۔ اور یہ کلام آئندہ آتا ہے کہ وجوب کس طور پر ہے۔ وانما اختص الوجوب بالحریة لانها

وظیفة مالیة لاتتادی الا بالملك والمالك هو الحر۔ اور آزادی کے ساتھ وجوب قربانی کی خصوصیت اسی وجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک وظیفہ مالی ہے جو بدون ملک کے ادا نہیں ہو سکتا اور مالک تو آزاد ہی ہوتا ہے۔

ف کیونکہ مملوک کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے پس یہ واجب ادا کرنا اس کے اختیار سے خارج ہے۔ **وبالاسلام لکونها قربة**۔ اور اسلام کے ساتھ خصوصیت اس وجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک طاعت تقرب ہے۔

ف جو سوائے مسلمان کے کافر سے ممکن نہیں ہے کیونکہ کافر تو اللہ تعالیٰ کی توحید نہیں رکھتا پس اس کی طاعات اس کے اعتقاد کے موافق نتیجہ دیں گے اور وہ شیطانی شرک کا حصہ ہیں۔ **وبالاقامة لما بینا والیسار لما رویناه من اشتراط السعة**۔ اور مقیم ہونے کے ساتھ خصوصیت بدیں وجہ ہوئی جو ہم بیان کر چکے کہ مسافر کو اس کے اسباب مہیا کرنے میں مشقت ہے اور آسودگی کے ساتھ خصوصیت بوجہ اس حدیث کے ہوئی جو ہم نے روایت کی کہ آسودگی شرط ہے۔

ف کیونکہ حدیث میں وارد ہوا کہ جس کو وسعت ہو اور اس نے قربانی نہ کی تو ہمارے مصلی سے قریب نہ ہو۔ پس بشرط آسودگی قربانی لازم کی گئی۔ **ومقداره ما یجب به صدقة الفطر** اور اس آسودگی کی مقدار وہ ہے جس کے ساتھ صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے۔

ف اور وہ تونگری مراد نہیں کہ جس پر زکوٰۃ منوط ہے۔ **وقد مر فی الصوم**۔ اور اس کا بیان کتاب الصوم کے آخر میں گزرا۔ **ف** عینیؒ نے لکھا یعنی مال مقدار دو سو درہم کے اس کے مکان مسکن و اثاثہ و لباس و خادم و ہتھیار سے فاضل ہو۔ اجناس میں ہے کہ دو سو درہم یا زائد تھا اور وقت اضحیہ سے پہلے اس نے صرف کیا یا تلف ہوا تو اس پر اضحیہ نہیں ہے اور اگر پہلے نہیں تھا پھر قبل ایام گزرنے قربانی کے اس نے فاضل پایا تو اس پر اضحیہ واجب ہے۔ ابو علی الدقاق نے ذکر کیا کہ جس کے پاس مکانات و زمین ہیں تو ان کی قیمت نہیں دیکھی جائے گی بلکہ ان کی حالات دیکھی جاوے اور ابو عبد اللہ الزعفرانی وغیرہ نے کہا کہ قیمت دیکھی جاوے گی جیسے دیگر متاع میں ہے۔ دقاق نے لکھا کہ نانوائی کے پاس دو سو درہم قیمت کی لکڑیاں بروز اضحیٰ موجود ہیں تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر دو سو درہم قیمت کا مصحف مجید ہے پس اگر اس میں پڑھتا ہے تو اضحیہ نہیں ورنہ واجب ہے اور اگر پڑھ سکتا ہے ولیکن سستی سے نہیں پڑھتا تو بھی اضحیہ نہیں ہے اور اگر کتب فقہ و شریعت ہوں تو ان میں بھی یہی اعتبار ہے کہ اگر اہل علم میں سے ہے خواہ انتفاع لیتا ہے یا سستی کرتا ہے تو اس پر اضحیہ نہیں ہے ورنہ اضحیہ واجب ہے۔ الاجناس ملخصاً۔ اور اگر کتب طب و نجوم و ادب کی کتابیں ہوں تو دو سو درہم قیمت ہونے سے وہ مالدار ہے۔ م ع۔ **والوقت وهو یوم الاضحیٰ لانها مختصة به وسنبین مقداره ان شاء الله تعالیٰ**۔ اور وجوب قربانی کا اختصاص وقت یعنی یوم اضحیٰ کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا کہ قربانی اسی وقت کے ساتھ مختص ہے اور اس کی مقدار ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

ف کہ ابتدائے دہم سے آخر ایام تشریق تک ہے۔ **وتجب عن نفسه لانه اصل فی الوجوب علیه علی ما بیناه وعن ولده الصغیر لانه فی معنی نفسه فیلحق به کما فی صدقة الفطر** اور قربانی اپنی ذات کی طرف سے اس واسطے واجب کہ موافق ہمارے بیان مذکورہ بالا کے معلوم ہوا کہ واجب ہونے میں وہ خود اصل ہے یعنی اصل تونگری کی قدرت اسی کو ہے اور اپنی اولاد غیر بالغ کی طرف سے اس واسطے واجب ہے کہ یہ اولاد اس کی ذات کے معنی میں ہے تو اسی کے ساتھ ملحق کی جائے گی جیسے صدقۃ الفطر میں ہوتا ہے۔

ف کہ صدقۃ الفطر اس پر اپنی طرف سے اور اپنی اولاد صغیر کی طرف سے واجب ہوتا ہے کیونکہ اصل صدقۃ الفطر

میں وہ راس ہے جس پر اس کو ولایت و مؤنت ہے پس اصل خود ہے اور اسی طرح اس کی صغیر اولاد ہے بخلاف بالغ اولاد کے کہ اگر مؤنت ونفقہ اس کے ذمہ ہو تو بھی ولایت مالی فرزند بالغ پر نہیں رہتی ہے اور صغیر پر باقی ہے لہٰذا اضحیہ میں بھی اپنی ذات و اولاد صغار کی طرف سے واجب ہے۔ وھذہ روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ حسن نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے۔ ف اور قدوریؒ نے اسی پر اعتماد کیا۔ وروی عنہ انہ لایجب عن ولدہ۔ اور ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت آئی کہ اپنی اولاد صغیر کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہے۔ وھو ظاھر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ بخلاف صدقۃ الفطر لان السبب ھناک راس یموّنہ ویلی علیہ وھما موجودان فی الصغیر۔ برخلاف صدقۃ الفطر کے اس واسطے کہ صدقۃ الفطر میں واجب ہونے کا سبب وہ راس ہے جس کی مؤنت اٹھاتا اور اس پر ولایت رکھتا ہو اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد میں موجود ہیں۔ ف کہ ان کا متولی بولایت پدری خود ہے اور ان کا نان نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے تو سبب صدقہ پورا موجود ہے پس ان کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر اس پر واجب ہے پس صدقۃ الفطر میں فقراء کو پہنچانے سے اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب ہوتا ہے۔ وھذہ قربۃ محضۃ۔ اور یہ قربانی تو محض قربت ہے۔

ف کیونکہ خون بہانا اس میں تقرب ہے اور یہ بالکل جو اس قیاس سے باہر ہے۔ والاصل فی القربات ان لاتجب علی الغیر بسبب الغیر ولھذا لاتجب عن عبدہ وان کان یجب عنہ صدقۃ الفطر۔ اور قربات محضہ میں اصل یہ ہے کہ آدمی پر دوسرے شخص کے سبب سے واجب نہ ہوں اور اسی وجہ سے وہ اپنے غلام کی طرف سے بالاجماع نہیں واجب ہوتی ہے اگرچہ صدقۃ الفطر اپنے غلام کی طرف سے واجب ہوا کرتا ہے۔

ف اور حدیث صحیح میں ہے کہ خون بہانے سے بڑھ کر کوئی تقرب کا کام ان دنوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لن ینال اللہ لحومھا ولادماءھا ولکن ینالہ التقوی منکم الآیۃ۔ یعنی ہرگز نہیں ہوسکتا کہ اللہ تعالیٰ کو ان قربانیوں کا گوشت یا خون پہنچے۔ ولیکن اللہ تعالیٰ کی جناب میں تمہارا تقوی پہنچتا ہے الخ پس قربانی قربت محضہ ہے جو آدمی پر خود واجب ہوگی اور غیر کی طرف سے نہیں واجب ہوگی اگرچہ فرزند غیر بالغ ہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی خاں نے لکھا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ع۔ وان کان للصغیر مال۔ اور اگر صغیر اولاد کے پاس مال ہو۔

ف مثلاً اس نے اپنی نانی یا ماں کے ترکہ سے پایا ہو تو کیا اس کی طرف سے قربانی ہوگی یا نہیں۔ تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ لکھا۔ یضحی عنہ ابوہ اووصیہ من مالہ عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ کہ ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک صغیر کے مال سے صغیر کا باپ قربانی کرے یا اگر باپ مر گیا ہو تو باپ کا وصی قربانی کرے ف کیونکہ وصی اس پر بجائے باپ کے بہتری کے تصرف مالی میں متولی ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے ولیکن قربانی کے گوشت کو صدقہ نہیں کرسکتا۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا و خون بہانا تو ہے رہا گوشت کو صدقہ کرنا تو یہ ایک خیرات نفل ہے اور صغیر ایسی خیرات کو برداشت نہیں کرتا پس یہ گوشت اسی صغیر کے کھانے میں صرف کیا جاوے اور جو زائد ہو اس کے عوض میں ایسی چیز لی جاوے جن سے باوجود بقائے عین کے صغیر راحت و آرام پاوے مثلاً آرام کے لیے چارپائی وغیرہ جیسے قربانی کی کھال میں حکم ہے۔ کذا فی التحفہ۔ع۔ وقال محمد وزفر والشافعی واحمد یضحی من مال نفسہ لامن مال الصغیر۔ اور محمد و زفر و شافعی و احمد نے کہا کہ اپنے مال سے قربانی کرے نہ صغیر کے مال سے۔ ف یعنی صغیر کے مال سے اس کے لیے قربانی کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کرے تو اپنے مال سے قربانی کرے اور شاید امام محمدؒ کے نزدیک صغیر ابھی اہلیت نہیں

رکھتا کہ اس پر وجوب ہو حتیٰ کہ زکوٰۃ حق مالی نہیں واجب ہوتی ہے۔ **فالخلاف فی ھذا کالخلاف فی صدقۃ الفطر** پس قربانی میں اختلاف مانند صدقۃ الفطر کے اختلاف کے ہے۔

ف کہ اگر صغیر کے واسطے مال ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک باپ یا وصی اس کے مال سے صدقۃ الفطر ادا کرے کیونکہ صدقۃ الفطر بمنزلہ نفقہ کے ہے اور نفقہ میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ اگر صغیر کے پاس مال ہو تو اس کا نفقہ اسی مال سے ہوگا۔ اور امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر اس کے مال سے نہیں دیا جائے گا۔ پھر یہ بعض مشائخ کا قول ہے جنہوں نے اضحیہ کو صدقۃ الفطر پر محمول کیا۔ **وقیل لایجوز التضحیۃ من مال الصغیر فی قولھم**۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مال صغیر سے قربانی کرنا بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ **لان القربۃ تتادی بالاراقۃ**۔ کیونکہ قربت واجبہ تو خون بہانے سے ادا ہو جائے گی۔ **والصدقۃ بعدھا تطوع فلایجوز ذلک من مال الصغیر**۔ اور اس کے بعد گوشت صدقہ کرنا نفل خیرات ہے تو یہ مال صغیر سے نہیں جائز ہے۔

ف کیونکہ اس کے مال کی حفاظت واجب ہے اگر کہا جاوے کہ صدقہ کرنا ضرور نہیں بلکہ وہ صغیر کے کھانے میں صرف ہوگا جواب یہ کہ آخر کو صدقہ میں صرف کرنا لابدی ہوگا۔ **ولایمکنہ ان یاکل کلہ**۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ صغیر کل گوشت کھا سکے۔ **ف** اور دیر ہونے میں سڑ جائے گا۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ بچے ہوئے گوشت کو صرف کرنا لابدی ہے تو ضرور نہیں کہ وہ خیرات ہی کر دیا جاوے۔ بلکہ صغیر کی منفعت میں سوائے کھانے کے صرف کیا جاوے لہذا فرمایا۔ **والاصح ان یضحی من مالہ**۔ اور اصح یہ کہ صغیر اپنے مال سے قربانی کرے۔

ف بذریعہ باپ یا وصی کے یعنی باپ یا وصی اس کے مال سے قربانی کرے۔ **ویاکل منہ ما امکنہ** اور جہاں تک ممکن ہے صغیر اس میں سے کھاوے۔

ف خواہ تازہ یا نمکین بنا کر خشک کر کے رکھ لیا جاوے۔ **ویبتاع بما بقی ما ینتفع بعینہ** اور ما بقی کے عوض ایسی چیز خریدی جاوے جس کے عین سے وہ نفع اٹھاوے۔

ف مراد یہ کہ اس کی ذات باقی رہے اور صغیر کو آرام پہنچے۔ جیسے صندوق و چارپائی وغیرہ۔ اور یہ مطلب نہیں کہ عین شئے کھالے۔ قدوریؒ نے شرح المختصر میں کہا کہ صحیح یہ کہ یوں کہا جاوے کہ صغیر مالدار پر قربانی واجب ہے اور صدقہ نہ کیا جاوے بلکہ وہ کھاوے اور باقی کے عوض اس کو قابل منفعت چیزیں خرید کر دی جاویں جیسے مرد بالغ کو جائز ہے کہ قربانی کی کھال فروخت کرے۔ ع۔ اور حاصل یہ ہوا کہ قربانی میں ادائے قربت صرف ذبح کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور اس کے بعد وہ گوشت و پوست اس کی ملکیت ہے جس نے قربانی کی پس جس طرح چاہے صرف کرے اور ظاہرا ہمارے نزدیک گوشت میں سے کچھ صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اور اس میں علماء کے اقوال ہیں جن کو میں نے تفسیر سورۃ الحج میں بیان کیا ہے پھر جب صحیح یہ ہوا کہ صغیر مالدار پر قربانی واجب ہے تو اسی توجیہ سے کہ یہ بمنزلہ نفقہ کے جاری ہے ورنہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آدمی پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب تک وہ بالغ نہ ہو حتیٰ کہ تمہارے نزدیک طفل الدار کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے بنابر روایت زکوٰۃ کے اور وہاں رجوع کرنا چاہیے۔ فتامل فیہ۔ پھر واضح ہو کہ بعض احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ آدمی ایک قربانی تمام گھر کی طرف سے کر دیتا تھا۔ یعنی زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ ہوتا تھا۔ پس شائد یوں کہا جاوے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت و علم پر دلیل نہیں کیونکہ شائد یہ اپنا فعل ہو اور شائد یوں کہا جاوے کہ وہ قربانی ایسا

جانور ہوتا تھا جو چند آدمیوں کی طرف سے جائز ہے جیسے گائے و اونٹ وغیرہ ولیکن یہ تاویل ایسی روایت میں جاری نہ ہوگی جس میں بھیڑی یا بکری موجود ہے علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بینڈھا اپنی طرف سے و اہل و عیال کی طرف سے قربانی کیا اور دوسرا بینڈھا اپنی تمام مسلمان امت کی طرف سے جس نے قربانی نہیں کی ہے۔ پس ہر ایک پر علیحدہ وجوب میں غور کیا گیا ہے اسی طرح ادائے قربانی میں بھی غور لازم ہے فتامل فیہ۔ م۔ **قال ویذبح عن کل واحد منہم شاۃ**۔ قدوریؒ نے لکھا کہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک بکری ذبح کرے۔

ف یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اپنی ہر ایک اولاد صغیر کی طرف سے ایک ایک بکری علیحدہ ذبح کرے اگر قربانی کا جانور بکری یا بھیڑی یا دنبہ ہو۔ **او یذبح بقرۃ او بدنۃ عن سبعۃ** یا گائے یا اونٹ کو سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرے۔

ف حتیٰ کہ اگر چھ اولاد صغیر ہوں تو اپنی وان کی طرف سے ایک گائے یا بھینس یا اونٹ ذبح کرنا کافی ہے اور یہ استحسان بدلیل حدیث ہے۔ **والقیاس ان لا یجوز الا عن واحد لان الاراقۃ واحدۃ وھی القربۃ**۔ اور قیاس یہ تھا کہ گائے یا اونٹ سوائے ایک کے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہو اس واسطے کہ قربان کرنا و خون بہانا تو اس میں ایک ہی واقع ہوگا اور قربت یہی ہے کہ خون بہاوے یعنی ذبح کرے۔ **الا انا ترکناہ بالاثر**۔ ولیکن ہم نے اس قیاس کو بوجہ اثر کے ترک کیا۔

ف کیونکہ جب اثر و حدیث موجود ہو تو قیاس متروک ہوتا ہے کیونکہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ وہاں نص موجود نہ ہو اور یہاں قیاس متروک کیا کہ اثر یعنی حدیث موجود ہے۔ **وھو ما عن جابر رضی اللہ عنہ انہ قال نحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البقرۃ عن سبعۃ والبدنۃ عن سبعۃ**۔ اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں گائے کو سات کی طرف سے اور اونٹ کو سات کی طرف سے قربانی کیا ہے۔

ف رواہ مسلم والاربعۃ۔ ت۔ **ولا نص فی الشاۃ فبقی علی اصل القیاس**۔ اور بکری کے حق میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی تو وہ اصل قیاس پر باقی رہی۔

ف کہ سوائے ایک کے زیادہ کی طرف سے نہیں جائز ہے۔ الرازیؒ نے کہا کہ اس پر اجماع ہے اور کاکیؒ نے کہا کہ نہیں۔ بلکہ امام مالکؒ و احمد و لیث و اوزاعیؒ کے نزدیک ایک بکری ایک گھر والوں کی طرف سے جائز ہے۔ ع میں کہتا ہوں کہ یہی نقل صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن کثیر نے اس میں روایات نقل کیں جن کو میں نے تفسیر میں ذکر کیا ہے اور استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کبش ایک از جانب اہل بیت اور کبش دوم از جانب امت ہے۔ کما فی الصحاح۔ اور جواب دیا گیا کہ شاید ہدیہ ثواب مراد ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ ظاہر سے پھیرنا بدون معارضہ نص ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں بھی تاویل ممکن ہے اگر کہا جاوے کہ وہاں صلح حدیبیہ میں احرام سے باہر ہونے کے واسطے ہر ایک کی طرف سے قربانی لازم تھی۔ کہا جائے گا تو پھر شاید اس ضرورت کی وجہ سے خاص اجازت ہو کیونکہ احرام میں حرج شدید تھا اور بعض روایات میں اہل بیت کی طرف سے ایک بکری کی قربانی بھی وارد ہے اور واجبات میں اپنے نفس کے ساتھ ہدیہ ثواب کے معنی نہیں۔ کیونکہ جس پر قربانی واجب ہے وہ خود شریک ہے پھر حدیث ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے ایک سفر میں پس وہاں قربانی کا وقت آیا تو ہم لوگ ایک گائے میں سات آدمی اور ایک اونٹ میں دس آدمی شریک ہو گئے۔ رواہ احمد والنسائی وابن حبان والترمذی وقال حسن غریب۔ بیہقی نے کہا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس میں اونٹ کے اندر سات کی شرکت مروی ہے اصح ہے رواہ مسلم اور دس کی شرکت بحدیث مروان ومسور رضی اللہ عنہما بھی مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترجیح کی ضرورت نہیں۔ اس واسطے کہ محتمل ہے کہ یہ دو واقعہ ہوں۔ پھر یہاں یہ بھی اشکال ہے کہ سفر میں قربانی ہوئی پس شائد کہ بطور وجوب نہ ہو۔ اور واضح ہو کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ تو صریح ہے کہ صلح حدیبیہ میں احرام سے خارج ہونے کے لیے قربانی تھی اور حدیث ابن عباس اضحیہ کے واسطے ہے اور ہمارا کلام خاص اسی اضحیہ میں ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر گائے یا اونٹ میں سات کی شرکت بمعنی انتہائے جواز ہے جو اس سے زیادہ کو مانع ہے۔ **ویجوز عن خمسة او ستة او ثلثة ذکرہ محمد فی الاصل**۔ اور ہر ایک گائے یا اونٹ پانچ آدمیوں یا چھ آدمیوں یا تین آدمیوں کی طرف سے بھی جائز ہے اس کو امام محمدؒ نے اصل میں ذکر کیا ہے۔

ف یعنی سات سے کم جس قدر ہوں وہ بھی جائز ہے حتیٰ کہ ایک کی طرف سے جائز ہے۔ **لانه لما جاز عن سبعة فعن من دونهم اولی**۔ اس واسطے کہ جب سات کی طرف سے یہ جانور جائز ہے تو سات سے کم کی طرف سے بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ **ولا یجوز من ثمانية اخذا بالقياس مما لا نص فيه**۔ اور آٹھ آدمیوں کی طرف سے گائے یا اونٹ نہیں جائز ہے کیونکہ جہاں نص نہیں ہے وہاں قیاس لیا گیا ہے۔

ف اور یہی عامۂ علماء کا قول ہے۔ اور اونٹ میں دس آدمیوں کی شرکت جس حدیث میں وارد ہے اس سے یہ مراد لی گئی کہ اس کے گوشت میں دس شریک ہو گئے۔ لیکن مترجم کے نزدیک تاویل بعید ہے۔ **وکذا اذا کان نصیب احدهم اقل من السبع لا يجوز عن الكل لانعدام وصف القربة في البعض كما سنبينه ان شاء الله تعالى**۔ اور اسی طرح اگر شرکاء میں ایک کا حصہ ساتویں سے کم ہو تو کل کی طرف سے قربانی جائز نہیں ہو گی۔ اس واسطے کہ تقرب اس کے بعض جزو سے ندارد ہوا تو کل سے ندارد رہا چنانچہ عنقریب ان شاء اللہ تعالیٰ ہم اس کو بیان کریں گے۔

ف پس اگر ایک شخص مرا اور اس نے بیٹا و زوجہ چھوڑی اور ایک گائے چھوڑی پس ان دونوں وارثوں نے اس کو قربانی کیا تو قربانی نہ ہو گی اس واسطے کہ اس گائے میں سے زوجہ کا حصہ صرف آٹھواں ہے پس یہ گائے صرف کھانے کا ذبیحہ ہو جائے گی پھر اگر ساتویں حصہ سے کم شرکت نہ ہو تو بھی قربانی جبھی ہو گی کہ سب کی نیت قربانی ہو اور اگر کسی نے گوشت کی نیت سے ذبیحہ چاہا تو سب کی طرف قربانی جائز ہے جب کہ سب قربانی کی نیت کریں۔ اور اگر ایک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام میں شکار کا جرمانہ دینے کی نیت کی اور تیسرے نے حج وعمرہ جمع کرنے کی متعہ کی قربانی کی نیت کی تو قیاس مقتضی ہے کہ جواز نہ ہو لیکن استحساناً جائز ہے کیونکہ سب نے اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب کی نیت کی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ع۔ بالجملہ بکری ایک سے زیادہ اور گائے و اونٹ سات سے زیادہ یا ساتویں حصہ سے کم شریک سے نہیں جائز ہے۔ **وقال مالك تجوز عن اهل بيت واحد وان كانوا اكثر من سبعة**۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ ایک گھر والوں کی طرف سے جائز ہے اگرچہ سات سے زیادہ ہوں۔ **ولا تجوز عن اهل بيتين وان كانوا اقل منها**۔ اور دو گھر والوں کی طرف سے نہیں جائز ہے اگرچہ ملا کر سات سے کم ہوں۔

ف اگرچہ اضحیہ بکری ہو بدلیل حدیث عبد اللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک

بکری کو اپنے جمیع اہل بیت کی طرف سے قربانی کرتے تھے۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ع۔ لیکن بخاریؒ نے عبداللہ بن ہشام کا یہ فعل روایت کیا ہے۔ اور مخنف بن سلیمؓ نے کہا کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے جوار میں تھا۔ پس یہ حضرات اس خوف سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ ان کی اقتداء کریں گے یعنی بطور وجوب کے یہ فعل جاری ہو جائے گا۔ ابوایوب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا۔ پھر جب ان لوگوں کی طرف نوبت پہنچی تو یہ حال ہو گیا جیسے تم دیکھتے ہو۔ رواہ الترمذی۔ وقال صحیح۔ ابن کثیرؒ۔ **لقولہ علیہ السلام علی کل اہل بیت فی کل عام اضحاۃ وعتیرۃ۔** کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر گھرانے والوں پر ہر سال میں اضحیہ و عتیرہ ہے۔

ف اور تم جانتے ہو کہ عتیرہ کیا چیز ہے عتیرہ وہی قربانی ہے جس کو لوگ رجبیہ کہتے ہیں۔ یہ حدیث مخنف بن سلیم نے خطبہ عرفات میں روایت کی۔ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن ابی شیبہ وغیرہم۔ وقال الترمذی اسنادہ حسن اور عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ ہر گھر والوں پر یہ امر ہے کہ رجب میں ایک بکری ذبح کریں اور ہر قربانی پر ایک بکری ذبح کریں۔ ورواہ الطبرانی۔ عینیؒ نے جزم کر لیا کہ اسناد ضعیف ہے حالانکہ یہ انصاف سے بعید ہے کہ یہاں دوسروں کے اصول پر تضعیف کی جاوے حالانکہ اصول حنفیہ پر اسناد ثابت ہے۔ **قلنا المراد بہ واللہ اعلم قیم اہل البیت لان الیسار لہ۔** ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس کلام سے واللہ اعلم مراد یہ ہے اہل بیت کی قیم پر اس واسطے کہ تونگری اسی کو حاصل ہے۔

ف خلاصہ جواب یہ کہ آپ نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی تو اہل بیت میں سب مجموعہ ہے پس جو شخص اس گھر کا سردار ہے جو ان کے نفقات دیتا اور پرورش کا انتظام کرتا ہے وہ مراد ہے تو معنی یہ ہو گئے ہر گھر کے قیم پر قربانی واجب ہے پس تونگر پر قربانی لازم ہوئی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سب کی طرف سے ایک قربانی کافی ہو **یؤیدہ ما یروی علی کل مسلم فی عامہ اضحاۃ وعتیرۃ۔** اس تاویل کی مؤید یہ روایت ہے کہ ہر مسلمان پر ہر سال میں اضحیہ و عتیرہ واجب ہے۔

ف لیکن یہ روایت غریب ہے نہیں ملی۔ میں کہتا ہوں کہ تاویل مذکور حضرت ابوایوبؓ کی حدیث سے مخالف ہے بلکہ وہ امام مالکؒ کے واسطے صریح حجت ہے اور وہاں یہ تاویل کہ سب کو ثواب دینا مقصود ہے۔ ٹھیک نہیں کیونکہ یہ امر ہر وقت میں مستحب ہے تو انکار ابوایوب رضی اللہ عنہ کے کچھ معنی نہ ہوئے علاوہ اس کے جب قربانی کرنے والے پر قربانی واجب ہے تو اس میں دوسروں کا شریک کرنا بے معنی ہے جیسے کوئی شخص نماز فرائض کے ثواب میں غیر کی شرکت کرے۔ علاوہ بریں ظاہر حدیث کو تاویل کرنا قیاس کے واسطے جب کہ جلی نہیں ہے جائز نہیں اور کیونکر حالانکہ بدنہ میں سات کی شرکت میں بھی ایسی تاویل ہو سکتی ہے پس مسئلہ واللہ اعلم اشکال رکھتا ہے عیاذ بنکہ احتیاط اسی میں ہے جو اختیار کیا فتفکر فیہ۔م۔ **ولو کانت البدنۃ بین اثنین نصفین یجوز فی الاصح** اور اگر ایک بدنہ دو شخصوں میں مشترک ہو تو اصح قول میں جائز ہے۔

ف یعنی صورت مسئلہ یہ کہ ایک بدنہ دو آدمیوں میں نصفا نصف مشترک ہے اور دونوں نے اس کو قربانی کیا تو بعض علماء نے زعم کیا کہ ہر ایک کے حصہ میں ساڑھے تین سہام ہوتے ہیں نصف سہم اس قابل نہیں کہ قربانی ہو تو باقی بھی قربانی نہ ہوا پس نہیں جائز ہے اور دوسروں نے فرمایا کہ جائز ہے اور مصنفؒ نے کہا کہ یہی

اصح ہے اور اسی کو صدر شہیدؒ نے بھی اختیار کیا ہے۔ لانہ لما جاز ثلثۃ الاسباع جاز نصف السبع بتعالہ۔ اس واسطے کہ ساتہ دیں سے تین سہام جب جائز ہوئے تو ساتویں کا آدھا حصہ بھی ان تینوں کے تابع ہو کر جائز ہو گیا۔

ف خلاصہ یہ کہ نصف حصہ اگر تنہا ہو تو البتہ اس سے قربانی ادا نہ ہو گی اور یہاں تو ساڑھے تین حصہ ہیں تو جب تین حصہ قربانی کے لیے کافی ہیں تو یہ نصف ان کے تابع ہے پس قربانی جائز ہے۔ اور مخفی نہیں کہ جس نے پورا بدنہ قربانی کیا تو اس کی قربانی ادا ہونے کے لیے ہر ساتویں حصہ کا اعتبار نہیں ہوتا حتی کہ سات قربانیاں ہو جاویں بلکہ اصل نظر یہ کہ ساتویں حصہ سے کم نہ ہو پس اگر ساتویں حصہ کا شریک ہو تو جائز ہے پھر عجیب کہ آدھے کے شریک میں تامل ہو بلکہ بلاخلاف جائز ہونا چاہیے ہے بالجملہ ساتویں حصہ تک شرکت جائز ہے تو سات شریک ہو سکتے ہیں واذا جاز علی الشرکۃ۔ اور جب شرکت پر قربانی جائز ہوئی۔

ف مثلاً ساتویں حصہ سے کوئی کم نہیں ہے اور سب کی نیت قربانی یا تقرب ہے پس قربانی کا جواز ہو گیا تو گوشت ان سب میں حصہ رسد مشترک ہے۔ فقسمۃ اللحم بالوزن لانہ موزون۔ تو گوشت کا بٹوارہ بذریعہ وزن ہے اس واسطے کہ گوشت وزنی چیزوں میں سے ہے۔

ف تو وزن سے بانٹ دیا جاوے۔ ولو اقتسموا جزافا لا یجوز۔ اور اگر شریکوں نے اٹکل سے گوشت بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ ف کیونکہ گوشت ایک جنس ہے اور مقداری چیز ہے پس بٹوارہ کے مبادلہ میں سوائے برابری کے کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ الا اذا کان معہ شیئ من الاکارع والجلد۔ لیکن اگر اس کے ساتھ میں پائے یا کھال میں سے کچھ ہو ف تو جواز ہو جائے گا کیونکہ یہ غیر جنس ہے۔ مثلاً ایک کے پاس ڈھائی سیر گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو سیر گوشت مع ایک پایہ کے ہے تو جواز اس طرح ہے کہ اس کے دو سیر گوشت کے مقابلہ میں دوسرے کے گوشت میں سے برابر دو سیر ہے اور باقی آدھ سیر گوشت کے مقابلہ میں اس کے پاس ایک پاؤ ہے اور چونکہ گوشت و پایہ دو جنس ہیں تو ان میں کچھ مساوات کا اعتبار نہیں بلکہ ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اعتبارا بالبیع۔ بقیاس بیع کے۔

ف جیسے گوشت کو بعوض گوشت کے فروخت کیا تو سوائے برابری کے نہیں جائز ہے اور اگر ایک میں پایہ وغیرہ کوئی غیر جنس ہو اور دوسرے میں گوشت زیادہ ہو تو زیادتی اسی پایہ وغیرہ کے مقابلہ میں قرار دے کر بیع جائز ہو گی اسی طرح بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہیں پس اگر ان میں باہم کمی بیشی ہو مگر ساتھ میں پایہ یا کھال سے کچھ موجود ہے تو زیادتی اس کے مقابلہ میں قرار دی جائے گی اور بٹوارہ جائز ہے۔ م۔ ولو اشتری بقرۃ یرید ان یضحی بھا عن نفسہ ثم اشترک فیھا ستۃ معہ جاز استحسانا۔ اور اگر ایک شخص نے ایک گائے خریدی کہ اپنی طرف سے اس کی قربانی کرنے کی نیت رکھتا ہے پھر اپنے ساتھ اس میں چھ آدمیوں کی شرکت کر لی تو استحساناً جائز۔

ف یعنی تونگر نے اپنی قربانی کے واسطے گائے خریدی پھر اس نے چھ آدمیوں کو برابر حصہ کا شریک کر لیا اور سب کی نیت قربانی ہے تو یہ قربانی ساتوں کی طرف سے جائز ہو گی اور یہ استحسان ہے۔ وفی القیاس لا یجوز وھو قول زفرؒ لانہ اعدھا للقربۃ فیمنع عن بیعھا تمولا۔ اور قیاس میں یہ نہیں جائز ہے اور یہی زفرؒ کا قول ہے اس واسطے کہ اس شخص نے اس گائے کو تقرب کے واسطے مہیا کیا تو تمول کی غرض سے اس کو فروخت کرنے سے منع کیا جائے گا۔ والاشتراک ھذہ صفتہ اور شریک کر لینے کی یہی صفت ہے۔

ف کہ اس نے مال لے کر چھ حصہ فروخت کر دیئے پس نہیں جائز بلکہ ممنوع ہے۔ وجہ الاستحسان انہ قد یجد بقرۃ سمینۃ یشتریہا ولا یظفر بالشرکاء وقت البیع وانما یطلبہم بعدہ۔ استحسان یہ ہے کہ آدمی جس کی نیت قربانی ہے کبھی موٹی تازی گائے پاتا ہے جس کو خرید لیتا ہے اور خرید کے وقت شریکوں کو نہیں پاتا ہے، پھر اس کے بعد شرکاء کو ڈھونڈھتا ہے۔ ف اور اگر پہلے سے شرکاء کی تلاش شرط ہو تو بسا اوقات اس کو قربانی کے لیے عمدہ جانور نہیں ملے گا اور اس میں حرج ظاہر ہے۔ فکان الحاجۃ ماسۃ الیہ فجوزناہ دفعا للحرج۔ پس اس کی حاجت پیش آئی کہ بعد خرید کے شرکاء تلاش کرنا جائز ہو تو ہم نے اس کو استحسانا جائز جانا تاکہ حرج دفع ہو۔

ف کیونکہ حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہے تو جس حکم میں حرج پیش آوے ضرور وہ شرعی حکم نہ ہوگا تو ہم نے جانا کہ منع نہیں ہے۔ وقد امکن۔ حالانکہ حرج دور کرنا یہاں ممکن ہے۔

ف کہ بعد خرید کے شرکت کرے تو عمدہ گائے بھی مل جاوے اور تنہا اس پر پوری قیمت کا بار نہ ہو۔ لان بالشراء للتضحیۃ لا یمتنع البیع۔ کیونکہ قربانی کے لیے خریدنے کی وجہ سے بیع ممتنع نہیں ہو جاتی ہے۔

ف حتیٰ کہ فروخت کر کے دوسرا خرید لے تو جائز ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ بلکہ اس میں ایک نص وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو اضحیہ خریدنے کا وکیل کیا تھا اور انہوں نے خرید کر نفع پر فروخت کر کے پھر دوسرا خرید ا چنانچہ کتاب الوکالت میں مصرح گزرا ہے۔ م۔ قدوریؒ نے کہا کہ یہ جو امام محمدؒ نے بعد خرید کے اضحیہ میں اشتراک ذکر کیا یہ محمول ہے کہ حکم مذکور توانگر کی صورت میں ہے۔ والاحسن ان یفعل ذلک قبل الشراء لیکون ابعد عن الخلاف وعن صورۃ الرجوع فی القربۃ۔ اور احسن یہ ہے کہ خرید سے پہلے شرکت کر لے تاکہ اختلاف سے دور ہو اور ظاہری صورت قربت سے رجوع کرنے سے دور ہو۔

ف کیونکہ ظاہر صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے قربت کی نیت کر کے چھ حصہ سے رجوع کر لیا۔ اور یہ مکروہ ہے۔ اگرچہ درحقیقت اس نے رجوع نہیں کیا بلکہ جس قدر نیت تھی اسی قدر باقی رکھا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر درحقیقت خرید کے وقت اس کی نیت ہو کہ اس کو بالکل اپنی طرف سے قربانی کرے۔ یا مطلق اس کی قربانی کی نیت ہو تو بنظر دلیل مذکور اس کو شریک کرنا روا نہ ہوگا۔ اور شاید امام ابو حنیفہؒ سے کراہت کی روایت اسی پر محمول ہے چنانچہ لکھا۔ وعن ابی حنیفۃؒ انہ یکرہ الاشتراک بعد الشراء لما بینا۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ بعد خرید کے شریک کرنا مکروہ ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف یعنی جس چیز کو اس نے قربت کے واسطے مہیا کیا تھا اس سے رجوع کرنا مکروہ ہے۔ مترجم کے نزدیک یہ اسی صورت میں محمول ہے کہ درحقیقت اس نے کل اپنی ہی طرف سے نیت کی ہو یا مطلق ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ولیس علی المسافر والفقیر اضحیۃ لما بینا۔ اور مسافر و فقیر پر اضحیہ نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا۔

ف کہ قربانی واجب ہونے کے واسطے وسعت شرط ہے جو فقیر کو حاصل نہیں ہے اور اس کے واسطے اسباب ضروری ہیں جن کا مہیا کرنا مسافر پر دشوار ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں گائے میں اور اونٹ میں سات کی شرکت مذکور ہے سفر میں واقع ہوئی۔ جواب ہو سکتا ہے کہ وہ حدیبیہ میں احرام عمرہ سے حلال ہونے کی ضرورت سے تھا اور وہ اضحیہ کی قربانی نہیں تھی۔ لیکن اعتراض وارد ہوگا کہ اول تو احرام سے حلال ہونے میں شاید سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت میں منع ہونے کی وجہ نہیں ہے

دوم حدیث ابن عباسؓ میں اضحیہ کا آنا مسافرت میں ہے اور اس میں دس آدمیوں کی شرکت اونٹ میں مذکور ہے۔ اور جواب ہوسکتا ہے کہ یہ بطور وجوب نہیں بلکہ نفل تھی۔ اور امام شافعیؒ وغیرہ جن علماء نے قربانی کو سنت کہا ان کے نزدیک سیاق حدیث میں معمولی قربانی کی آمد ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والبوبکر وعمر کانا لا یضحیان اذا کانا مسافرین اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما جب مسافر ہوتے تو قربانی نہیں کرتے تھے۔

ف یہ روایت غریب نہیں ملی ہے جیسے قولہ وعن علیؓ لیس علی المسافر جمعة ولا اضحیة اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ مسافر پر جمعہ نہیں اور نہ اضحیہ ہے۔

ف غریب ہے نہیں پائی گئی۔ ہاں مخنف بن سلیم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے جوار میں رہتا تھا پس یہ دونوں امام بخوف اس کے کہ لوگ ان کی تقلید کریں گے قربانی نہیں کرتے تھے۔ اس روایت میں مسافر ہونے کی قید نہیں بلکہ عدم وجوب کا بیان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (بیان وقت اضحیہ) قال ووقت الاضحیة یدخل بطلوع الفجر من یوم النحر۔ قربانی کا وقت تو دسویں ذی الحجہ کے طلوع فجر ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ ف حتیٰ کہ گاؤں میں طلوع کے بعد ہی قربانی جائز ہے۔ الا انہ لا یجوز لاھل الامصار الذبح حتی یصلی الامام العید۔ لیکن شہر والوں کے واسطے قربانی کرنا جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ امام المسلمین عید کی نماز سے فارغ ہو۔ ف غرضیکہ جہاں عید کی نماز وجوباً ہوتی ہے وہاں نماز کے بعد ذبح کریں۔ فاما اھل السواد فیذبحون بعد الفجر۔ اور اہل سواد یعنی دیہاتوں والے بعد طلوع فجر کی قربانی کریں۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ذبح قبل الصلوٰۃ فلیعد ذبیحتہ ومن ذبح بعد الصلوٰۃ فقد تم نسکہ واصاب سنة المسلمین۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث شریف ہے کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا تو وہ اپنا ذبیحہ دوہراوے یعنی دوسرا جانور ذبح کرے اور جس نے بعد نماز کے ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ پورا ہوا۔ اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔

ف براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ گوشت کی بکری ہے پس ابو بردہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس مسنہ تو موجود نہیں مگر معز کا جذعہ ہے جو مسنہ سے اچھا ہے تو فرمایا کہ اس کی قربانی کر دے اور سوائے تیرے پھر کسی کو جائز نہ ہوگا پھر فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو اس نے اپنے کھانے کے لیے قربانی کی اور جس نے بعد نماز کے قربانی کی تو اس کی قربانی پوری ہوئی اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ وقال علیہ السلام ان اول نسکنا فی ھذا الیوم الصلوٰۃ ثم الاضحیة۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج کے روز ہمارا اول نسک یعنی عبادت نماز ہے پھر قربانی ہے۔

ف یہ حدیث سابق میں جزو ہے بایں عبارت کہ ان اول ما نبدا بہ فی یومنا ہذا ان نصلی ثم نرجع فننحر۔ یعنی آج کے روز سب سے پہلا جو کام طاعت ہم شروع کرتے ہیں یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہیں پھر واپس ہو کر قربانی کرتے ہیں۔ علی مافی الصحیحین اور جندب بن سفیان البجلیؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحیٰ کی نماز پڑھی پھر آپ واپس ہوئے تو آپ نے گوشت و ذبائح پائے تو پہچانا کہ یہ نماز سے پہلے ذبح کیے گئے ہیں پس فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا وہ بجائے اس کے دوسرا ذبح کرے اور جس نے نہیں

ذبح کیا یہاں تک کہ نماز پڑھے تو وہ اللہ تعالیٰ نے نام پر ذبح کرے۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہما۔ پس معلوم ہوا کہ قربانی کے واسطے نماز شرط ہے۔ غیر ان ھذا الشرط فی حق من علیہ الصلوٰۃ وھو المصری دون اھل السواد۔ صرف اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے حق میں ہوگی جس پر نماز واجب ہے اور وہ شہری مسلم ہے سوائے اہل سواد کے۔

ف۔ یعنی گاؤں والوں پر چونکہ نماز نہیں تو ان کے واسطے یہ شرط بھی نہیں ہے۔ ولان التاخیر لاحتمال التشاغل بہ عن الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ تاخیر بوجہ احتمال التشاغل ذبح کے نماز سے ہے۔

ف۔ یعنی قربانی کو نماز سے تاخیر کرنے کا حکم اس واسطے ہوا کہ شائد ایسا نہ ہو کہ ذبح کے شغل میں پھنس کر نماز سے غافل ہو جاوے۔ حالانکہ اس پر نماز واجب ہے۔ ولا معنی للتاخیر فی حق القروی ولا صلوٰۃ علیہ اور دیہاتی کے حق میں تاخیر کے کچھ معنی نہیں حالانکہ اس پر نماز نہیں ہے۔

ف۔ یعنی اس نماز کے واسطے سلطان و نائب وغیرہ شرط ہیں۔ اور دیہات میں ان کا وجود نہیں تو نماز بھی نہیں پس قربانی میں مشغول ہونے سے کچھ خطر نہیں ہے۔ بالجملہ حدیث براء بن عازب و جندب بن سفیان رضی اللہ عنہما میں قبل نماز کے ممانعت ہے اور بعد نماز کے مطلقاً اجازت ہے خواہ امام المسلمین نے قربانی کی ہو یا نہ کی ہو۔ وما رویناہ حجۃ علی مالک والشافعیؒ فی نفی الجواز بعد الصلوٰۃ قبل نحر الامام۔ اور جو حدیث ہم نے روایت کی وہ امام مالکؒ و شافعیؒ پر اس قول میں حجت ہے کہ بعد نماز کے بھی امام کی قربانی کرنے سے پہلے نہیں جائز ہے۔

ف۔ یعنی منقول ہے کہ امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک اگر نماز ہو گئی پھر امام المسلمین کے قربانی کرنے سے پہلے کسی نے قربانی کی تو بھی نہیں جائز ہے بلکہ پہلے امام ذبح کر لے تب دوسرے لوگ قربانی کریں۔ عینیؒ نے لکھا کہ امام شافعیؒ کا یہ مذہب نہیں ہے بلکہ یہ شرط ہے کہ امام خطبۃ العید سے فارغ ہو جاوے۔ ابن حزمؒ نے محلی میں کہا کہ خطبہ سے فراغت ہونے سے پہلے قربانی سے امام شافعیؒ کا منع کرنا بے معنی ہے، اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لیے اس کے ساتھ وقت محدود نہیں کیا۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ امام شافعیؒ نے خطبہ کو نماز میں شامل کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے منع کیا ہے اور حدیث میں وارد ہوا کہ خطبہ نماز سے ہے پس ابن حزمؒ سے عجب ہے کہ ظاہر حدیث کے موافق خطبہ کو نماز اعتبار نہ کر کے قربانی جائز سمجھے اور شائد کہ تخریج شافعیؒ سمجھ میں نہیں آئی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور امام مالکؒ نے البتہ یہ شرط لگائی کہ پہلے امام قربانی سے فارغ ہو تب لوگوں کی قربانی جائز ہے اور شائد استدلال بحدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ہم کو عید اضحیٰ کی نماز پڑھائی پس کچھ لوگوں نے تقدم کر کے قربانی کر دی اور گمان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے ہیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے شخص کو جس نے آپ سے پہلے قربانی کر لی تھی حکم کیا کہ دوبارہ قربانی کر لے اور قربانی نہ کیا کریں یہاں تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کریں۔ رواہ مسلم واحمد والطحاوی۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث براءؓ و حدیث جندب وانس وغیرہم رضی اللہ عنہم صریح ہیں کہ اپنی قربانی کرنے پر متوقف نہیں رکھا۔ بلکہ نماز کے بعد اجازت دی بلکہ راہ میں حکم دیا کہ جس نے نماز پڑھ لی وہ قربانی کرے پس لامحالہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں دو طرح کلام کیا جاوے۔ اول آنکہ جابرؓ کی مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ہم کو عید اضحیٰ کی نماز پڑھائی اور آپ کی نماز سے پہلے یہ واقعہ ہوا تھا کہ کچھ لوگوں نے نماز سے مقدم قربانی کر دی اس گمان سے کہ شائد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے ہیں تو آپؐ نے ان کو اعادہ کا حکم فرمایا اور یہ حکم دے دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے قربانی نہ کریں یعنی قبل نماز کے

قربانی نہ کریں پس نماز سے فراغت کی جگہ آپ کا قربانی کرنا قائم کیا کیونکہ نماز آپ کی قربانی کا سبب تھا گویا یوں کہا کہ جب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ نہ ہوں تب تک قربانی نہ کریں۔ فعلی ہذا روایات براء رضی اللہ عنہ سے موافقت ہے۔ دوم یہ کہ شاید اس مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد قربانیاں کریں تو اس واقعہ کے واسطے عموم نہیں ہے اور معارضہ نہیں ہے اور اگر لامحالہ معارضہ مانا جاوے تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احادیث براء وجندب وانس رضی اللہ عنہم اقوی واصح ہیں پس انہیں کو بہرحال تقدیم ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) اگر کسی شہر میں نماز عید اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ وہاں لڑائی وفتنہ پھیل گیا ہے یا شہر پر اہل فساد غالب ہیں یا وہاں سلطان یا اس کا نائب نہیں ہے تو شہر والے بعد زوال کے ذبح کریں نہ اس سے پہلے اس واسطے کہ زوال سے پہلے نماز کی امید قائم تھی۔ الدرایۃ۔ اگر کسی شہر میں فتور واقع ہوا کہ اس میں کوئی مسلمان والی نہیں جو لوگوں کو عید کی نماز پڑھاوے۔ پس یہاں کسی نے طلوع فجر کے بعد ہی ذبح کر دیا تو جائز ہے اور یہی قول مختار ہے اس واسطے کہ شہر مذکور اس حکم میں مثل سواد کے ہوگیا۔ الولوالجیہ اگر دسویں تاریخ کسی وجہ سے سہواً یا عمداً نماز ترک کی گئی تو بعد زوال کے ان کو آج بھی قربانی کرنا جائز ہے۔ پھر اگر دوسرے روز نماز کو نکلا اور لوگوں نے اس سے پہلے قربانی کر دی تو جائز ہے اگرچہ وہ نماز سے فارغ نہ ہوا ہو۔ کیونکہ اول روز زوال سے وقت مسنون نکل گیا تو دوسرے روز نماز بطور قضا ہے پس قربانی کے حق میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ الفتاوی الکبریٰ۔ اگر امام نے نماز عید بغیر وضو پڑھی اور اس کو معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ لوگوں نے قربانیاں کر دیں تو ان کی قربانیاں جائز ہیں اور جب امام کو معلوم ہوا اور اس نے لوگوں میں اعادہ نماز کے لیے منادی کی پس جس نے ندا سے پہلے ذبح کیا تو جائز ہے اور بعد ندا کے آگاہ ہوکر ذبح نہیں جائز ہے اور بعد زوال کے جائز ہے کیونکہ اعادہ کا وقت نکل گیا۔ الذخیرہ وقاضی خان۔ **ثم المعتبر فی ذلک مکان الاضحیۃ حتی لو کانت فی السواد والمضحی فی المصر یجوز کما انشق الفجر ولو کان علی العکس لا یجوز الا بعد الصلوٰۃ** ۔ پھر قربانی کرنے میں وہ جگہ معتبر ہے جہاں وہ جانور ہو جس کو قربانی کریں گے۔ حتی کہ اگر وہ سواد میں ہو اور قربانی کرنے والا شہر میں ہو تو طلوع فجر کے بعد ہی قربانی جائز ہے اور اگر اس کے برعکس ہو تو نہیں جائز مگر بعد نماز کے۔ ف۔ کرخیؒ نے مختصر میں لکھا کہ اگر دیہاتی آدمی جو دیہہ میں ساکن ہے وہ نماز بقرعید کے واسطے شہر میں آیا اور اپنے لوگوں سے کہتا آیا کہ میری طرف سے قربانی کر دیجیو تو بعد طلوع فجر کے وہ لوگ قربانی کر سکتے ہیں اور اگر شہر میں رہتا ہو وہ سفر کو چلا یا گاؤں کو چلا اور اپنے لوگوں سے کہہ گیا کہ میری طرف سے قربانی کیجیو تو یہ لوگ بعد طلوع فجر دہم کے قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کہ نماز ہو جاوے اگر قربانی کرنے والا اپنے شہر سے چلا اور قربانی کرنے کا حکم دیا اور خود دوسرے شہر میں پہنچا جہاں نماز ہوتی ہے تو قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کہ دونوں شہروں میں نماز ہو جاوے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جہاں ذبیحہ موجود ہے اسی شہر کی نماز تک انتظار ہوگا۔ مع۔ اور روایت اول کا مفاد یہ کہ بعد زوال کے قربانی کریں۔ م۔ **وحیلۃ المصری اذا اراد التعجیل ان یبعث بہا الی خارج المصر فیضحی بہا کما طلع الفجر** ۔ اور شہری جب قربانی کرنے میں تعجیل چاہے یعنی نماز تک تاخیر نہ ہو تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور شہر کے باہر بھیج دے (جہاں سے مسافر قصر کرنے لگتا ہے۔ قاضیخان) کہ وہاں فجر طلوع ہوتے ہی قربانی کر دیا جاوے۔ ف۔ پس قربانی جائز ہو جائے گی پھر وہاں سے چاہے شہر میں لے آوے۔ بالجملہ جہاں اضحیہ موجود ہو وہ جگہ معتبر ہے اگرچہ مضحی کہیں ہو۔ **وھذا لانہا تشبہ الزکوٰۃ من حیث انہا تسقط بہلاک المال قبل مضی ایام النحر کالزکوٰۃ بہلاک النصاب** ۔ اور اس اعتبار

کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کی مشابہت زکوٰۃ کے ساتھ اس معنی میں ہے کہ ایام النحر گزرنے سے پہلے مال تلف ہو جانے کی وجہ سے قربانی ساقط ہو جاتی ہے جیسے زکوٰۃ بوجہ نصاب تلف ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے۔

ف یعنی اگر اس قدر مال جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوئی اور سال گزرا وہ سب تلف ہو گیا تو زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی اور کتاب الزکوٰۃ میں یہ مسئلہ گزرا اسی طرح اگر ایام قربانی گزر جانے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی تلف ہو گیا تو قربانی ساقط ہو گئی۔ پس قربانی کی مشابہت زکوٰۃ سے ہے۔ **فیعتبر فی الصرف مکان المحل** تو قربانی کے صرف میں محل قربانی کی جگہ معتبر ہو گی۔ ف یعنی ادائے قربانی میں جانور جو قربانی کیا جائے گا اس کی جگہ معتبر ہے۔ **لامکان الفاعل اعتبارا بھا**۔ اور قربانی کرنے والے کی جگہ معتبر نہیں بقیاس زکوٰۃ۔

ف کہ جہاں مال ہے وہیں کے فقراء کو ادا کی جائے گی اگرچہ مالک مال کسی دوسرے ملک میں ہو۔ **بخلاف صدقۃ الفطر** برخلاف صدقۃ الفطر کے۔ ف کہ زکوٰۃ سے اس کی مشابہت نہیں ہے۔ **لانھا لا تسقط بھلاک المال بعد ما طلع الفجر من یوم الفطر**۔ اس واسطے کہ روز عید کے طلوع فجر کے بعد مال تلف ہو جانے سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوتا ہے۔ ف بلکہ جس پر صدقۃ الفطر واجب ہوا اس کے ذمہ قرضہ رہتا ہے پس اس میں صدقہ دینے والے کی جگہ معتبر ہے۔ یعنی جہاں ہو وہیں نماز سے پہلے ادا کر دے۔ علیہ الفتویٰ۔ ک۔

یہ سب اس صورت میں کہ نماز بقر عید ایک جگہ ہو اور کبھی دو جگہ یا زیادہ ہوتی ہے چنانچہ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے شرح الاصل میں لکھا کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کمزوروں کے واسطے ایک شخص چھوڑ جاتے جو مسجد جامع میں ان کو نماز پڑھاتا اور خود قوی آدمیوں کو لے کر جبانہ کو تشریف لے جاتے اور جبانہ جو فنائے شہر میں میدان ہوتا ہے وہاں نماز عید ادا کرتے ہیں۔ مع۔ **ولو ضحی بعد ما صلی اھل المسجد ولم یصل اھل الجبانۃ**۔ اور اگر کسی نے قربانی کر دی ایسی حالت میں کہ اہل مسجد نماز پڑھ چکے ہیں اور ابھی تک اہل جبانہ نے نماز نہیں پڑھی ہے۔

ف تو قیاس یہ کہ جواز نہ ہو لیکن۔ **اجزاہ استحسانا لانھا صلوۃ معتبرۃ**۔ استحساناً قربانی جائز ہے اس واسطے کہ نماز مسجد میں بھی نماز معتبرہ ہے۔ **حتی لو اکتفوا بھا اجزاتھم**۔ حتی کہ اگر لوگوں نے اسی نماز پر اکتفا کیا تو ان کو کافی ہو گئی۔ ف اور ان کو جبانہ جانا واجب نہیں۔ پس اگر معتبر نہ ہوتی تو جبانہ جانا واجب ہوتا۔ ع۔ اگرچہ خلاف سنت ہے۔ م۔ اور قیاساً اس واسطے جواز نہیں کہ نماز امام کے بعد ذبح کا حکم ہے اور یہاں نماز امام ابھی ختم نہیں ہوئی ہے۔ پس احتمال ہے کہ شاید جواز نہ ہو۔ اور جس عبادت میں یہ احتمال ہو کہ جواز ہوا یا نہیں۔ تو احتیاطاً اس میں یہی حکم ہوتا ہے کہ جواز نہیں ہوا۔ لیکن مختار استحسان ہے۔ م۔ ع۔ **وکذا علی ھذا عکسہ** اور علی ہذا اس کے برعکس میں بھی یہی حکم ہے ف یعنی ابھی اہل مسجد نے نماز ختم نہیں کی لیکن اہل جبانہ پڑھ چکے پس ذبح کی تو قیاساً نہیں جائز ہے اور استحساناً ادا ہو گئی۔ **وقیل ھو جائز قیاسا واستحسانا**۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قیاساً و استحساناً دونوں طرح جائز ہے ف جب کہ اہل الجبانہ مع امام کے پڑھ چکے ہوں تو ذبح بقیاس و استحسان جائز ہے۔ ع۔ اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے ایسے شخص نے قربانی کی جو نماز مسجد یا جبانہ میں ادا کر چکا ہے اور اگر قربانی کرنے والا ایسے گروہ میں سے ہو جنہوں نے نماز نہیں پڑھی ہے تو قیاساً و استحساناً جائز نہیں ہے۔ ع۔ ف شرح جامع صغیر میں ہے کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ عید کی نماز ایک شہر میں دو جگہ جائز ہے۔ بخلاف جمعہ کے۔ سو وہ جگہ نہیں جائز ہے کیونکہ جمعہ

نام اس واسطے کہ لوگ یکجا مجتمع ہوں اور دو یا زیادہ جگہ میں متفرق ہونا لازم آتا ہے۔ ع۔ مسئلہ جس دیار میں اقامت نماز عید میں تردد ہو تو احوط یہ کہ بعد نماز کے قربانی کرے اور مسئلہ ف وظاہر یہ ہے اوپر گزرا اور واضح ہو کہ جن قصبات میں حدود قصاص نہیں تو وہاں اقامت نماز عید بطور وجوب نہیں ہے پس قبل نماز کے قربانی جائز ہونا چاہیئے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

قال وهی جائزة فی ثلثة ایام یوم النحر ویومان بعده۔ قربانی تین روز تک جائز ہے ایک یوم النحر یعنے دہم ذی الحجہ اور اس کے بعد کے دو روز ہیں۔ ف۔ یعنی دس وگیارہ وبارہ تاریخ تک جائز ہے اور ۱۳۔ کو ایام تشریق ختم ہوں گے اور یہی قول مالک واحمد وثوریؒ کا ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عمر وعلی وابن عباس وابن عمر وابو ہریرہ وانس رضی اللہ عنہم چھ صحابہ کا قول ہے۔ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن وعطاء بن یسار نے کہا کہ محرم کے چاند تک قربانی جائز ہے اور انہوں نے بلاغاً روایت کی مرفوعاً کہ قربانی تا ہلال محرم ہے۔ عینیؒ نے کہا کہ ابوداؤد نے مراسیل میں محمد بن ابراہیم التیمی عن ابی سلمہ بن عبدالرحمٰن وعطاء بن یسار مرسلاً مرفوع روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ مراسیل ہمارے ومالکیہ کے نزدیک حجت ہیں تو اسی کے موافق ہمارا قول ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ اصحاب مزبور رضی اللہ عنہم جن کے مخالف دوسروں سے مروی نہیں ہے ان کا قول لینا اولیٰ ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید مراد یہ کہ اصحاب رضی اللہ عنہم سے جب اختلاف نہیں تو گویا سب کا اجماع ہے پس وہ حجت قوی ہے لیکن مخفی نہیں کہ تحقیق جواب یہ ہے کہ مرسل مذکور سے معارض وہ حدیث ہے جس سے شافعیؒ نے استدلال کیا اور اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اس سے بھی ایک روز کم ہے تو ترجیح میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے کام لیا گیا، لہٰذا مرسل مذکور منفرد مرجوع ہوئی فافہم۔ م۔ وقال الشافعیؒ ثلثة ایام بعده اور امام شافعیؒ نے کہا کہ بعد یوم النحر کے تین روز ہیں۔ ف۔ تو یوم النحر وبعد اس کے تین روز ملا کر کل چار ہوئے لقوله علیه السلام ایام التشریق کلها ایام ذبح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایام التشریق سب قربانی کے ایام ہیں۔ ف۔ یہ حدیث عبدالرحمٰن بن ابی حسین نے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ کل ایام التشریق ذبح ہیں اور عرفہ کل موقف ہے الخ۔ رواہ احمد وابن حبان والبزارؒ۔ ولیکن بزارؒ نے کہا کہ ابن ابی حسین نے جبیر بن مطعم کو نہیں پایا تو حدیث منقطع ہے۔ دارقطنی نے ابو معبد عن سلیمان بن موسیٰ عن عمرو بن دینار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی لیکن کہا گیا کہ ابو معبد میں خفیف ضعف ہے اور دارقطنی والبزارؒ نے سوید بن عبدالعزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیر عن ابیہ جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی لیکن بزارؒ نے کہا کہ نافع بن جبیر سے یہ حدیث سوائے سوید بن عبدالعزیز کے کسی راوی سے ہم کو نہیں ملی ہے اور سویدؒ حافظ نہیں۔ حتیٰ کہ جب منفرد ہو تو حجت نہ ہوگی اور صواب حدیث عبدالرحمٰن بن ابی حسین ہے اگرچہ اس نے جبیر بن مطعمؓ کو نہیں پایا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اصول الحنفیہ پر یہ حدیث قابل حجت ہے اور اصول الشافعیہ پر البتہ قابل حجت نہیں ہے پس شافعیہ سے مطالبہ ہوگا کہ اس کے سوائے حجت لاویں۔ اور رہا یہ کہ ابن عباسؓ کا قول اس کے موافق بیہقی نے روایت کیا تو وہ معلول ہے۔ چنانچہ آئندہ ہم اس میں انشاء اللہ تعالیٰ بحث کریں گے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ حنفیہ نے اس کے موافق کیوں نہیں کیا ہے۔ م۔ ولنا ما روی عن عمر وعلی وابن عباس رضی اللہ عنهم انهم قالوا ایام النحر ثلثة اولها افضلها۔ اور ہماری حجت وہ روایت ہے جو حضرت عمر وعلی وابن عباس رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہوا کہ ان حضرات نے فرمایا کہ قربانی کے ایام تین ہیں اس میں سے اول افضل ہے۔ ف۔ یعنی دسویں ذی الحجہ افضل ہے۔ وقد قالوه سماعا لان الرای لا یهتدی الی

المقادیر۔ اور بلا شبہ ان حضرات نے اس قول کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر کہا ہے اس واسطے کہ مقادیر میں رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے۔ ف یعنی اصول الفقہ میں مدلل ثابت کیا گیا کہ صحابیؓ نے جہاں ایسی بات بیان فرمائی جس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں ہے تو دلیل ہے کہ یہ بات اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے اور مقادیر بھی اسی قسم سے ہیں جن میں رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے مثلاً صدقۃ الفطر نصف صاع گندم۔ یا نماز ظہر چار رکعت یا ایام قربانی تین روز۔ تو ان مقادیر میں رائے کو دخل نہیں ہو سکتا۔ پس معلوم ہوا کہ ایام قربانی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تو یہ ان حضرات کا قول بمنزلہ حدیث مرفوع ہے تو لامحالہ اب حدیث جبیر بن مطعم سے معارضہ ہوا۔ لیکن یہ بیان کرنا چاہیے کہ ان حضرات سے تین روز کی روایت ثابت ہے۔ واضح ہو کہ زیلعیؒ نے تخریج میں کہا کہ میں نے نہیں پایا۔ اور شیخ ابن حجرؒ نے بھی تبعیت کی۔ اور یہ صحیح نہیں چنانچہ عینیؒ نے رد کر دیا۔ حاصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تحقیق اثر میں تردد ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے محقق ہے۔ توضیح یہ کہ موطاؔ میں امام مالکؒ نے بلاغاً حضرت علیؓ سے یہ قول بیان کیا یعنی ہم کو خبر پہنچی کہ حضرت علیؓ نے ایسا فرمایا ہے۔ اور تجھے معلوم ہے کہ امام مالکؒ کے بلاغات صحیح قابل حجت ہیں۔ علاوہ بریں عینیؒ نے لکھا کہ کرخی نے مختصر میں کہا کہ حدثنا ابوبکر بن محمد بن الجنید قال حدثنا ابو خیثمہ قال حدثنا ہشیم قال انا ابن ابی لیلی عن المنہال بن عمرو عن زر بن حبیش و عباد بن عبد اللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ بمثلہ۔ اس اسناد میں اگرچہ عباد بن عبد اللہ الاسدی میں کلام ہے لیکن زر بن حبیش ثقہ ہیں۔ ابن عباس و ابن عمر سے اس کی مثل مروی ہے۔ در دی مالک عن نافع عن ابن عمرؓ قال الاضحی یومان لبعد یوم النحر۔ یعنی ابن عمر نے فرمایا کہ قربانی بعد یوم النحر کے دو دن ہے۔ نوویؒ نے کہا کہ یہ قول حضرت عمر وان کے بیٹے یعنی عبد اللہ بن عمر اور علی و انسؓ سے مروی ہے۔ اور طحاوی نے مثل قول ابن عمرؓ کے ابن عباس سے روایت کیا اور اس کی اسناد جید ہے۔ پس اس کے معارضہ میں بیہقی کی روایت بطریق طلحہ بن عمرو عن عکرمہ عن ابن عباسؓ کہ بعد ایام النحر کے تین دن ہے۔ یہ معارضہ مردود ہے۔ اس واسطے کہ راوی طلحہ بن عمرو متروک ہے۔ اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت بیہقی نے سنن میں اسناد کی۔ ابن القیم نے نقل کیا کہ امام احمدؒ نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے بہ غیر واحد کا قول ہے یعنی بہتوں سے ثابت ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال بمنزلہ مرفوع اور بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں تو منقطع حدیث جبیر بن مطعم ان کے معارض نہیں ہو سکتی ہے اور اگر ہم مان لیں کہ متعارض ہے تو گویا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد یوم النحر کے دو روز کی روایت اور تین روز کی روایات موجود ہیں۔ **وفی الاخبار تعارض**۔ اور ان اخبار میں تعارض ہے۔ **فاخذنا بالمتیقن وھو الاقل** پس ہم نے کمتر کو لے لیا جو متیقن ہے۔ ف یعنی بہرحال دو روز سے کم تو نہیں ہے لہٰذا ہم نے احتیاط سے کام لیا اور کہا کہ بعد یوم النحر کے دو روز قربانی جائز ہے کہ دو روز میں بلاخلاف جائز ہوگی۔ **وافضلھا اولھا کما قالوا**۔ اور ان میں بھی اول روز یعنی یوم النحر سب سے افضل ہے جیسا کہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم نے بیان فرمایا ہے۔

ف اور جب یہ معلوم ہو چکا تو پورا ذی الحجہ جو مرسل روایت ابوداؤد میں ہے بدرجہ اولیٰ متروک ہے کیونکہ وہ جمہور سے معارض نہیں ہو سکتا لیکن وارد ہوتا ہے کہ شاید یوم النحر افضل ہو اور دو روز بعد کے فضیلت ہوں۔ اور ہلال محرم تک جواز ہو کیونکہ یہ مروی نہیں کہ بعد دو روز کے نہیں جائز ہے اور اصول میں ثابت ہوا کہ عدد کی تنصیص سے کمی بیشی ممتنع نہیں ہوتی ہے پس تحقیق جواب یہی کہ امر عبادت میں احتیاط واجب ہے۔ پس اسی پر تیقن ہوا کہ دسویں اور اس کے بعد دو روز تک جواز کہنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ لہٰذا ہم نے احتیاطاً یہ قول

اختیار کیا کہ قربانی تین روز ہے اول یوم النحر اور دو روز اس کے بعد ہیں۔ ولان فیہ مسارعۃ الی اداء القربۃ وھو الاصل الا لمعارض۔ اور اس وجہ سے ہم نے یہ قول اختیار کیا کہ اس میں طاعت قربت ادا کرنے میں مسارعت ہے اور یہی اصل ہے سوائے کسی عارض وعذر کے۔ ف کہ معذور کو تاخیر روا ہوتی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علی ھذا۔ مقتضائے دلیل یہ ہے کہ اگر تیرہویں تاریخ میں کسی نے قربانی کی وسعت پائی تو احتیاط یہ کہ ذبح کرے اور اگر کسی نے یوم النحر سے وسعت پائی لیکن کسی عذر سے تاخیر ہوئی یا بغیر عذر تساہل کیا تو چاہیے کہ تیرہویں تاریخ کو قربانی کر کے سب صدقہ کر دے اور فقط دام صدقہ نہ کرے اور شائد کہ فقہاء رحمہم نے بسہولت یہ حکم دیا کہ دام صدقہ کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویجوز الذبح فی لیالیھا الا انہ یکرہ لاحتمال الغلط فی ظلمۃ اللیل۔ اور ان ایام کی راتوں میں قربانی کرنا جائز ہے مگر یہ مکروہ ہے۔ کیونکہ رات کی تاریکی میں شاید غلط کر جاوے۔

ف پس وجہ کراہت صرف غلطی کے احتمال سے ہے کہ مذبح ٹھیک۔۔۔ نہ ہو یا جانور کسی غیر کا ہو یا کسی شرط میں غلط ہو جاوے اور راتوں سے مراد صرف دو راتیں ہیں، اس واسطے کہ نویں تاریخ گزر کر دسویں کی رات میں قطعاً قربانی جائز نہیں، اس واسطے کہ قربانی کا وقت تو دسویں کی طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا ہے پھر گیارہویں رات اور بارہویں رات میں ذبح مکروہ ہے اور بارہویں تاریخ گزر کر تیرہویں کی رات میں بھی جائز نہیں ہے۔ اس واسطے کہ تیرہویں تاریخ دن میں نہیں جائز ہے تو رات میں بھی جواز نہیں کیونکہ رات تو دن کے تابع ہے۔ کما فی العینی۔ اور واضح ہو کہ بعض روایات میں جو رات میں ذبح سے ممانعت وارد ہے اس کی علت ان کے نزدیک یہی احتمال ہے ورنہ رات میں ذبح جائز ہے۔ فافہم۔ م۔ وایام النحر ثلثۃ وایام التشریق ثلثۃ۔ واضح ہو کہ قربانی کے دن تین ہیں۔ اور ایام تشریق بھی تین ہیں۔ والکل یمضی باربعۃ۔ اور چار میں یہ سب گزر جاتے ہیں۔

ف یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ میں یہ دونوں گزر جاتے ہیں۔ اولھا نحر لاغیر پس چار میں سے اول تو فقط یوم قربانی ہے۔ ف یعنی دہم تو فقط روز قربانی ہے اور تشریق نہیں ہے۔ واخرھا تشریق لاغیر اور آخری روز فقط تشریق ہے۔ ف۔ یعنی ۱۳۔ فقط یوم تشریق ہے اور یوم قربانی نہیں ہے۔ والمتوسطان نحر وتشریق اور درمیانی دو روز قربانی وتشریق دونوں ہیں۔ ف یعنی ۱۱۔ ۱۲ دونوں دن قربانی جائز ہے اور یہ دونوں ایام تشریق بھی ہیں والتضحیۃ فیھا افضل من التصدق بثمن الاضحیۃ اور ان ایام میں قربانی کرنا اس کے دام صدقہ کرنے سے افضل ہے۔ ف یعنی ان ایام میں جانور کو قربانی کرنا بہ نسبت اس کے افضل ہے کہ جانور کے دام فقراء کو صدقہ دیدے حالانکہ صدقہ بسا اوقات فقراء کو نقد زیادہ مفید ہوتا ہے۔ مثلاً ایک روپیہ لگا کر نفیس طعام پکوا دیا جو ایک روز کے واسطے کافی ہوا اور اگر نقد دیا جاتا تو شاید کہ ایام کے واسطے کافی ہوتا۔ لیکن قربانی کے ایام میں یہ قیاس نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ ان ایام میں قربانی کرنے سے زیادہ محبوب کوئی کام اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہیں ہے۔ لہٰذا صدقہ کرنے سے قربانی افضل ہے۔ لانھا تقع واجبۃ او سنۃ والتصدق تطوع محض فیفضل علیہ۔ اس واسطے کہ قربانی یا واجب واقع ہوگی (بقول ابوحنیفہ وغیرہ) یا سنت واقع ہوگی (بقول شافعیؒ وغیرہ) اور صدقہ تو محض نفل ہے پس واجب ہو یا سنت ہو وہ محض نفل سے افضل ہے۔ ولانھا تفوت بفوات وقتھا والصدقۃ توتی بھا فی الاوقات کلھا۔ اور اس دلیل سے کہ قربانی کی شان یہ ہے کہ وہ ایام النحر گزرنے سے جاتی رہتی ہے اور صدقہ ایسی چیز ہے کہ وہ جملہ اوقات میں دیا جاتا ہے۔

بمنزلة الطواف والصلوة فی حق الآفاقی۔ پس قربانی ایسی ہوگئی جیسے آفاقی کے حق میں طواف ونماز ہے۔
ف۔ حتی کہ جو شخص آفاق سے سفر کر کے مکہ میں جاوے تو بہ نسبت نماز نفل پڑھنے کے اس کو طواف افضل ہے اس واسطے کہ نفل وہ جملہ اوقات میں پڑھ سکتا ہے اور طواف اس سے جاتا رہے گا اور مترجم کہتا ہے کہ اس تکلف قیاسی کی کچھ حاجت نہیں جبکہ حدیث صحیح میں ان ایام میں خون بہانا یعنی قربانی کا افضل ہونا منصوص ہے۔ ولو لم یضح حتی مضت ایام النحر اور اگر اس نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ قربانی کے ایام گزر گئے۔ ف۔ تو دیکھا جاوے کہ اس پر وجوب کیونکر تھا آیا بوجہ وسعت کے اس پر قربانی واجب تھی یا اس نے نذر کی خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو یا کسی فقیر نے قربانی کا جانور بہ نیت قربانی خریدا ہے۔
ان کان اوجب علی نفسه اوکان فقیرا وقد اشتری الاضحیة تصدق بها حیة۔ پس اگر اس نے اپنے اوپر قربانی نذر کی ہو یا وہ فقیر ہے حالانکہ اس نے قربانی کی نیت سے جانور خریدا تو وہ اس جانور کو زندہ صدقہ کرے۔ وان کان غنیا اور اگر یہ شخص تونگر ہو۔ ف۔ مگر اس نے اپنے اوپر نذر نہیں کی ہے بلکہ آسودگی کی وجہ سے اس پر قربانی واجب ہوتی ہے۔ تصدق بقیمة شاة اشتری اولم یشتر لانها واجبة علی الغنی۔ تو وہ ایک بکری کی قیمت صدقہ کر دے خواہ اس نے بکری خریدی ہو یا نہیں۔ اس واسطے کہ تونگر پر قربانی واجب ہوتی ہے۔ وتجب علی الفقیر بالشراء بنیة التضحیة عندنا۔ اور فقیر پر قربانی کی نیت سے خریدنے سے ہمارے نزدیک واجب ہو جاتی ہے۔ فاذا فات الوقت یجب علیه التصدق اخراجا له عن العهدة۔ پس جب وقت جاتا رہا تو اس پر صدقہ کرنا واجب ہوا تاکہ واجب ہونے کی ذمہ داری سے نکل جاوے۔ کالجمعة یقضی بعد فواتها ظهرا۔ جیسے نماز جمعہ بعد جاتے رہنے کے ظہر قضا کی جاتی ہے۔ والصوم بعد العجز فدایة۔ اور روزہ بعد عاجزی کے فدیہ ہو جاتا ہے۔
ف۔ واضح ہو کہ قربانی کے لیے بکری کا متعین ہو جانا دو طرح ہے ایک یہ کہ نذر کرے کہ اس جانور کو قربانی کرے گا یا خرید کے وقت اس کی قربانی کی نیت کرے بشرطیکہ خریدار فقیر ہو۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور اس میں امام شافعیؒ و احمدؒ کا خلاف ہے اور شیخ زعفرانی حنفیؒ نے ائمہ حنفیہ سے روایت کی کہ قربانی کوئی معین واجب نہیں ہوتی ہے کسی طریقہ سے سوائے نذر کے۔ اور رہا یہ کہ قربانی کے لیے خریدے تو اس سے خاص اسی جانور کے تعیین نہیں ہوتی اگرچہ خریدار فقیر ہو۔ اور قیاس یہی ہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے لیکن ہم نے استحسانا کہا کہ تعیین ہو جائے گی اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کو ایک دینار دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اس کے عوض میں اضحیہ خریدے پس حکیم رضی اللہ عنہ نے اس کے عوض خریدا پھر اس کو بعوض دو دینار کے فروخت کیا پھر ایک دینار کے عوض ایک بکری خریدی اور ایک دینار مع اس بکری کے لاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیرے ہاتھ کی صفقہ بیع میں برکت دے اور حکم دیا کہ بکری کو قربانی کرے اور دینار کو صدقہ کرے۔ رواہ الترمذی وغیرہ پس اگر خالی نیت سے اضحیہ لازم نہ ہوا ہوتا تو آپ دینار مذکور صدقہ کرنے کا حکم نہ دیتے۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ فقیر پر اضحیہ کی نیت سے خریدنے میں لزوم ہو جاتا ہے اور حدیث میں دلیل ہے کہ جانور اضحیہ کی بیع جائز ہے۔ م ع۔ پس اگر جانور مذکور موجود ہو اور وقت قربانی نکل گیا تو اس پر صدقہ کرنا واجب ہے حتی کہ اگر اس نے صدقہ نہیں کیا بلکہ ذبح کیا تو اس کا کھانا اس فقیر کو حلال نہیں ہے اور اگر ذبح کر کے کھایا تو جو کچھ کھایا اس کا ضامن ہے اور مذبوحہ وغیر مذبوحہ کی قیمت میں جو فرق ہے اس کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ مع۔ اگر آخر وقت میں آسودہ حال ہو یعنی قربانی واجب ہونے کی وسعت ہو پھر اس نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ وقت نکل گیا تو اس پر بکری کی قیمت صدقہ کرنی واجب ہے حتی کہ اگر موت آوے تو اس قیمت کے صدقہ کی وصیت کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ جو جانور کہ قربانی کے لیے خریدا تھا اگر

اس کو فروخت کیا اور دوسرا خریدا اور ایام قربانی میں اس کو قربانی کیا پس اگر دوسرا مثل اول یا بہتر ہو تو جائز ہے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر دوسرا کمتر ہو پس اگر مشتری غنی ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے اور اگر فقیر ہو تو دوسرے جانور کی قربانی جائز ہے۔ لیکن اس میں اور اول میں جس قدر فرق قیمت تھا اس قدر صدقہ کر دے اور اگر نذر کی ہو کہ اس کو قربانی کرے گا پھر اس کو فروخت کرکے دوسرا کمتر خرید کر قربانی کیا تو نذر ہو گئی لیکن اس سے اور اول سے جس قدر فرق قیمت ہے وہ صدقہ کر دے۔ المبسوط شیخ الاسلام۔ نذر کی کہ ایک بکری قربانی کروں گا تو اس پر ایک بکری واجب ہے پھر اگر ایام النحر میں آسودہ حال ہو گیا ہو تو اس پر دو بکریاں واجب ہوں گی ایک بوجہ نذر کے اور دوم بوجہ تونگری کے الذخیرہ۔ جو بکری کہ نذر سے قربانی واجب ہے یا وقت گذرنے سے اس معین کا صدقہ واجب ہے تو اس میں سے خود نہیں کھاوے گا۔ الایضاح۔ مع۔ (بیان عیب دار جانوروں کا جن کی قربانی نہیں جائز ہے) قال ولا یضحی بالعمیاء۔ اور نہیں قربانی کرے گا اندھے کی۔ ف یعنی جائز نہیں اندھے کی قربانی اس طرح اگر نرا اندھا ہو تو بھی نہیں جائز ہے۔ اور یہ لفظ شامل ہے کہ خواہ دونوں آنکھیں ندارد ہوں یا ان کی بینائی ندارد ہو۔ والعوراء اور کانی (یا کانا) نہیں جائز ہے۔

ف خواہ کوئی آنکھ ندارد ہو یا بینائی ندارد ہو اگرچہ جالے وغیرہ سے ہو۔ والعرجاء التی لا تمشی الی المنسک۔ اور اس لنگڑے کی قربانی نہیں جائز ہے جو منسک تک نہیں چل سکتی ہے۔

ف یعنی چلنا بغیر سخت دشواری کے ممکن نہیں ہے پس جہاں ذبح کیے جاتے ہیں اگر وہاں تک بدون سخت مشقت کے چل نہیں سکتی تو جائز نہیں ہے۔ ولا العجفاء اور سخت لاغر بھی نہیں جائز ہے۔

ف جس کی ہڈیوں میں گودا نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام لا تجزی فی الضحایا اربعۃ العوراء البین عورها۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ قربانیوں میں چار جانور نہیں جائز ہیں ایک کانی جس کا کانا ہونا کھلا ہوا ہو۔ والعرجاء البین عرجها۔ دوم وہ لنگڑی جس کا لنگ کھلا ہوا ہو۔ والمریضۃ البین مرضها۔ اور سوم وہ مریضہ جس کا مرض ظاہر ہو۔ والعجفاء التی لا تنقی۔ اور چہارم وہ دبلی جس کی ہڈیوں میں گودا نہ ہو۔

ف رواہ الاربعہ وقال الترمذی صحیح ورواہ احمد و مالک والدارمی وابن حبان والحاکم۔ قال ولا تجزی المقطوعۃ الاذن والذنب اور جس کا کان و دم کٹی ہو وہ نہیں جائز ہے۔ اما الاذن فلقولہ علیہ السلام استشرفوا العین والاذن ای اطلبوا سلامتهما۔ پس کان کے بارہ میں دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ملاحظہ کرو آنکھ و کان۔ معنی یہ کہ ان کی درستی دیکھ لو۔

ف رواہ الاربعہ من حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً وقال الترمذی حسن صحیح۔ وابن حبان۔ واما الذنب فلانہ عضو کامل مقصود فصار کالاذن۔ اور رہی دم کے بارہ میں دلیل یہ ہے کہ دم ایک پورا عضو مقصود ہے تو اس کا حکم مثل کان کے ہو گیا۔ ف پھر یہ تو کل کان و دم کا بیان ہوا کہ اگر پورا کان و دم ندارد ہو۔ تو نہیں جائز ہے۔ قال ولا التی ذهب اکثر اذنها و ذنبها۔ اور وہ بھی جائز نہیں جس کا زیادہ کان و زیادہ دم ندارد ہو۔ وان بقی اکثر الاذن والذنب جاز۔ اور اگر زیادہ کان و زیادہ دم باقی ہو تو جائز ہے۔

ف یعنی اگر کان و دم میں سے قلیل ندارد ہو تو جائز ہے۔ لان للاکثر حکم الکل بقاء و ذهاباً۔ اس واسطے کہ باقی رہنے و جاتے رہنے میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔

ف یعنی اگر اکثر حصہ باقی ہو تو گویا کل باقی ہے اور اگر اکثر حصہ ندارد ہو تو گویا کل ندارد ہے پس اکثر

کے واسطے کل کا حکم ہے پس اگر اکثر باقی ہو تو کل کے مانند جائز ہے اور اگر اکثر ندارد ہو تو کل ندارد کے مانند نہیں جائز
ہے۔ ولان العیب الیسیر لا یمکن التحرز عنہ فجعل عفوا۔ اور اس دلیل سے کہ خفیف عیب سے احتراز
ممکن نہیں ہے تو وہ عفو کر دیا گیا۔ ف یعنی قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرج دُور کر دیا ہے اور خفیف عیب
سے اگر قربانی جائز نہ ہو تو حرج موجود ہو لیکن حرج دفع ہے تو خفیف عیب ممنوع نہیں بلکہ عفو ہے اور اگر اکثر ہو
تو عفو نہیں ہے۔ لیکن یہ بیان ہونا چاہیئے کہ اکثر سے کیا مراد ہے۔ واختلفت الروایۃ عن ابی حنیفۃ رح
فی مقدار الاکثر۔ اور اکثر کی مقدار میں ابو حنیفہؒ سے روایات مختلفہ ہیں۔ ففی الجامع الصغیر عنہ وان قطع
من الذنب او الاذن او العین او الالیۃ الثلث او اقل اجزاہ وان کان اکثر لم یجزہ۔ چنانچہ
جامع صغیر میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر دم یا کان یا آنکھ یا چکتی میں سے تہائی یا اس سے کم ندارد ہو تو قربانی کافی
ہے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ ف یعنی اگر تہائی سے زائد ہو تو نہیں جائز ہے پس تہائی سے اکثر مراد ہے
اور تہائی تک قلیل ہے۔ لان الثلث تنفذ فیہ الوصیۃ من غیر رضاء الورثۃ فاعتبر قلیلا وفیما زاد
لا تنفذ الا برضاہم فاعتبر کثیرا۔ اس واسطے کہ تہائی مال میت میں بغیر رضامندی وارثوں کے وصیت
نافذ کر دی جاتی ہے تو وہ قلیل اعتبار کیا گیا اور اس سے زیادہ میں وصیت نافذ نہیں کی جاتی بدون رضامندی ورثہ کے تو
وہ کثیر اعتبار کیا گیا۔ ف خلاصہ یہ کہ ہم نے شرع کی ایسے موقع میں جہاں مال جانے کے معنی ہیں اعتبار کیا کہ کس قدر قلیل
رکھا گیا ہے تو میراث میں ملا کہ اگر میت نے تہائی ترکہ کی وصیت کی یا کسی مال کی وصیت کی جو ترکہ میں تہائی تک پہنچتا
ہے تو وصیت بدون اجازت وارثوں کے نافذ کی جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ تہائی قلیل ہے اور اس سے زائد میں اجازت
وارثاں ضرور ہوتی ہے پس اس سے زیادہ کثیر ہے۔ صدر شہیدؒ نے کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور
اس میں پوری تہائی تک قلت میں داخل ہے۔ مع۔ ویروی عنہ الربع لانہ یحکی حکایۃ الکمال علی
ما مر فی الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہؒ سے چوتھائی بھی روایت کیا جاتا ہے یعنی چوتھائی تک ندارد ہو تو نہیں جائز ہے۔
کیونکہ چہارم کا بیان کل سے کیا جاتا ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں بیان گزرا۔ ف چنانچہ کہا کہ جسم عورت کا چہارم
کھلنا مانع نماز ہے اور چہارم سر مراد مفروض مسح الراس ہے۔ اور اس روایت پر جب چہارم ندارد ہو تو گویا کل
ندارد ہے۔ ویروی عنہ الثلث۔ اور امامؒ سے تہائی روایت کیا گیا یعنی اگر تہائی ندارد ہو تو یہ کثیر ہے اور قربانی
نہیں جائز ہے اور کم میں جائز ہے پس اس روایت میں تہائی کو کثیر اعتبار کیا۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث
الوصیۃ الثلث والثلث کثیر۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث الوصیۃ میں کہ الثلث والثلث کثیر۔
ف یعنی خیر تہائی کی وصیت کر حالانکہ تہائی بھی بہت ہے۔ یہ حدیث سعد بن ابی وقاص الزہری رضی اللہ عنہ
میں چونکہ بیمار پڑ گئے تھے آیا ہے کہ جس کا حاصل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں نے
عرض کیا کہ میں مرد مالدار ہوں اور صرف ایک دختر میری وارثہ ہے تو کیا میں اپنے کل مال کی وصیت کر دوں یعنی اللہ تعالیٰ
کی راہ میں خیرات کیئے جانے کی وصیت کروں کیونکہ لڑکی اپنے گھر کی ہے فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض کیا کہ نصف
کی وصیت کروں فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض کیا کہ تہائی کی وصیت کروں۔ فرمایا کہ خیر تہائی بھی بہت ہے
اگر تو اپنی اولاد کو تونگر چھوڑ جاوے تو اس سے بہتر ہے کہ وہ مفلس محتاج ہوں کہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاویں
اور تجھے ہر نیکی میں ثواب ہے حتیٰ کہ وہ لقمہ جو تو اپنی بی بی کے منہ میں ڈالے۔ پھر سعدؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کیا میری ہجرت مدینہ پوری نہ ہوگی۔ فرمایا کہ ہاں اور شائد تیری زندگی دراز ہو کہ اللہ تعالیٰ تیرے ذریعہ سے ایک قوم کو بلند کرے اور دوسری قوم کو پست کرے یعنی تیری وجہ سے مسلمانوں کو رفعت اور کافروں کو شکست و ذلت ہو اور دعا فرمائی کہ الٰہی میرے اصحاب کے واسطے ان کی ہجرت پوری کردے ولیکن محروم تو سعد بن خولہ ہے۔ یعنی سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے پھر مدینہ چھوڑ کر مکہ میں گھر بنایا اور جانے نہیں پائے کہ یہیں انتقال ہوگیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر افسوس کیا اور اس حدیث کو صحاح الستہ میں مطول پاؤ گے۔ م۔ بالجملہ اس حدیث میں تہائی کو کثیر فرمایا۔ لہٰذا اگر تہائی کان و دم ندارد ہو تو کثیر ندارد ہے پس قربانی جائز نہیں ہے ولیکن معلوم ہو چکا کہ فتویٰ قول اول پر ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد اذا بقی الاکثر من النصف اجزاہ اعتباراً للحقیقۃ علی ما تقدم فی الصلوٰۃ۔ اور امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ سے روایت ہے کہ اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی ہے۔ پس قربانی جائز ہے۔ باعتبار حقیقت کے جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گزرا۔

ف کہ بدن عورت کھلنے میں کہا کہ نصف ساق سے زائد کھلے تو منع ہے۔ اور بات یہ ہے کہ قلیل وکثیر میں اعتباری نسبت ہوا کرتی ہے چنانچہ چوتھائی کان بہ نسبت چھٹے حصہ یا آٹھویں حصہ کے کثیر ہے اور بہ نسبت نصف وتہائی کے قلیل ہے پس یہاں اولیٰ یہ کہ خود کان یا دم کی نسبت کرکے اعتبار کیا جاوے تو نصف برابر ہے اور نصف سے زائد کثیر اور کم قلیل ہے لہٰذا اگر نصف سے زائد نہ ہو تو اکثر ندارد ہے اور اگر سالم ہو تو اکثر موجود ہے۔ وھو اختیار الفقیہ ابی اللیث اور یہی فقیہ ابو اللیثؒ کا مختار ہے۔ وقال ابو یوسفؒ اخبرت بقولی اباحنیفۃؒ فقال قولی ھو قولک۔ اور ابو یوسفؒ نے بیان کیا کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو اپنے قول سے آگاہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ میرا قول بھی یہی ہے جو تیرا قول ہے۔ قیل ھو رجوع منہ الی قول ابی یوسفؒ وقیل معناہ قولی قریب من قولک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے قول ابو یوسفؒ کی جانب رجوع ہے یعنی امامؒ نے قول سابق سے رجوع کرلیا اور یہی کہا جو ابو یوسفؒ کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ میرا قول بھی تیرے قول سے قریب ہے۔ ف کیونکہ تہائی سے زائد کثیر ہے تو یہ قریب نصف کے ہوا۔ شائد کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف بھی احتیاطاً داخل کثیر ہے۔ ولیکن قول ابی حنیفہؒ کے معنی میں رجوع زیادہ ظاہر ہے۔ وفی کون النصف مانعا روایتان فیھما۔ اور نصف کے مانع ہونے میں صاحبین سے دو روائتیں ہیں۔ کما فی انکشاف العضو عن ابی یوسفؒ۔ جیسے نصف عضو کھل جانے میں ابو یوسفؒ سے دو روائتیں ہیں۔

ف یعنی اگر نصف کان یا دم ندارد ہو تو آیا قربانی جائز ہے یا نہیں تو ابو یوسفؒ سے دو روائتیں ہیں ایک میں نہیں جائز ہے جیسے اگر ایسا عضو جس کا چھپانا نماز میں فرض ہے آدھا کھل گیا تو نماز فاسد ہونے میں ابو یوسفؒ سے دو روائتیں ہیں ایک میں نماز فاسد ہے اسی طرح نصف کان یا دم ندارد ہونے میں ایک روایت میں قربانی نہیں جائز ہے۔ پھر اکثر کان کا اعتبار کرنا جیسے ہمارا قول ہے یہی شافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک کل ندارد ہو تو البتہ نہیں جائز ہے اور پہلے حدیث گزری کہ آپ نے آنکھ وکان دیکھ لینے کا حکم دیا ہے۔ رواہ الاربعۃ عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور نیز حدیث علی رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ عضباء الاذن والقرن سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد قتادہؒ نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ عضباء کیسے ہے فرمایا کہ نصف کان وسینگ یا زیادہ ندارد ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحیح یہ کہ جب نصف یا زیادہ کان یا دم ندارد ہو تو قربانی نہیں جائز ہے فیفتی بہ علی اصل الحنفیۃ۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعلی ہذا آنکھ کی بینائی میں بھی اسی مقدار کا اعتبار ہوگا۔ ثم معرفة المقدار فی غیر العین متیسر پھر مقدار مذکور جس کے ندارد ہونے پر عدم جواز ہے آنکھ کے سوائے میں اس کا پہچاننا آسان ہے۔

ف۔ حتی کہ کان ودم کو محسوس طور پر پہچان سکتے ہیں۔ البتہ آنکھ کی روشنی دریافت کرنے میں اشکال ہے۔ قالوا لتشد العین المعیبة بعد ان لا تعتلف الشاة یوما او یومین ثم یقرب العلف الیها قلیلا قلیلا۔ مشائخ نے فرمایا کہ بکری کو دو ایک روز چارہ نہ دینے کے بعد اس کی بیدار آنکھ بند کی جاوے پھر اس کی طرف چارہ تھوڑا تھوڑا نزدیک کیا جاوے۔ ف۔ مثلاً ہاتھ میں چارہ لے کر ہاتھ اسکی اس آنکھ کی طرف جو کھلی ہے اور تندرست ہے بڑھانا شروع کیا جاوے اور آہستہ آہستہ ہاتھ بڑھایا جاوے۔ فاذا راٰہ من موضع اعلم علی ذلک المکان۔ پھر جب وہ کسی جگہ سے اس کو دیکھ لے تو اسی جگہ نشان بنا دیا جاوے۔ ف تو معلوم ہوگا کہ اصلی تندرستی کے بینائی اس جگہ سے ہے پھر چارہ ہٹا لیا جاوے اور بکری کو اسی ہیئت پر رکھا جاوے جس پر پہلے تھی۔ ثم تشد عینها الصحیحة وقرب الیها العلف قلیلا قلیلا حتی اذا راٰہ من مکان اعلم علیہ پھر اس کی تندرست آنکھ بند کی جاوے اور چارہ آہستہ آہستہ اس کے قریب کیا جاوے یہاں تک کہ وہ کسی جگہ سے دیکھ پاوے تو وہیں نشان کر دیا جاوے۔ ثم ینظر الی تفاوت ما بینهما۔ پھر ان دونوں کی تفاوت درمیانی کو دیکھا جاوے۔ ف۔ کہ آنکھ کی بینائی کے پھیلاؤ سے اول جگہ کس قدر رہتی اور دوسری جگہ کس قدر رہتی۔ مثلاً اول میں اس نے تین گز کے فاصلہ سے دائیں جانب میں دیکھ لیا اور دوسری جانب سے دو گز کے فاصلہ سے دیکھا تو تہائی کا فرق ہوا۔ اور اگر ڈیڑھ گز ہو تو نصف کا فرق ہے۔ فان کان ثلثا فالذاهب الثلث وان کان نصفا فالنصف۔ پس اگر تہائی فرق ہو تو تہائی آنکھ سے روشنی ندارد ہے اور اگر تفاوت نصف ہو تو نصف ندارد ہے۔

ف وعلی ہذا القیاس۔ قال ویجوز ان یضحی بالجماء وهی التی لا قرن لها۔ جماء کی قربانی جائز ہے اور جماء وہ ہے جس کے سینگ نہ ہوں۔ ف۔ یعنی پیدائشی اس کے سینگ نہ ہوں اور یہ مراد نہیں ہے کہ اس کے سینگ ٹوٹ گئے ہیں۔ لان القرن لا یتعلق بہ مقصود۔ کیونکہ سینگ سے کوئی مقصد خاص نہیں ہے۔ وکذا مکسورة القرن لما قلنا۔ اور اسی طرح سینگ ٹوٹے ہوئے کی قربانی جائز ہے کیونکہ اس کے سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اور امام مالکؒ نے کہا کہ اگر اس کے سینگ سے خون بہت بہا کرتا تو وہ مثل مریضہ کے نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور امام احمدؒ نے کہا کہ اگر نصف سے زائد سینگ ٹوٹا ہو تو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے پھر جنہوں نے جائز کہا ان کا استدلال یہ کہ سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہیں اور بالاجماع خفیف عیب سے ممانعت نہیں ہوتی ہے اسی واسطے موجوزہ یعنی خصی جائز ہے چونکہ خصیہ کوفتہ کر ڈالے جاتے یا نکال ڈالے جاتے ہیں کیونکہ گوشت کی خوبی میں جو اصلی مقصود ہے کچھ ضرر نہیں ہوتا ہے تو سینگ ٹوٹنے سے بھی ضرر نہیں لہٰذا جائز ہے حتی کہ امام محمدؒ نے اصل میں کہا کہ اگر کل سینگ ٹوٹ گیا ہو تو جائز ہے جیسے پیدائشی نہ ہوں تو جائز ہے بخلاف کان کے کہ اگر پیدائشی نہ ہوں تو جائز نہیں اور کان چھوٹے چھوٹے ہوں تو جائز ہے کیونکہ جب کان سے کٹ جانا مانع ہے تو نہ ہونا بدرجہ اولیٰ مانع ہے۔ مع۔ لیکن اس استدلال میں تامل ہے کیونکہ اول تو عیب خفیف اگرچہ جواز ہے اس کے واسطے حد بذریعہ نص یا قیاس کے موجود ہے اور جیسے سینگ سے اصل مقصود یعنی گوشت میں ضرر نہیں اسی طرح کان نہ ہونے سے کچھ ضرر نہیں ہے اس واسطے کہ کان کھانا جائز نہیں ہے اور جیسے نص دربارۂ کان کے موجود ہے اسی طرح

سینگ کے بارہ میں نص مرفوع باسناد حسن موجود ہے اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت ابو داؤد ہے جو اُوپر مذکور ہوئی اور بعد حدیث مرفوع کے قیاس کو کچھ گنجائش نہیں ہے اور فرق نہایت مشکل ہے۔ پس منتظر ظاہر دلیل اس میں قول امام احمد راجح ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سینگوں والے ذبح فرمائے ہیں۔ چنانچہ عنقریب آتا ہے اور غائت وجہ فرق یہ ہے کہ جس کے پیدائشی سینگ نہ ہوں وہ بالاتفاق جائز ہے بخلاف اس کے جس کے پیدائشی کان نہ ہوں، لیکن اول تو یہ امر کہ جس کے پیدائشی کان نہ ہوں اس کے جواز و عدم جواز میں کوئی نص نہیں تو مساغ اجتہاد ہے۔ دوم کان نہ ہونا امر نادر ہے بخلاف سینگ نہ ہونے کے۔ تو دلالت امر نادر سے غیر موجہ ہے اور باوجود اس کے یہ فرق اس وقت مفید ہو کہ معارضہ میں نص صریح موجود نہ ہو اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے اگر کہا جاوے کہ اس کو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ جواب یہ کہ عضباء یعنی کان کٹے ہوئے کو عدم جواز پر محمول کیا گیا تو نہی یعنی تحریم ہے پھر اسی لفظ سے خلاف اصل یعنی جائز ہے اور کوئی قرینہ بھی اس واسطے موجود نہیں ہے۔ فتامل واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اگر کہا جاوے کہ اضحیہ میں چار سے منع فرمایا عوراء جس کا نابینا ہونا ظاہر ہو الخ جیسا کہ حدیث سابق میں مذکور ہے تو پانچویں سینگ ٹوٹی ہوئی اس کی ناسخ ہے یا منسوخ ہے۔ لیکن منسوخ پر محمول ہونا ارجح ہے جواب یہ کہ ہمارے اصول کلیہ جمہور کے اصول پر ان میں معارضہ تک نہیں تدارد ہے پھر منسوخ کیوں ہو کیونکہ چار سے ممانعت اس امر کو نہیں چاہتے کہ اس سے زیادہ نہ ہو اور یہ اصول الفقہ میں مصرح اور کتاب الحج قتل الصید مسئلہ خمس فواسقہ وغیرہا میں مشرح مبین ہے اور تمام کلام کی یہاں گنجائش نہیں اور عارف بمواقع اجتہاد کے واسطے اس قدر اشارات کافی ہیں۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ والخصی لان لحمها الحم ع) اطیب۔ اور خصی کی قربانی جائز ہے کیونکہ اس کا گوشت زیادہ لطیف ہوتا ہے ف اور یہی اصلی مقصود ہے۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضحی بکبشین (اقرنین ابوداؤد) املحین موجوئین۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو بند خصوں (یا بکروں) بڑے سینگوں والوں سیاہی سپیدی ملے ہوئے خصیوں کی قربانی فرمائی۔

ف یہ حدیث معروف متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختصر و مطول صحاح و سنن ابوداؤد و ابن ماجہ و مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے پس اس سے خصی کی قربانی جائز ہے۔ والثولاء وهی المجنونة اور ثولاء کی قربانی جائز ہے اور ثولاء جو مجنونہ ہو۔

ف کیونکہ جانور میں عقل مقصود نہیں ہے ۔ ع۔ وقیل هذا اذا کانت تعتلف لانه لا یخل بالمقصود اما اذا کانت لا تعتلف لا تجزیه۔ بعض نے فرمایا کہ مجنونہ کی قربانی جائز ہونا اس وقت ہے کہ وہ چارہ کھاتی ہو اس واسطے یہ مقصود میں مخل نہیں ہے اور اگر وہ چارہ نہ کھاتی ہو تو کافی نہیں ہے۔

ف کیونکہ اس سے گوشت میں نقصان آجائے گا۔ واضح ہو کہ اس تفصیل کی ظاہراً کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس واسطے کہ درحقیقت اس کا جنون مراد نہیں اس واسطے کہ جانور میں عقل ہی نہیں ہوتی۔ تو جنون کہاں سے ہوگا۔ بلکہ ثولاء وہ ہوتی ہے جو باؤلی سی ادھر اُدھر بے تیزی کے مانند حرکات کرتی ہے۔ جیسے اکثر گلہ میں بعضی بعضی دیکھی جاتی ہیں، ولیکن دیوانہ بکار خود ہوشیار وہ اچھی طرح کھاتی پیتی ہے ورنہ وہ مریضہ ہے نہ ثولاء۔ فافہم۔ والجرباء ان کانت سمینة جاز لان الجرب فی الجلد ولا نقصان فی اللحم۔ اور خارشتی اگر موٹی تازی ہو تو جائز ہے اس واسطے خارش تو اس کی کھال میں ہے اور گوشت میں کچھ نقصان نہیں ہے۔ ف ولیکن طبیب تو ضرور کہے گا کہ یہ مواد سوداوی ہے جو اس کی جلد کی جانب آگیا اس کا جواب یہ ہے کہ مواد سوداوی جب خفیف ہوتا ہے اور طبیعت قوی ہوتی ہے تو اس کو بقدرت الہیہ جانب جلد دفع کرتی ہے۔ تاکہ جسم

اندرونی صحیح سالم رہے لہٰذا گوشت صاف ہوگا۔ وان کانت مهزولة لايجوز لان الجرب في اللحم فانتقص۔ اور اگر وہ لاغر دبلی ہو تو جائز نہیں ہے کیونکہ خارش اس کے گوشت میں ہے تو نقصان پیدا ہوگیا۔ ف معنی یہ کہ مادہ خارش اس قدر کثیر ہے کہ اس کے گوشت میں اثر موجود ہے اس دلیل سے کہ وہ لاغر ہے۔ پس جواز نہیں ہے یا یوں کہا جاوے کہ طبیعت اب قوی ہوئی ہے لیکن ہنوز اس کو تندرست گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے۔ پس وہ بیماری یا لاغری سے جائز نہیں کہ مقصود گوشت ندارد ہے۔ واما الهتماء وهي التي لا اسنان لها۔ ھی ہتماء اور ہتما وہ کہ جس کے دانت نہ ہوں ف تو اس میں اعتبار مختلف ہے۔ فعن ابي يوسف انه يعتبر في الاسنان الكثرة والقلة۔ تو امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتوں میں کمی بیشی معتبر ہے ف حتی کہ نصف یا زائد ندارد ہوں تو نہیں جائز ہے اور کم کم ہوں تو جائز ہے۔ وعنه انه ان بقي ما يمكن الاعتلاف به اجزاه لحصول المقصود۔ اور ابو یوسف رح سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس کے دانتوں سے اس قدر باقی ہوں جس سے چارہ کھانا ممکن ہو تو کافی ہے کیونکہ اس کا مقصود حاصل ہے ف کہ گوشت موجود ہوگا۔ والسكاء وهي التي لا اذن لها خلقة لا تجوز ان كان هذا۔ اور سکاء وہ جس کے پیدائشی کان نہیں۔ پس اگر ایسی ہو تو وہ جائز نہیں ہے۔ لان مقطوع اكثر الاذن اذا كان لا يجوز فعديم الاذن اولى۔ اس واسطے کہ جس کا کان زیادہ ندارد ہو وہ جب نہیں جائز ہے تو جس کا کان ہی ندارد ہو تو وہ بدرجہ اولی نہیں جائز ہے ف اصل علماء کے نزدیک یہ ہے کہ جس عیب کا اثر گوشت میں پیدا ہوتا ہو وہ مانع جواز ہے ورنہ نہیں ہے۔ مع۔ وهذا الذي ذكرنا اذا كانت هذه العيوب قائمة وقت الشراء۔ اور یہ حکم بعض کے جواز و عدم جواز کا جو ہم نے بیان کیا اس وقت ہے کہ خریدکے وقت جانور میں یہ عیوب موجود ہوں ف کہ بینائی میں ناقص یا کانی یا اندھی و لنگڑی و سخت لاغر و کان دُم کٹے وغیرہ ہو۔ ولو اشتراها سليمة ثم تعيبت بعيب مانع۔ اور اگر اس نے تندرست خریدی۔ پھر ذبح سے پہلے وہ کسی ایسے عیب سے عیب دار ہوگئی جو قربانی سے مانع ہے ف تو امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک یہی جائز ہے۔ کیونکہ اضحیہ واجب نہیں ہے۔ اور اگر نذر کیا ہو تو بھی یہی کافی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مالکؒ سے تو واجب ہونے کا قول منقول ہے تو چاہیئے کہ ہمارے قول کے مانند اس طرح تفصیل ہوتی کہ۔ ان كان غنيا غيرها۔ اگر یہ شخص تونگر ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہے۔ ف یعنی دوسری اضحیہ خرید کر قربانی کرے۔ وان كان فقيرا تجزيه هذه۔ اور اگر وہ فقیر ہو تو اس کو یہی قربانی جائز ہوگی۔ ف یعنی اس کو ذبح کردے۔ لان الوجوب على الغني بالشرع ابتداء لا بالشراء فلم تتعين بالشراء۔ اس واسطے کہ تونگر کے ذمہ واجب ہونا بحکم شرع کے ابتداءً ہوا تو وہ خرید سے متعین نہیں ہوا۔ ف بلکہ واجب ادا کرنا اول سے لازم ہے خواہ یہ ہو یا دوسرا ہو۔ لہٰذا جیسے واجب ہوا ہے اسی طرح ادا کرے۔ وعلى الفقير بشرائه بنية الاضحية فتعينت۔ اور فقیر پر ابتدائی وجوب نہیں بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے ہے تو جو خریدے یہی متعین ہوگئی۔ ف اور دوسری لازم نہیں ہے۔ لیکن کیا وہ اس کے عیب نقصان کا ضامن ہوگا جواب یہ کہ۔ ولا يجب عليه ضمان نقصانه كما في نصاب الزكوة۔ اس پر اس جانور کے نقصان کا تاوان واجب نہیں ہے جیسے زکوٰۃ کے نصاب میں ہے ف یعنی جیسے مال کثیر زکوٰۃ میں سے بعد وجوب کے مال تباہ ہوا تو اسی قدر زکوٰۃ بھی ساقط ہوئی۔ اور وہ نقصان کا ضامن نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں نقصان عیب کا ضامن نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور جسمی طاعت نہیں ہیں جو واجب ہوں۔ تو جب مال میں نقصان ہوا، تو

وجوب میں بھی نقصان ہُوا۔ ع۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر خریدار خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خریدنے میں سب روایات کے موافق یہ جانور واجب نہیں ہو جاتا ہے۔ اور اگر تنگدست ہو تو ظاہر الروایات میں متعین واجب ہو جاتا ہے اور یہی قول مالکؒ ہے اور زعفرانی نے روایت کی کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہوتا۔ اور شمس الآئمہ رحمہ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے اور اس امر پر اتفاق ہے کہ خالی دلی نیت سے فقیر پر وجوب نہیں ہوتا جب تک کوئی فعل متصل نہ ہو۔ مثلاً خرید کرے۔ اور اگر اس کے پاس بکری ہو، اور اس نے دل میں قربانی کی نیت کی۔ مگر زبان سے کچھ نہیں کہا تو بالاتفاق وجوب نہ ہوگا۔ ع۔ اور اگر خرید ہو یا نذر ہو تو متعین وجوب ہُوا حتیٰ کہ اگر عیب دار ہو جاوے تو بھی اس پر قربانی کرنا لازم ہے۔ اور ضمان عیب نہیں ہے۔ **وعن هذا الاصل قالوا اذا ماتت المشتراة للتضحية**۔ اور اسی اصل سے ہمارے مشائخ نے نکالا کہ اگر اضحیہ کے واسطے خریدا ہُوا جانور مر گیا ف پس خریدار یا تو خوشحال ہوگا یا فقیر ہوگا۔ **على الموسر مكانها اخرى ولا شئ على الفقير**۔ پس خوش حال پر بجائے اس کے دوسری قربانی واجب ہے اور فقیر پر کچھ واجب نہیں ہے ف کیونکہ اصل مذکور مقتضی ہے کہ تونگر پر اسی جانور کی وجہ سے وجوب نہیں تھا بلکہ ابتدائی وجوب ہے۔ اور فقیر پر صرف یہ جانور متعین ہُوا تھا اور وہ مر گیا۔ اور وہ اس کی موت سے نقصان کا ضامن بھی نہیں۔ **ولو ضلت او سرقت فاشترى اخرى**۔ اور اگر یہ جانور گم ہو گیا یا چوری ہو گیا۔ پھر اس نے دوسرا خریدا ف اگرچہ قربانی کی نیت سے خریدا۔ **ثم ظهرت الاولى فى ايام النحر**۔ پھر قربانی کے ایام میں پہلا جانور ظاہر ہُوا ف یعنی گم شدہ مل گیا یا چوری سے مل گیا۔ تو دیکھا جاوے کہ جو شخص اس میں مبتلا ہُوا وہ تونگر ہے یا فقیر ہے۔ کیونکہ دونوں میں حکم کی راہ سے فرق ہے۔ **على الموسر ذبح احدهما**۔ تونگر پر ان دونوں میں سے ایک قربانی کرنا واجب ہے ف یعنی دونوں میں سے جس ایک کو چاہے قربانی کرے۔ اور رہا دوسرا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے فروخت کرے **وعلى الفقير ذبحهما**۔ اور فقیر پر ان دونوں کو ذبح کرنا واجب ہے ف اس واسطے کہ قربانی کی نیت سے خریدنے میں دونوں اس پر متعین ہو گئے ہیں۔ اگرچہ ابتداء میں اس پر ایک بھی واجب نہ تھا۔ **ولو اضجعها فاضطربت فانكسر رجلها**۔ اور اگر اس نے جانور کو قربانی کرنے کے لیے لٹایا۔ پس وہ تڑپا جس سے اس کا پاؤں ٹوٹ گیا ف یا آنکھ جاتی رہی یا مانند اس کے کوئی ایسا عیب آگیا جس سے ابتداء میں قربانی نہیں جائز ہوتی ہے۔ **فذبحها اجزاه استحسانا عندنا**۔ پس اس نے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک استحساناً اس کی قربانی کافی ہو گئی **خلافاً لزفر رح والشافعى رح**۔ حالانکہ اس میں زفر رحمہ اللہ و شافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا ہے ف ان دونوں کے نزدیک قبل ذبح کے قربانی میں ایسا عیب آگیا جو قربانی سے مانع ہے تو اس کی قربانی کافی نہیں ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک قیاس یہی تھا۔ لیکن ہم نے ایسے قیاس کو ترک کر دیا۔ کیونکہ بعد ذبح کے وہ خود ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے گا، تو ذبح کے وقت ایسا واقع ہونے میں استحساناً جائز ہے۔ **لان حالة الذبح ومقدماته ملحقة بالذبح**۔ اس واسطے کہ ذبح کی حالت اور اس کے مقدمات ملحق بالذبح ہیں ف یعنی ذبح کے لیے ذبح تک لٹانا و باندھنا و لٹانا وغیرہ یہ سب امور مع شانہ پر پاؤں رکھنے کے گویا ذبح میں شامل ہیں **فكانه حصل به اعتباراً وحكماً**۔ تو یہ عیب گویا بذریعہ ذبح کے حاصل ہُوا از راہ اعتبار و حکم کے ف یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں شمار ہیں اور حکماً ذبح ہیں تو باعتبار اجازت شرعی و حکم کے گویا ذبح کرنے سے اس کا پاؤں ٹوٹ گیا حتیٰ کہ وہ بعد ذبح کے ٹکڑے ہو جائے گا کیونکہ ان افعال سے ذبح متصل ہے۔ **وكذا لو تعيبت فى هذه الحالة**۔ اور اسی طرح اگر

ایسا ہُوا کہ اس حالت ذبح میں وہ جانور عیب دار ہوگیا۔ فانفلتت۔ پھر ناگاہ وہ اچک بھاگا۔ ثم اخذت من فورہ پھر اسی وقت فوراً پکڑ لیا گیا ف تو بھی حالت مذکورہ قائم ہے۔ گویا وہ ذبح کی حالت میں معیوب ہُوا۔ وکذا بعد فورہ عند محمد خلافا لابی یوسف۔ اور اسی طرح اگر فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ بعد کو پکڑا گیا۔ تو بر خلاف قول ابو یوسف رح کے امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے ف کہ گویا فوراً ہاتھ آگیا ہے۔ لانہ حصل بمقدمات الذبح۔ اس واسطے کہ یہ بھی مقدماتِ ذبح کے ساتھ حاصل ہُوا ہے ف کیونکہ وہ ذبح کے واسطے لایا گیا تھا کہ اس میں یہ سانحہ ہُوا پھر فوراً ہاتھ آنا اگر نہ ہو تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ وہ تو ذبح کے اہتمام میں ہے۔ پس جب تک یہ قصد چھوڑ نہ جاوے تب تک وہ ذبح ہی کے مقدمات میں داخل ہے۔ اگر وہ نظر سے غائب ہُوا یا قصد ہُوا کہ اس کو دُور کرو، اب دوسرا ذبح کریں گے۔ پھر دیر کے بعد یہ قصد ہُوا کہ اسی کو ذبح کرو تو اب بمقتضائے دلیل مذکور اس کا ذبح کرنا جائز نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ مقدماتِ ذبح سے خارج ہوگیا کیونکہ قصد میں فتور واقع ہوگیا۔ اسی طرح اگر ذبح کے واسطے نکال لائے۔ پھر مذبح وغیرہ سے اس کو پھیرا کہ اس وقت یا آج نہیں ذبح کیا جائے گا بلکہ دوسرے وقت ذبح کیا جاوے۔ اور جب اصطبل کے چلے تو اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی تو وہ جائز نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ مقدمات ذبح میں نہیں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ رہا بیان اس کا کہ کس جنس کے جانوروں میں سے یہ اضحیہ ہونا چاہئے جو عیوب مذکورہ سے صحیح سالم ہو۔ قال والاضحیۃ من الابل والبقر والغنم۔ فرمایا کہ اضحیہ از جنس اونٹ وگائے وبکری ہے ف اونٹ میں عربی و بختی شامل ہیں۔ اور بقر یعنی گائے نر و مادہ ہیں۔ اور غنم میں بھیڑ و بکری و دُنبہ داخل ہیں۔ اور مجھے معلوم نہیں ہُوا کہ کسی روایت میں بھینس مذکور ہو۔ م۔ اور عینی نے رح کہا کہ ہمارے قول کے مثل قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ اور ظاہریہ نے کہا کہ ہر حیوان سے خواہ وحشی ہو یا پالو ہو۔ اور ہر پرندسے خواہ وحشی یا پالو ہو۔ بشرطیکہ ماکول اللحم ہو قربانی جائز ہے، کیونکہ جمعہ کی نماز میں جلدی جانے والے کے ثواب میں اوّل اہدا اور بُدنہ پھر اہدا اور بقرہ پھر شاۃ پھر دجاجہ پھر بیضہ و عصفور مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہُوا کہ جب کعبہ میں ان کے ہدی لے جانے کی مثال ہے تو جائز ہے۔ اور جس کی ہدی جائز، اس کی قربانی جائز ہے۔ اور جواب یہ کہ مراد حدیث میں مراتب تفاوت ثواب ہیں۔ کبھی ظاہریہ کے استدلال پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ظاہر مراد ہو تو انڈے کی قربانی جائز ہو، حالانکہ بالاتفاق باطل ہے لیکن یہ اعتراض ساقط ہے، اس واسطے کہ اہدا عام ہے لیکن جس جانور کا اہدا اس طور پر ہو کہ وہاں قربانی کیا جاوے تو اس کا اضحیہ ہونا جائز ہے اور حق جواب یہ ہے کہ اہداء عام سے خاص اضحیہ پر استدلال نہیں ہو ہوسکتا ہے جیسے ہر ایسی چیز جس سے تقرب جائز ہو، لازم نہیں کہ قربانی بھی جائز ہو۔ یا جس کا ذبح ہو اس کی قربانی کافی ہو۔ بلکہ ظاہریہ کی رائے عجیب ہے کہ طرقِ اجتہاد میں سرسری قدم رکھتے ہیں بلکہ صواب اہل الظاہر کا کلام ہے کہ تقرب اضحیہ میں جو منقول ہے وہی جائز ہے۔ لانہا عرفت شرعا۔ اس واسطے کہ اضحیہ بطریق شرع معلوم ہُوا ہے ف جس میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ ولم تنقل التضحیۃ بغیرھا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور سوائے اونٹ گائے و بکری کے قربانی کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یا کسی صحابی سے ثابت نہیں ہے ف بلکہ صرف اونٹ و گائے و بکری کی قربانی ثابت ہے۔ چنانچہ اونٹ کی قربانی بروایت جابر رضی اللہ عنہ عند مسلم، اور گائے کی قربانی بروایت جابر و عائشہ رہ عند البخاری و مسلم۔ و غنم کی قربانی بروایت انس رہ عند البخاری و مسلم وغیرہم۔ قال ویجزی من ذلک کل الثنی فصاعدا۔ اور واضح ہو کہ اونٹ و گائے

وغنم سب میں سے ثنی کی قربانی یا اس سے بڑھ کر جائز ہے۔ الا الضان فان الجذع منہ یجزی۔ سوائے ضان یعنی دنبہ کے کہ اس میں سے جذع بھی جائز ہے ف اور یہی قول مالک واحمد ہے۔ ع۔ لقولہ السلام ضحوا بالثنایا الا ان یعسر علی احدکم فلیذبح الجذع من الضان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثنیہ ہر قسم کی قربانی کیا کرو۔ لیکن اگر تم میں کسی کو ملنا دشوار ہو تو وہ دُنبہ کا جذع قربانی کر دے ف رواہ مسلم۔ وقال علیہ السلام نعمت الاضحیۃ الجذع من الضان۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دنبہ میں سے جزعہ خوب اضحیہ ہے ف رواہ الترمذی مع قصۃ واستغربہ۔ اور یہاں دیگر احادیث ہیں۔ ازاں جملہ حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب میں قربانیاں تقسیم فرمائیں تو میرے حصہ میں ایک جذعہ آیا۔ پس میں نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھے ایک جذعہ ملا ہے تو فرمایا کہ اس کو قربانی کر دے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ولیکن بیہقی نے زیادہ کیا کہ اور تیرے بعد کسی کو اس کی اجازت نہیں ہے۔ بیہقی نے کہا کہ یہ خاص رخصت مانند ابوبردہ بن نیار رضہ کے ہے۔ اور ابوداؤد رح نے زید بن خالد رضی اللہ عنہ کے واسطے مثل عقبہ وابوبردہ کے روایت کیا۔ ہلال اسلمی رضہ سے مرفوعًا روایت ہے کہ دُنبہ کے جذع سے اضحیہ جائز ہے۔ رواہ ابن ماجہ واسنادہ صحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث عقبہ رضہ میں جذع سوائے دنبہ کے مراد ہے۔ وعلیٰ ہٰذا حدیث ابوبردہ رضی اللہ عنہ میں شاید جذ المعز مراد ہو۔ کیونکہ معز یعنی بھیڑی وبکری میں ایک سال سے کم نہیں جائز ہے۔ اور اس تاویل سے احادیث الباب میں توفیق ہوگئی اور یہی اصل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم مم۔ قالوا وھٰذا اذا کانت عظیمۃ بحیث لو خلط بالثنیان یشتبہ علی الناظر من بعید۔ مشائخ نے فرمایا کہ جذعہ جائز ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ اتنا بڑا ہو کہ اگر وہ ثنی جانوروں میں خلط کر دیا جائے تو دُور سے دیکھنے والے پر مشتبہ ہو جاوے ف کہ ثنی ہے یا جذعہ ہے۔ والجذع من الضان ما تمت لہ ستۃ اشھر فی مذھب الفقھاء۔ اور دُنبہ کا جذعہ وہ بچہ ہوتا ہے کہ اس پر چھ مہینے گذر چکے ہوں تو یہ مذہب فقہاء ہے ف ورنہ اہل لغت کے نزدیک سال بھر ہونا چاہیئے وذکر الزعفرانی رح انہ من ابن سبعۃ اشھر۔ اور زعفرانی نے (کتاب الاوضاحی میں) ذکر کیا ہے کہ وہ سات مہینہ کا بچہ ہے ف اور ترمذی مے وکیع سے نقل کیا کہ وہ سات ماہ یا چھ ماہ کا بچہ ہے۔ والثنی منھا ومن المعز ابن سنۃ اور ثنی خواہ ضان یعنی دنبہ سے ہو یا بھیڑ بکری سے ہو، ایک سال کا بچہ ہے ف جو دوسرے سال میں لگا ہو، اور ضان کے سوائے کسی میں ثنی سے کم نہیں جائز ہے ومن البقر ابن سنتین۔ اور گائے میں سے ثنی وہ کہ دو سال کا بچہ ہے ف تیسرے میں لگا ہو۔ ومن الابل ابن خمس سنین۔ اور اونٹ میں سے ثنی وہ کہ پانچ برس کا ہو ف اور چھٹے میں لگا ہو۔ ویدخل فی البقر الجاموس لانہ من جنسہ اور گائے میں بھینس بھی داخل ہے کیونکہ وہ اس کی جنس سے ہے ف اور یہ استحسان ہے الخلاصہ اور شاید کہ روایت میں بھینس کی قربانی اس واسطے وارد نہیں کہ عرب میں اس کا وجود بہت نادر ہے یا نہیں تھا۔ والمولود بین الاھلی والوحشی یتبع الام۔ اور جو بچہ کہ پالو اور وحشی سے پیدا ہو، وہ ان کے تابع ہے۔ ف حتیٰ کہ ماں پالو ہو تو بچہ کی قربانی جائز ہے ورنہ نہیں۔ مثلاً ہرن بکری سے بچہ ہوا پس اگر بکری مادہ ہو تو قربانی جائز ہے۔ اور ہرن مادہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ حتیٰ اذا نزا الذئب علی الشاۃ یضحی بالولد۔ حتیٰ کہ اگر بکری پر بھیڑیا کودا اور بچہ پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز ہے ف کیونکہ ماں پالو بکری ہے۔ اور مالک وشافعیؒ واحمد رح کے نزدیک کوئی نہیں جائز ہے۔ جوامع الفقہ اور الوالجیہ میں ہے کہ اضحیہ میں بچہ کا اعتبار اس کی ماں پر ہے

اور کہا گیا ہے کہ خود بچہ کا لحاظ ہے۔ حتیٰ کہ اگر بکری سے ہرن پیدا ہوئی تو اس کی قربانی نہیں جائز ہے۔ اور اگر گھوڑے سے گدھا پیدا ہوا تو جائز نہیں اور وہ نہ کھایا جائے گا۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر گھوڑی پر گدھا پڑا تو جو بچہ پیدا ہو وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ صاحبین رح کے نزدیک نہیں مکروہ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر بکری پر کتا پڑا جس سے بچہ پیدا ہوا تو عامہ علماء رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور امام خیراخیزی رح نے کہا کہ اگر بچہ ماں کے مشابہ ہو جائز ہے۔ اور اگر ہرن پر بکرا کودا تو امام خیراخیزی نے کہا کہ اگر باپ کے مشابہ بچہ ہو تو قربانی جائز ہے۔ اور اگر بکری پر ہرن کودا تو عامہ علماء نے کہا کہ بچہ کی قربانی جائز ہے۔ اور خیراخیزی نے کہا کہ مشابہت کا اعتبار ہے۔ مع۔ اور ظاہر مذہب یہ ہے جو مصنف رح نے ذکر کیا کہ ماں کا اعتبار ہے۔ م۔ اس واسطے کہ بچہ اپنی ماں کا جزو ہے تو اسی کے تابع ہے اور نر سے فقط نطفہ پانی جدا ہو۔ اور وہ اس حکم کا محل نہیں ہے اور ان سے جانور جدا ہوا تو وہ محل حکم ہے۔ پس اگر ماں کی قربانی جائز ہو تو اس بچہ کی قربانی بھی جائز ہے۔ ع۔ **قال واذا اشترى سبعة بقرة ليضحوا بها۔** اگر سات آدمیوں نے ایک گائے خریدی تاکہ اس کی قربانی کریں ف یعنی سب خریدار ہیں۔ حتیٰ کہ یہ گائے ان سب میں مساوی مشترک ہیں۔ **فمات احدهم قبل النحر** پھر ان میں سے ایک شریک قبل قربانی کے مرگیا ف حتیٰ کہ اس کا حصہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہوگیا **وقالت الورثة اذبحوها عنه وعنكم اجزاهم۔** اور وارثوں نے کہا کہ تم اس گائے کو میت کی طرف سے اور اپنی طرف سے قربانی کرو تو سب کو کافی ہے ف اور سب کی طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی۔ **وان كان شريك الستة نصرانيا۔** اور اگر ان چھ کا شریک کوئی نصرانی ہو ف یعنی چھ کے ساتھ جو ساتواں شریک ہے وہ نصرانی ہو۔ یعنی ایسا شخص جس کی طرف سے تقرب و قربانی صحیح نہیں ہے **او رجلا يريد اللحم۔** یا ایسا شخص ہو جو گوشت چاہتا ہے ف اگرچہ اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو سکتی ہو۔ مثلاً مسلمان ہو، لیکن وہ قربانی کی نیت نہیں رکھتا، بلکہ گوشت کھانے کے واسطے شریک ہے۔ **لم يجز عن واحد منهم** تو ان میں سے کسی کی طرف سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ **ووجهه ان البقرة تجوز عن سبعة لكن من شرطه ان يكون قصد الكل القربة وان اختلفت جهاتها۔** اور اس کی وجہ یہ ہے کہ گائے کی قربانی سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ لیکن اس کی شرط میں سے یہ ہے کہ سب کی نیت تقرب ہو۔ اگرچہ تقرب کی راہیں مختلف ہوں۔ **كالاضحية والقران والمتعة عندنا لاتحاد المقصود۔** جیسے قربانی و ہدی قران و ہدی تمتع تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ مقصود متحد ہے۔ **وهو القربة** اور وہ تقرب ہے ف پس اگر ایک نے خود قربانی کی نیت کی ہو اور دوسرے نے ہدی القران ادا کرنے کی نیت کی۔ اور سوم نے ہدی التمتع ادا کرنے کی نیت کی۔ اور چہارم نے اپنے مورث میت کی طرف سے قربانی کی نیت کی۔ اور باقیوں نے بھی اسی طرح کی مختلف قربت کی نیتیں کیں تو یہ ساتوں کی طرف سے جائز ہے۔ **وقد وجد هذا الشرط فى الوجه الاول لان التضحية عن الغير عرفت قربة۔** اور مسئلہ اول میں یہ شرط پائی گئی اس واسطے کہ غیر کی طرف سے قربانی کرنا بھی قربت معلوم ہوا ہے ف لہٰذا وارثوں کی قربانی اپنے مورث کے واسطے بھی قربت ہوئی۔ **الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم ضحى عن امته على ما روينا من قبل۔** کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی فرمائی۔ چنانچہ ہم نے سابق میں روایت کیا ہے ف رواہ مسلم وابن ماجہ وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ جس صورت میں چھ شریکوں کے ساتھ ہیں ساتویں کے وارث نے میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دی تو سب کی نیت قربت پائی گئی۔ پس شرط تقرب سب کی جانب سے پائی گئی، پس قربانی جائز ہے۔ **ولم**

یوجد فی الوجہ الثانی۔ اور دوسری صورت میں یہ شرط نہیں پائی گئی ف پس جس صورت میں کہ ساتواں شریک نصرانی ہو یا گوشت کا قصد کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے تقرب کی نیت نہیں محقق ہوئی۔ لان النصرانی لیس من اھلھا وکذا قصد اللحم ینافیھا۔ اس واسطے کہ نصرانی کو تقرب کی اجازت نہیں ہے۔ اور اسی طرح گوشت کا قصد کرنا تقرب کی منافی ہے۔ واذا لم یقع البعض قربۃ۔ اور جب یہ صورت ہوئی کہ قربانی میں سے بعض حصہ تقرب نہیں واقع ہوا ف یعنی نصرانی کا حصہ یا گوشت والے کا حصہ تقرب نہیں ہوا۔ حالانکہ قربانی کا خون بہانا ایک جانور میں ایک ہی ہو سکتا ہے۔ والاراقۃ لا تتجزی فی حق القربۃ۔ اور خون بہانا ایسی چیز نہیں کہ تقرب کی راہ سے اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہوں۔ لم یقع الکل ایضاً۔ تو کل بھی تقرب نہیں واقع ہوا ف خلاصہ یہ کہ خون بہانا ان ایام میں ایک قربت ہے۔ اور اس کی حکمت واسرار کی معرفت دقیق کعلم الٰہی عزوجل ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ایک جانور کی قربانی میں کچھ خون بہانا تو بطور تقرب ہو سکے اور کچھ بغیر قربت ہو سکے تو لامحالہ ایک خون بہانا ایک ہی طرح واقع ہوگا۔ اور یہ اصول میں ٹھہرا کہ اعمال عبادت میں جب کچھ اخلاص ندارد ہو تو کل بغیر اخلاص و تقرب کے ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ جانور بغیر قربانی کے صرف گوشت کے واسطے ذبح ہوا۔ فامتنع الجواز۔ تو قربانی جائز ہونا ممتنع ہوا۔ وھذا الذی ذکرہ استحسان۔ اور یہ جو ذکر فرمایا ہے حکم استحسان ہے۔ ف یعنی در صورتیکہ شریکوں کی نیات قربت مختلف ہوں تو قربانی جائز ہے۔ مثلاً سب شریکوں میں بعض نے قربانی کی نیت کی اور بعض نے قتل صید کا کفارہ دینے کی اور بعض نے ہدی قران حج یا تمتع حج کی نیت کی جیسے وارثوں نے میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دی غرضکہ وجوہ قربت مختلف ہیں۔ لیکن سب کی نیت قربت کی ہے تو قربانی والوں کی قربانی بھی جائز ہے۔ یہ حکم استحسان ہے۔ والقیاس ان لا یجوز وھو روایۃ عن ابی یوسف۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ بھی جائز نہ ہو۔ اور ابو یوسف رح سے یہ بھی ایک روایت آئی ہے ف کہ صورت اول میں میت کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قربانی جائز نہیں ہوگی۔ لانہ تبرع بالاتلاف فلا یجوز عن غیرہ کالاعتاق عن المیت۔ اس واسطے کہ میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا تبرع باتلاف ہے یعنی نفل احسان بطور مال تلف کرنے کے ہے۔ تو یہ غیر کی طرف سے نہیں جائز ہے جیسے میت کی طرف سے آزاد کرنا نہیں جائز ہے ف کیونکہ یہ تلف کرنے کا احسان ہے لکنا نقول القربۃ قد تقع عن المیت کالتصدق۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ کبھی میت کی طرف سے قرابت واقع ہوتی ہے جیسے صدقہ دینا ف تو قربانی بھی واقع ہو جائیگی بخلاف الاعتاق لان فیہ الزام الولاء علی المیت۔ برخلاف اعتاق کے کہ وہ اس وجہ سے میت کی طرف سے جائز نہ ہوا کہ اعتاق میں میت کے ذمہ ولاء لازم کرنا پیدا ہوتا ہے ف کیونکہ جو شخص کسی مملوک کو آزاد کرے تو مملوک کی ولاء اس کے واسطے ہوتی ہے۔ اور میت اس لائق نہیں کہ اس کے ذمہ ولاء لازم کی جاوے۔ اور نہ وارث کو یہ اختیار ہے بخلاف قربانی کے کہ اس میں سوائے ثواب کے کچھ لازم کرنا نہیں ہے۔ اور بنظر تحقیق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی امت کی جانب سے قربانی کرنا بھی امام ابو یوسف رح پر حجت ہے۔ فافہم (م) ولو ذبحوھا عن صغیر فی الورثۃ او ام ولد جاز لما بینا انہ قربۃ۔ اور اگر ان لوگوں نے جانور کو وارثوں میں سے صغیر کی طرف سے یا ام ولد کی طرف سے ذبح کیا تو بھی جائز ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ تقرب ہے۔ ف یعنی اگر شریکوں میں کوئی صغیر ہو جس کی طرف سے اس کے باپ نے قربانی کی۔ یا کوئی ام ولد ہو جس کی طرف سے اس کے مولیٰ نے قربانی کی تو بھی جائز ہے۔ ع ک۔ شاید مراد واللہ اعلم

یہ ہے کہ جانور خریدنے کی شرکت ایک طفل یا اُمِ ولد کی تھی۔ پھر اس کی موت کے بعد والد یا مولیٰ نے اجازت دی تو جائز ہے کیونکہ طفل یا اُمِ ولد جبکہ مسلمان ہو، لائق قرابت وثواب ہیں۔ ولو مات واحد منهم فذبحها الباقون بغير اذن الورثة لا يجزيهم۔ اور اگر شریکوں میں سے کوئی مرگیا۔ پھر باقیوں نے بدوں اجازت اس کے وارثوں کے یہ جانور قربانی کیا تو قربانی ادا نہ ہوگی۔ لانه لم يقع بعضها قربة۔ اس واسطے کہ اس میں سے میت کا حصہ تقرب نہیں ہُوا۔ ف کیونکہ میت کا حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہوگیا، اور وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی۔ وفيما تقدم وجد الاذن من الورثة فكان قربة۔ اور مسئلہ سابقہ میں وارثوں کی طرف سے اجازت ہوکر قربانی قربت ہوگئی ف لہٰذا اس میں جواز کا حکم ہے۔ قال ويأكل من لحم الاضحية ويطعم الاغنياء والفقراء ويدخر۔ اور قربانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ اضحیہ کے گوشت سے خود مع عیال کھاوے، اور تونگروں کو اور فقیروں کو کھلاوے اور ذخیرہ کر رکھے ف بایں طور کہ نمک لگا کر خشک کر کے رکھ چھوڑے۔ واضح ہو کہ اس میں سے نذر کی قربانیاں مستثنیٰ ہیں۔ پس نذر کرنے والا اپنی نذر کی قربانی سے نہ کھاوے، خواہ فقیر ہو یا خوشحال ہو۔ اور یہی مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے۔ حتیٰ کہ اگر نذر میں سے کھاوے تو جس قدر کھایا اس کا ضامن ہوگیا۔ اور ذخیرہ سے مستفاد ہے کہ اس کی قیمت صدقہ کرے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قربانیوں میں سے صرف چار میں سے کھانا جائز ہے۔ ایک اضحیہ، دوم حج قران کی ہدی، سوم حج تمتع کی ہدی وچہارم نفل قربانی کی ہدی جبکہ اپنے محل پر پہنچ جاوے۔ اور اگر نفل ہدی اپنے محل تک نہیں پہنچے تو اس میں سے کھانا بھی نہیں جائز ہے۔ اور کفارات ونذر کی قربانیوں میں سے بھی کھانا نہیں جائز ہے مع۔ یا لجملہ اضحیہ سے بالاتفاق کھانا جائز ہے۔ لقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن اكل لحوم الاضاحي فكلوا منها وادخروا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم ارشاد فرمایا تھا کہ میں نے تم لوگوں کو قربانیوں کے گوشت کھانے (اور ذخیرہ کرنے) سے منع کردیا تھا۔ پس اب تم لوگ کھاؤ اور ذخیرہ کرو ف رواہ ابوداؤد و محمد فی موطاہ ومسلم فی صحیحہ وغیرہم۔ اور وجہ یہ تھی کہ قحط کے ایام میں اس امر سے منع فرمادیا تھا تاکہ فقراء کو قربانیوں کے گوشت سے وسعت حاصل ہو۔ پھر جب یہ ایام دُور ہوگئے تو اجازت دے دی۔ چنانچہ خود بعض روایات میں وجہ مذکور مصرح وارد ہے۔ ومتى جاز اكله وهو غنى جاز ان يوكل غنيا۔ اور جب یہ جائز ہُوا کہ قربانی کرنے والا خود کھاوے حالانکہ وہ تونگر ہے تو یہ بھی جائز ہُوا کہ وہ دوسرے تونگر کو کھلاوے۔ ف اور اس سے مستفاد ہُوا کہ قربت صرف خون بہانا ہوتا ہے، اور بعد اس کے گوشت وپوست وغیرہ اس کی ملکیت پر باقی ہے چاہے کھاوے یا کھلاوے۔ ويستحب ان لا ينقص الصدقة عن الثلث۔ اور مستحب ہے کہ اس میں سے صدقہ کرنا تہائی سے کم نہ کرے ف یعنی قربانی میں سے تہائی صدقہ کرے، مگر یہ مستحب ہے واجب نہیں ہے۔ لان الجهات ثلث الاكل والادخار لما روينا۔ اس واسطے کہ تین طریق ہیں ایک کھانا۔ اور دوم ذخیرہ رکھنا بطریق حدیث جو ہم نے اوپر روایت کی۔ والاطعام۔ اور سوم کھلانا۔ لقوله تعالى واطعموا القانع والمعتر۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ واطعموا الخ۔ یعنی کھلاؤ قانع ومعتر کو۔ فانقسم عليها اثلاثا۔ پس اضحیہ مذکور تین طریق پر تین تہائی تقسیم ہُوا۔ قانع یعنی سائل اور معتر جو سوال کے واسطے متعرض ہو۔ اور تمام تفصیل تفسیر مترجم سے تلاش کرو جس میں علماء کے اختلاف اقوال وجوب الصدقة واستحباب ہیں اور اختلاف اس کی مقدار میں مصرح مذکور ہیں۔ اور اکثر علماء کے نزدیک تہائی صدقہ کرنا مستحب ہے۔ قال ويتصدق بجلدها لانه جزء منها۔ اور اضحیہ کی کھال چاہے صدقہ کردے کیونکہ کھال اس کا

الگ جزو ہے۔ او یعمل منہ اٰلۃ تستعمل فی البیت۔ یا کھال سے کوئی ایسی چیز بنا وے جو گھر کے استعمال میں کام آوے کالنطع۔ جیسے نطع ف۔ جو کھال صاف کر کے مربع یا مدور بناتے ہیں کہ وہ بیٹھنے یا دسترخوان بنانے کے کام آتا ہے۔ جیسے جائے نماز بنا لیتے ہیں۔ والجراب۔ اور چرمی تھیلا ف۔ یا توشدان۔ والغربال و نحوھا۔ اور چھلنی اور اس کے مانند ف ڈول اور مصلّے و مشک وغیرہ۔ لان الانتفاع بہ غیر محرم۔ اس واسطے کہ اس کھال سے نفع اُٹھانا حرام نہیں کیا گیا۔ ولا باس بان یشتری بہ ما ینتفع بہ فی البیت بعینہ مع بقائہ استحساناً اور مضائقہ نہیں کہ کھال کے عوض ایسی چیز خریدے جس کا عین باقی رہنے کے باوجود اس سے گھر میں نفع اٹھایا جاوے۔ اور یہ استحسان ہے ف یعنی جیسے کھال کی ذات سے کام نکلتا ہے۔ بدون اس کے کہ کھائی جاوے۔ اسی طرح استحساناً جائز ہے کہ اس کے عوض ایسی چیز خریدے جو باقی ہو کر کام آوے۔ وذلک مثل ما ذکرنا۔ اور اس کی مثال وہ چیزیں جو ہم نے بیان کیں ف کہ تھیلا و چھلنی و ڈول وغیرہ خریدے۔ اور آٹا دال وغیرہ نہ خریدے کہ وہ کھالیا جائے گا۔ یعنی سوائے کھانے کے اس طرح آٹے دال سے نفع نہیں ہو سکتا کہ بعینہ باقی رہے۔ لان للبدل حکم المبدل۔ اس واسطے کہ مبدل کا جو حکم ہے وہی بدل کے واسطے ہوتا ہے ف تو کھال سے جس طرح نفع لینے کا حکم تھا وہی ان چیزوں سے ہو سکتا ہے۔ اور اگر بدل ایسی چیز ہو کہ اس کو کھالیا تو گویا مبدل کو کھالیا۔ حالانکہ کھال کھانا ممنوع ہے، لہٰذا فرمایا۔ ولا یشتری بہ مالا ینتفع بہ الا بعد استہلاکہ کالخل والا بازیر اعتباراً بالبیع بالدراہم۔ اور کھال کی عوض ایسی چیز نہیں خرید سکتا جس سے انتفاع بدوں اس کے ممکن نہ ہو کہ وہ چیز تلف ہو، جیسے سرکہ و مصالحہ بقیاس درموں کے عوض فروخت کے ف کیونکہ درموں کے عوض فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔ اس واسطے کہ درموں سے بدوں اس کے نفع نہیں ہو سکتا کہ ان کو تلف کیا جاوے یا وہ بطور تمول کے جمع کیے جاویں۔ والمعنی فیہ انہ تصرف علی قصد التمول۔ اور بیع بعوض درہم کے ممنوع ہونے میں وجہ یہ ہے کہ بیع نقد کا تصرف بقصد تمول واقع ہوتا ہے ف حالانکہ یہ جانور تو تمول سے خارج ہو گیا۔ پس اگر بیع سے تمول کیا تو درموں کا صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ فعل مکروہ سے حاصل ہوا تو خبیث ہے پس صدقہ کرے۔ کما فی العینی۔ اور اصل اس باب میں حدیث صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ یہود پر لعنت کرے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی پس انہوں نے اس کو پگھلا کر فروخت کر کے اس کا ثمن کھایا۔ کما فی الصحیح۔ پس معلوم ہوا کہ چربی کا عوض دام کھانا بمنزلہ چربی کھانے کے قرار دیا، پس بدل کا حکم مبدل کا ہوتا ہے پس کھال کے عوض کھانے پینے یا تمول کی چیز نہیں لے سکتا ہے۔ لیکن ایسی چیز جائز ہے کہ جو کھال کی طرح بعینہ باقی رہے اور کام میں آوے۔ واللحم بمنزلۃ الجلد فی الصحیح۔ اور گوشت کا حکم صحیح قول میں بمنزلہ کھال کے ہے ف یعنی کہ اگر گوشت کو بعوض درموں کے فروخت کیا تو ان درموں کو صدقہ کرے۔

اور اگر ایسی چیز کے عوض فروخت کیا جو بدوں عین تلف کرنے کے کام میں نہ آوے جیسے آٹا، دال، سرکہ وغیرہ، تو نہیں جائز ہے، اور اگر چھلنی و ڈول وغیرہ خریدے تو جائز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی قول صحیح ہے کہ کھال و گوشت کا حکم یکساں ہے۔ اور بعضوں نے فرق کیا تو وہ صحیح نہیں ہے۔ ولو باع الجلد او اللحم بالدراھم او بما لا ینتفع بہ الا بعد استہلاکہ تصدق بثمنہ لان القربۃ انتقلت الی بدلہ۔ اور اگر کھال یا گوشت کو بعوض درموں کے فروخت کیا یا بعوض ایسی چیز کے جس سے بدوں تلف عین کے نفع نہیں لے سکتے تو اس کا ثمن صدقہ کر دے۔ اس واسطے کہ قربت اس کے عوض کی جانب منتقل ہو گئی ف تو

عوض کو صدقہ کرنا لازم ہوا۔ وقولہ علیہ السلام من باع جلد اضحیتہ فلا اضحیتہ لہ۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس نے اپنی اضحیہ کی کھال فروخت کی تو اس کے واسطے اضحیہ نہیں ہے۔ ف تو اس سے عدم جواز بیع نہیں نکلتا بلکہ۔ لیفید کراھتہ البیع۔ اس سے نکلتا ہے کہ بیع مکروہ ہے ف مگر کراہت کے ساتھ جواز ہوگا۔ اما البیع جائز لقیام الملک والقدرۃ علی التسلیم۔ کیونکہ ملکیت قائم ہونے اور سپردگی کی قدرت ہونے سے بیع کا جواز ہوگا ف اور حدیث میں مراد یہ کہ اس کا اضحیہ کامل نہ ہوا اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح کہا۔ اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں روایت کیا۔ ولقد ہ الذہبی لکنہ حسن الاسنا د واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ قربانی کی کھال کو اکثر لوگ قصاب کو دیتے ہیں اور یہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ ولا یعطی اجر الجزار من الاضحیۃ۔ اور قصاب کی اجرت کو اضحیہ میں نہ دے ف یعنی نہ کھال اور نہ گوشت اور نہ اوجھ وغیرہ، کوئی چیز بعوض اجرت کے نہ دے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعلی رضی اللہ عنہ تصدق بجلالھا و خطامھا ولا تعط اجر الجزار منھا شیئاً۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ ان جانوروں کی جھولیں و مہاریں صدقہ کر دے اور ان میں سے کچھ بھی قصاب کی اجرت میں مت دیجئیو۔ ف کما رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ والنھی عنہ عن البیع ایضا۔ اور قصاب یعنی اضحیہ بنانے والے کی اجرت دینے سے ممانعت کرنا بیع سے بھی ممانعت ہے۔ لانہ فی معنی البیع۔ اس واسطے کہ جزار کو دینا بیع کے معنی میں ہے ف اور اس سے معلوم ہوا کہ اضحیہ کی جلد فروخت کرنا جو جائز مکروہ کہا تو مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ ظاہر حدیث مفید ہے کہ بیع حرام ہو لیکن اصول میں متقرر ہوا کہ بیع جب ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو ذات بیع سے خارج ہے تو اصلی مشروعیت رہتی ہے اور غیر کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا کہ بذات خود مشروع ہے۔ لیکن جمعہ کے جانے سے روک اس کو حرام کرتی ہے تو مکروہ تحریمی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ م۔ ع۔ ویکرہ ان یجز صوف اضحیتہ وینتفع بہ قبل ان یذبحھا۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کے بال لے کر اس سے نفع اٹھاوے قبل اس کے ذبح کے ف یعنی قربانی کرنے سے پہلے اس جانور کے بال لے کر کام میں لانا مکروہ ہے۔ لانہ التزم اقامۃ القربۃ بجمیع اجزائھا۔ اس واسطے کہ اس شخص نے اس جانور کے تمام اجزاء کے ساتھ میں قربت ادا کرنے کا التزام کیا تھا ف اور ہنوز ذبح نہیں کیا کہ اس کے بعض اجزاء کو نوچ یا کاٹ لیا تو یہ التزام سے ساقط مکروہ ہے۔ بخلاف ما بعد الذبح۔ برخلاف ذبح کے بعد لانہ اقیمت القربۃ بھا۔ اس واسطے کہ پوری اضحیہ سے قربت ادا ہوگئی ف کہ اس نے ذبح کیا تو اب اس کے بال وغیرہ سے جو نفع چاہے اٹھاوے۔ جیسے کھال میں تفصیل گذری۔ کما فی الھدی۔ جیسے ہدی میں ہے ف یعنی جو جانور کہ کہ معظمہ کو ہدی بھیجا گیا کہ وہ تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہے۔ پس اس کے بال لینا ممنوع ہے۔ ویکرہ ان یحلب لبنھا فینتفع بہ کما فی الصوف اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کا دودھ دوہ کر اس سے نفع اٹھاوے جیسے بال میں مکروہ ہے ف کیونکہ دودھ بھی اس کے اجزاء میں سے ہے۔ اور اگر دودھ باقی رہنا اس کو مضر ہو تو سرد پانی چھڑک کر منقطع کرے ورنہ دوہ کر صدقہ کر دے۔ اور یہ روایت اصل ہے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ ایسی اضحیہ میں ہے جس کو معین کیا ہو یا فقیر نے بہ نیت اضحیہ خریدا ہو اور غیر معین یا تونگر کی اضحیہ میں دودھ و بال لے کر انتفاع جائز ہے ولیکن ظاہر الروایۃ مطلق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ م۔ قال والافضل ان یذبح اضحیتہ بیدہ ان کان یحسن الذبح۔ اور افضل یہ ہے کہ اپنی قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبح کرے، بشرطیکہ اچھی طرح ذبح کر سکتا ہو۔ وان کان لا یحسنہ فالافضل ان یستعین

بغیرہ۔ اور اگر اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو تو اس کے حق میں افضل یہ ہے کہ دوسرے سے مدد لے ف کہ وہ ذبح کر دے۔ واذا استعان بغیرہ ینبغی ان یشھدھا بنفسہ۔ اور جبکہ دوسرے شخص سے اپنی اضحیہ کے ذبح میں مدد لے یعنی غیر سے ذبح کرایا تو چاہیئے کہ خود وہاں حاضر ہو۔ لقولہ علیہ السلام لفاطمۃ رضی اللہ عنھا قومی فاشھدی اضحیتک فانہ یغفر لک باول قطرۃ من دمھا کل ذنب۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ تو اُٹھ کر اپنی قربانی کے وہاں حاضر ہو کہ اس کے اول قطرہ خون کے ساتھ ہی تیرے کل گناہ بخشے جاویں گے ف اور تو اس طرح کہو۔ ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العلمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا من المسلمین۔ پس عمران بن حصین نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ بات خاص کر آپ کے لیے اور آپ کے اہلبیت کے لیے ہے یا سب مسلمانوں کے واسطے ہے۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ سب مسلمانوں کے واسطے عام ہے۔ رواہ الحاکم والبیہقی والطبرانی۔ بیہقی نے کہا کہ اس کے اسناد میں مقال ہے۔ اور ذہبیؒ نے کہا کہ ابوحمزہ الثمالی سخت ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسحاق بن راہویہ نے اس کو باسناد حسن روایت کیا۔ چنانچہ کہا کہ اخبرنا یحیی بن ادم وابوبکر بن عیاش عن ثابت عن ابی اسحق عن عمران بن الحصین رضی اللہ عنہ فذکرہ۔ غایت یہ کہ منقطع ہو اور یہ حرج نہیں ہے۔ اور کرخی رح نے اپنی اسناد سے اس کو عمران رضہ سے روایت کیا ہے۔ اور یہ حدیث حاکم نے بطریق عطیہ عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کی۔ ورواہ البزار رح۔ ذہبی رح نے کہا کہ اس میں عطیہ راوی واہی ہے۔ اور بزار رح نے کہا کہ اس طریقہ اسناد سے بہتر اس کا طریقہ ہم کو معلوم نہیں ہوا۔ اور یہ حدیث کرخی وابوالفتح سلیم بن ایوب الشافعی وابوالقاسم اصبہانیؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوعاً روایت کی لیکن شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس اسناد میں عمرو بن خالد راوی واہی ہے۔ م ح ت۔ بالجملہ اس مقام پر ہم کو یہ حدیث حجت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ویکرہ ان یذبحھا الکتابی لانہ عمل ھو قربۃ وھو لیس من اھلھا۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبح کراوے کیونکہ یہ ایسا کام ہے کہ جو قربت ہے اور کتابی اس لائق نہیں ہے ف تو اس سے استعانت مکروہ ہے حتیٰ کہ مالکؒ نے کہا کہ جائز ہی نہیں ہے۔ پس شاید کہ ہمارے نزدیک بھی کراہت تحریمی بالغیر ہے۔ اگرچہ ظاہر لفظ کراہت تنزیہی ہے ولو امرہ فذبحھا جاز لانہ من اھل الزکاۃ۔ اور اگر مسلمان نے کتابی کو حکم کیا۔ پس اس نے اضحیہ ذبح کر دیا تو قربانی ہو گئی۔ کیونکہ کتابی کو ذبح کی لیاقت ہے ف اور قربت کی لیاقت نہیں ہے۔ لیکن موکل میں یہ لیاقت ثبوت ہے تو ذبیحہ بذریعہ کتابی کے ہو جائے گا۔ والقربۃ اقیمت بانابتہ ونیتہ۔ اور قربت بوجہ مسلمان موکل کے اس کو نائب کرنے، اور مسلمان کی نیت سے ادا ہو جائے گی۔ بخلاف ما اذا امر المجوسی۔ برخلاف کتابی کے اگر مجوسی کو (یا ہندو کو) ذبح کا حکم کیا ف تو جائز نہیں ہے۔ لانہ لیس من اھل الذکاۃ فکان افسادًا۔ اس واسطے کہ مجوسی کو ذبیحہ کی لیاقت نہیں ہے، تو یہ خراب کرنا ہوا۔ ف تو اس کا ذبح کرنا مردار کرنا اور مسلمان کا حکم دینا برباد کرنا ہوگا۔ بالجملہ مسلمان کا ذبح کرنا اور کتابی کا ذبح کرنا دونوں ذبح ہو جانے میں برابر ہیں۔ لیکن چونکہ قربانی کا ذبح کرنا امور دین سے ہے تو مشرک کتابی کی قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے اور امور دین میں مسلمان کو چاہیئے نہیں کہ کافر سے مدد لے۔ کذا قال القدوری۔ اور یہی قول شافعی و روایت احمد ہے۔ اور مالک واحمد کے نزدیک نہیں جائز ہے، کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری قربانیوں کو ذبح نہ کرے مگر پاک۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قربانی کو سوائے مسلمان کے کوئی ذبح نہ کرے۔ مع۔ واذا غلط رجلان فذبح کل واحد منھما اضحیۃ الاخر اجزی عنھما ولا ضمان علیھما وھذا استحسان۔ اگر دو

آدمیوں نے باہم اس طرح غلط کیا کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور قربانی کو ذبح کر دیا تو وہ دونوں کی طرف سے ادا ہو گئی اور دونوں پر ضمان نہیں ہے، اور یہ حکم استحسان ہے ف ۔ اور قیاس ظاہری اس کو مقتضی نہیں ہے۔ **واصل ھذا ان من ذبح اضحیۃ غیرہ بغیر اذنہ لا یحل لہ ذلک**۔ اور اس کی اصلیت یہ ہے کہ جس نے دوسرے کا اضحیہ بدوں اس کے حکم کے ذبح کیا تو اس کو ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ **وھو ضامن لقیمتھا**۔ اور ذبح کرنے والا اس کی قیمت کا ضامن ہے ف ۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر لفظ مصنف عام ہے کہ دوسرے کا اضحیہ بدوں اجازت کے عمداً ذبح کیا ہو یا غلطی سے ذبح کیا ہو، اور وہ اس میں ضامن ہے۔ اور نوادر ابن سماعہ رح میں عمداً کی صورت میں لکھا کہ بعد ادائے ضمان کے ذابح کی طرف سے قربانی ہو جائے گی۔

ع۔ ن ۔ ظاہراً مراد یہ کہ ذبیحہ کا مالک یہی ہوگا۔ اور شیخ مصنف رح نے لکھا کہ **ولا یجزیہ من الاضحیۃ فی القیاس** اور یہ ذبح اس کو قربانی سے کافی نہ ہوگا۔ بدلیل قیاس۔ **وہو قول زفر رح**۔ اور یہ زفر رح کا قول ہے ف ۔ یعنی قیاس مختار زفر رح ہے اور یہی قول مالک و شافعی رح و احمد رح ہے۔ ع۔ **وفی الاستحسان یجوز ولا ضمان علی الذابح وھو قولنا** اور استحساناً قربانی جائز ہے۔ اور ذبح کرنے والے پر ضمان نہیں ہے۔ اور یہی ہمارا قول ہے ف ۔ یعنی قول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ تعالیٰ ہے۔ ظاہراً مراد یہ کہ غلطی وغیرہ میں مطلقاً یہی حکم ہے۔ جیسا کہ آئندہ مذکور ہے۔ **وجہ القیاس انہ ذبح شاۃ غیرہ بغیر امرہ فیضمن**۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ذابح نے غیر کی بکری بدوں اس کے حکم و اجازت کے ذبح کر ڈالی تو ضامن ہوگا۔ **کما اذا ذبح شاۃ اشتراھا القصاب**۔ جیسے اس صورت میں ضامن ہوتا ہے کہ ایسی بکری ذبح کر ڈالے جس کو قصاب نے خرید لیا ہے ف ۔ تاکہ مناسب موقع پر ذبح کر کے اس کا گوشت فروخت کرے۔ پس اگرچہ قصاب نے اس کو ذبح کے لیے خریدا ہے، مگر بدوں اس کی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں اگرچہ اس نے قربانی کے لیے خریدی ہے مگر بدوں اس کی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوگا۔ **وجہ الاستحسان انھا تعینت للذبح لتعینھا للاضحیۃ**۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ یہ بکری ذبح کے واسطے متعین ہو گئی کیونکہ وہ اضحیہ کے واسطے متعین ہوئی ہے ف ۔ کیونکہ اگر فقیر نے بہ نیت قربانی خریدی یا تونگر نے نذر قربانی خریدی تو شرعاً بھی متعین ہے اور اس کے قصد میں بھی متعین ہے اور اگر تونگر نے قربانی کے لیے خریدی تو شرعاً اگرچہ یہ متعین نہ ہو، لیکن اس کی نیت یہی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ فقیر کی قربانی یا تونگر کی نذر کی نیت سے خریدی ہوئی بکری تو قربانی کے لیے متعین ہو کر ذبح کے واسطے ہو جاتی ہے۔ **حتی وجب علیہ ان یضحی بھا بعینھا فی ایام النحر ویکرہ ان یبدل بھا غیرھا**۔ حتیٰ کہ اس شخص پر واجب ہو جاتا ہے کہ قربانی کے ایام میں اس کو ذبح کرے۔ اور مکروہ ہوتا ہے کہ اس کے عوض دوسری بدل کرے ف ۔ پس یہی ذبح کے واسطے متعین ہے۔ حتیٰ کہ اگر مالک اس کو ذبح کرنے سے غافل ہو جاوے تو دوسروں کو بنظر خیر خواہی لازم ہے کہ اس کی مدد کریں تاکہ ذمہ داری ادا ہو جائے۔ **فصار المالک مستعینا بکل من یکون اھلا للذبح اذنا لہ دلالۃ**۔ تو مالک ہر ایسے شخص سے جس کو ذبح کی لیاقت ہے۔ استعانت چاہنے والا اور اس کو اجازت دینے والا ہو گیا ازراہ دلالت حال کے ف ۔ یعنی اس کی حالت اس امر کی دلیل ہے کہ گویا اس نے ہر لائق ذبح کو اجازت دی و استعانت چاہی۔ **لانھا تفوت بمضی ھذہ الایام**۔ کیونکہ حالت یہ ہے کہ ان ایام کے گذر جانے پر قربانی جاتی رہے گی۔ **وعساہ یعجز عن اقامتھا لعوارض** اور شاید کہ بعض عوارض و موانع ایسے پیش آویں کہ وہ خود ذبح کرنے سے عاجز ہو جاوے ف ۔ پس لامحالہ دوسروں سے استعانت ہوگی تو جو امر عرف و شرع سے ثبوت ہو گویا اس نے صریح زبان سے کہہ دیا جیسے طعام ولیمہ کی دعوت

میں بُلاکر کھانا سامنے کیا تو عرف میں یہ اجازت ہے۔ گویا اس نے زبان سے کہا کہ اس کو کھائیے۔ پس کھانے سے ضمان نہیں ہوتی۔ اگرچہ زبان سے نہیں کہا۔ اسی طرح یہاں ذبح کرنے سے تاوان نہیں، اگرچہ اس نے زبان سے اجازت نہیں دی۔ لہٰذا اگر تونگر نے قربانی خریدی جو شرعاً متعین ہو جاتی۔ وہ بھی تونگر کی نیّت و قصد کی راہ سے قربانی کے لیے متعین ہے تو اس کی طرف سے دلالتِ اجازت موجود ہے۔ پس کسی حال میں ذبح کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ کما اذا ذبح شاۃ شد القصاب رجلها۔ جیسے اس صورت میں کہ قصاب کی بکری ایسی حالت میں ذبح کر دے کہ قصاب نے اس کے پاؤں باندھے تھے ف۔ یعنی مثلاً پاؤں باندھ کر زمین پر لٹایا تھا کہ اس کو ذبح کرے گا اور چھُری لینے گیا۔ پس کسی نے تسمیہ کہہ کر اس کو ذبح کر دیا تو ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ قصاب نے اس کو ذبح کے واسطے متعین کر دیا تھا، بخلاف اس کے اگر قصاب نے پاؤں نہیں باندھے، بلکہ فقط خریدی تو اس کو ذبح کرنے سے اس واسطے ضامن ہو جاتا ہے کہ شاید قصاب اس کو زندہ فروخت کرے تو کوئی دلیل نہیں جس سے ذبح کے واسطے تعیین معلوم ہو۔ اور اضحیہ میں کچھ پاؤں باندھنا شرط نہیں کہ اس میں تو سوائے ذبح کے کوئی امر نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر کسی نے دوسرے کا اضحیہ ذبح کر دیا تو ضامن نہ ہوگا۔ اور یہ دلیل مقتضی ہے کہ اگر غلطی سے نہ ہو بلکہ عمداً ایام النحر میں ذبح کر دے تو بھی ضامن نہ ہوگا اور اضحیہ اسی شخص کی طرف سے ادا ہو جائے گا جو اس کا مالک ہے، چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ م۔ فان قیل یفوتہ امر مستحب۔ پس اگر اعتراض ہو کہ مالک سے امر مستحب جاتا رہے گا ف۔ یعنی اگر اعتراض ہو کہ تم کہتے ہو کہ اضحیہ ہونے کی وجہ سے مالک کی طرف سے ازراہِ دلالت کے اجازت ثبوت ہوگئی کہ جو شخص لائقِ ذبح ہو وہ ذبح کرے تو یہ اجازت کیونکر ثبوت ہوگی۔ حالانکہ غیر کے ذبح کرنے میں مالک سے ایک امرِ مستحب جاتا رہے گا۔ وھو ان یذبحھا بنفسہ او یشھد الذبح۔ اور امر مستحب یہ ہے کہ مالک خود ذبح کرے یا اس کے ذبح میں حاضر ہو ف۔ حالانکہ غیر کے ذبح کرنے میں یہ نہیں ہوا۔ فلا یرضی بہ۔ تو مالک اس پر راضی نہ ہوگا ف۔ پھر یہ دلالت کہاں سے نکلی کہ وہ راضی ہے۔ اور اگر مالک خود راضی ہو اور غیر نے ذبح کیا۔ پس اگر مالک نے روکا تو صریح منع ہے۔ حتیٰ کہ بالاتفاق ضامن ہوگا۔ اور اگر منع نہیں کیا۔ تو بلا خلاف ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ اجازت ہے پس مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ مالک حاضر نہیں ہے تو لامحالہ یہ امر مستحب جاتا رہے گا۔ اور باوجود اس کے کیونکر معلوم ہو کہ مالک راضی تھا، بلکہ بظاہر راضی نہ ہوگا۔ قلنا یحصل لہ مستحبان اخران ہم جواب دیں گے کہ مالک کو دو مستحب دیگر حاصل ہوں گے ف۔ یعنی اگر ایک مستحب گیا اور دو مستحب حاصل ہوئے۔ پھر خواہ مخواہ راضی ہوگا۔ صیرورتہ مضحیا لما فیہ۔ ایک مستحب یہ کہ مالک اس کا قربانی کرنے والا اسی مقصد کے لیے ہو گیا جس کے لیے معین کیا تھا ف۔ یعنی غیر نے مالک کی نیابت میں یہ جانور قربانی کیا تو گویا مالک نے جس قربت کے لیے اس جانور کو معین کیا تھا اسی میں قربانی کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ اگر تونگر بھی ہو تو بھی ضرور مستحب ہے کہ جس جانور کو قربانی کے لیے معین کیا اس کو قربانی کر دے پس نذر یا فقیر کی صورت میں بدرجہ اولیٰ یہ بات ثابت ہے۔ پس مالک کو بذریعہ نائب کے یہ استحباب حاصل ہوا کہ تقرب مولانا تعین کے حاصل ہو گیا۔

وکونہ معجلا بہ۔ اور مستحب دوم یہ کہ قربانی کے کام میں تعجیل کرنے والا ہو گیا ف۔ اسی واسطے روز اوّل افضل ہے۔ یعنی مستحب ہے کہ ہر امرِ طاعت میں جلدی کرے۔ اور یہ بات بذریعہ غیر کے حاصل ہوئی۔ تو جب ایک مستحب جاتا رہا اور بجائے اس کے دو مستحب حاصل ہوئے تو ناگوار نہ سمجھے گا۔ فیرتضیہ۔ بلکہ غیر کے فعل کو گوارا رکھے گا ف۔ یعنی الیسا واقعہ

اس امر کی دلیل ہوگا کہ پسندیدگی ہے تو یہ حکم نہیں ہو سکتا کہ مالک مانع تھا۔ ولعلمائنا رحمہم اللہ تعالیٰ من ھذا الجنس مسائل استحسانیۃ۔ اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسی جنس کے مسائل استحسانیہ ہیں ف۔ یعنی مشائخ نے خلاف قیاس کے ان میں استحساناً حکم دیا ہے۔ وھی ان من طبخ لحم غیرہ۔ اور وہ یہ ہیں کہ اگر ایک نے دوسرے کا گوشت پکا دیا۔ اوطحن حنطتہ۔ یا اس کے گیہوں پیس ڈالے۔ اورفع جرتہ فانکسرت۔ یا اس کا گھڑا اٹھا دیا۔ پس وہ ٹوٹ گیا۔ اوحمل علی دابتہ فعطبت۔ یا اس کے جانور پر لادا۔ پس وہ مرگیا۔ کل ذلک بغیر امر المالک۔ اور یہ ہر ایک امر بدون اجازت مالک کے کیا۔ ف۔ یعنی گوشت پکانا اور گیہوں پیسنا اور گھڑا اٹھانا اور جانور پر لادنا ہر ایک کام بدون اجازت مالک کے کیا۔ یکون ضامنا۔ تو وہ ضامن ہوگا ف۔ کیونکہ یہ غیر پر ظلم و تعدی ہے کیونکہ مالک کی طرف سے یہاں کوئی ایسی بات نہیں پائی گئی کہ جس سے اجازت کی دلیل ہو۔ ولو وضع المالک اللحم فی القدر والقدر علی الکانون والحطب تحتہ۔ اور اگر گوشت کی صورت میں ایسا ہو کہ مالک نے گوشت کو دیگ میں ڈالا، اور دیگ کو چولہے پر رکھ کر نیچے لکڑیاں رکھی ہوں ف۔ تو یہ دلالت ہے کہ پکانا منظور ہے۔ اوجعل الحنطۃ فی الدورق۔ یا گیہوں کے مسئلہ میں یہ ہوا کہ مالک نے گیہوں کو دورق میں بھرا ف۔ یعنی گول ٹوکری میں بھر کر چکی کے اوپر لگا دیا تاکہ اس میں سے گیہوں چکی کے بیچ سوراخ میں گریں۔ وربط الدابۃ علیہ۔ اور چکی چلانے والا جانور اس سے باندھ دیا ہو ف۔ تو یہ دلیل ہے کہ پیسنا منظور ہے۔ اورفع الجرۃ وامالھا الی نفسہ۔ یا گھڑا اٹھانے کے مسئلہ میں مالک نے خود گھڑا اٹھا کر اپنی طرف جھکایا ہو ف۔ تاکہ اعانت کی دلیل ہو۔ اوحمل علی دابتہ فسقط فی الطریق۔ یا جانور پر لادنے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے جانور پر بوجھ لادا ہو کہ وہ راہ میں گر گیا ہے ف۔ تاکہ اعانت کی دلیل ظاہر ہو۔ پس ایسی صورت میں یوں واقع ہوا، یعنی فاوقد ھوالنار فیہ فطبخہ۔ پس اس شخص غیر نے چولہے میں آگ روشن کر دی کہ گوشت پکا دیا۔ اوساق الدابۃ فطحنھا۔ یا اس نے جانور ہانک دیا کہ گیہوں پیس دیے۔ اواعانہ علی رفع الجرۃ فانکسرت فیما بینھما۔ یا اس نے گھڑا اٹھانے میں مالک کی اعانت کر دی کہ وہ ان دونوں کے لگاؤ میں ٹوٹ گیا۔ اوحمل علی دابتہ ماسقط فعطبت۔ یا اس نے کوئی بوجھ اٹھا کر اس کے جانور پر لاد دیا کہ وہ تلف ہو گیا۔ لا یکون ضامنا فی ھذہ الصور استحسانا لوجود الاذن دلالۃ۔ تو ان صورتوں میں استحساناً ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ازراہِ دلالت کے اجازت ثابت ہے۔ ف۔ یعنی اوپر کی صورتیں جن میں بدون دلالت کے ضامن ہوا تھا۔ اگر وہ ان وجوہ مذکورہ کے ساتھ واقع ہو تو اجازت بدلالت پائے جانے کی وجہ سے استحساناً ضامن نہ ہوگا۔ واذا ثبت ھذا نقول فی مسئلۃ الکتاب ذبح کل منھما اضحیۃ غیرہ بغیر اذنہ صریحا فھی خلافیۃ زفر بعینھا وبتاتی فیھا القیاس والاستحسان کما ذکرنا۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب ہم کتاب کے مسئلہ میں یوں فرض .... کرتے ہیں کہ دو شخصوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کا جانور قربانی بدون اس کی اجازت صریح کے ذبح کر دیا (اگرچہ غلطی سے نہیں بلکہ عمداً ایسا کیا) تو یہ صورت بھی زفرؒ کے ساتھ اختلافی ہے۔ اور اس میں بھی قیاس و استحسان جاری ہوگا جیسے ہم نے ابھی ذکر کیا ہے ف۔ حتی کہ زفرؒ کے نزدیک بدلیل قیاس ضامن ہوگا اور قربانی ادا نہ ہوگی۔ اور یہی قول مالک و شافعیؒ کا احمدؒ ہے۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک استحساناً قربانی ادا ہوگی اور ضمان نہیں ہے۔ فیاخذ کل واحد منھما مسلوختہ من صاحبہ ولا یضمنہ لانہ وکیلہ فیما فعل دلالۃ۔ پس ایسا کریں کہ ہر ایک اپنی مسلوخہ بکری کو دوسرے سے لے لے اور اس سے ضمان نہیں لے سکتا۔ کیونکہ اس نے جو کچھ کیا یعنی ذبح کر دیا تو اس کام میں وہ ازراہِ دلالت کے اس کی طرف سے وکیل نائب ہے۔ ف۔ اور جب نائب وکیل نے موافق لائے موکل کے کام کیا تو وہ ضامن نہیں ہو سکتا ہے۔ مگر یہ صورت اس وقت تک

کہ مذبوحہ بکری موجود ہو یا دونوں نے غلطی سے ایسا کیا ہو۔ **فان کانا قد اکلا ثم علما فلیحلل کل واحد منھما صاحبہ ویجزیھما** ۔ پھر اگر دونوں نے مذبوحہ کو کھالیا۔ پھر معلوم ہوا کہ ایک نے دوسرے کی قربانی ذبح کی تو چاہیئے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے تحلیل کرالے یعنی معاف کرالے۔ اور دونوں کی قربانی جائز ہو جائے گی ف۔ اور کھانا کچھ مضر نہیں ہے **لانہ لو اطعمہ فی الابتداء یجوز** ۔ اس واسطے کہ اگر ابتداء میں قربانی کرنے والا اس گوشت کو دوسرے کو کھلاتا تو جائز تھا۔ **وان کان غنیا** ۔ اگرچہ وہ تونگر ہو۔ **فکذا لہ ان یحللہ فی الانتہاء** ۔ اسی طرح اس کو اختیار ہے کہ آخر میں یعنی کھانے کے بعد اس کو حلال کردے۔ **وان تشاحا فلکل واحد منھما ان یضمن صاحبہ قیمتہ لحمہ ثم یتصدق بتلک القیمۃ** اور اگر دونوں نے باہم جھگڑا کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت لے لے۔ پھر وہ اس قیمت کو صدقہ کرے۔ **لانھا بدل عن اللحم فصار کما لو باع اضحیۃ** ۔ اس واسطے کہ یہ قیمت معاوضہ گوشت ہے تو ایسا ہو گیا۔ جیسے اپنا اضحیہ فروخت کر دیا ف۔ حالانکہ فروخت کرنا جائز نہیں، اور اگر فروخت کرے تو کل دام صدقہ کرنا واجب ہے۔ اسی طرح یہاں جو قیمت وصول کی اس کو بھی صدقہ کرنا واجب ہے اس واسطے کہ دام و قیمت میں کچھ فرق نہیں، سوائے اس کے کہ قیمت تو اصلی موجب ہے۔ پھر اگر باہمی رضامندی سے کسی مقدار پر عقد ہو تو قیمت سے اس مقدار کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ پس دونوں بدل ہونے میں برابر ہیں۔ **وھذا لان التضحیۃ لما وقعت عن صاحبہ کان اللحم لہ** ۔ اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ جب قربانی اسی شخص کی طرف سے واقع ہوئی جو اس جانور کا مالک تھا تو گوشت اسی کی ملک ہوا ف۔ حالانکہ یہ گوشت دوسرے شخص نے کھالیا یعنی اجازت جو بدلالت ثابت ہوئی وہ تو صرف ذبح کرنے تک محدود تھی۔ اور گوشت کھانے یا تصرف میں لانے کی اجازت نہیں تھی۔ پس گوشت کا صرف کرنا بغیر اجازت واقع ہوا۔ **ومن اتلف لحم اضحیۃ غیرہ کان الحکم ما ذکرناہ** ۔ اور جو کوئی کسی غیر کی قربانی کا گوشت تلف کر ڈالے تو اس کا حکم یہی ہوتا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے ف۔ کہ وہ مالک کے واسطے اس کے گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پھر مالک اس کی قیمت کو صدقہ کرے۔ پس اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ **ومن غصب شاۃ فضحی بھا ضمن قیمتھا وجازعت اضحیتہ لانہ ملکھا بسابق الغصب** ۔ اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کی تو اس کی قیمت تاوان دے، اور اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اس واسطے کہ وہ سابق غصب کی وجہ سے اس کا مالک ہو گیا تھا ف۔ اس واسطے کہ جب وہ بکری غصب کی تو اس پر عین بکری پھیرنا واجب تھا۔ اور جب اس نے قربانی کی تو مالک ہوا اور اصل مالک کا حق بجانب قیمت منتقل ہوا۔ پس معلوم ہوا کہ غاصب نے غصب کی وجہ سے اپنی ملکیت قربانی کی تو قربانی ادا ہو گئی۔ **بخلاف ما لو اودع شاۃ فضحی بھا** ۔ برخلاف اس کے اگر اس کے پاس بکری ودیعت رکھی ہو۔ پس مستودع نے اس کی قربانی کر دی ف۔ تو قربانی ادا ہوگی اور قیمت کا ضامن ہوگا۔ **لانہ یضمنہ بالذبح** ۔ اس واسطے کہ مستودع تو بوجہ ذبح کے اس کا ضامن ہوا ف۔ اور پہلے امین تھا اور غاصب کی طرح سے ضمین نہیں تھا۔ **فلم یثبت الملک لہ الا بعد الذبح واللہ تعالیٰ اعلم** ۔ پس اس کی ملکیت نہیں ثابت ہوئی مگر بعد ذبح کے واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ اور بعد ذبح کے قربانی ممکن نہیں ہے فافہم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ غاصب کی قربانی بھی جبھی جائز ہوگی کہ اس نے ایام النحر میں قیمت ادا کر دی ہو۔ اور وجہ یہ ہے کہ ملکیت اول اس مذبوحہ میں حاصل ہوئی۔ پھر اسی وقت سے مستند ہوئی جب سے وہ ضامن ہوا، یعنی غصب کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ خون بہانا اس کی ملکیت میں واقع ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر بھی اس میں تامل ہے۔ اور وجہ تامل یہ کہ استناد بسبب سابق بضرورت ہوتا ہے۔ اور یہاں صرف تاوان کے واسطے ضرورت ہے اور ادائے قربانی

کے واسطے ضرورت محل تامل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور زفر رہ والو یوسف رہ سے ایک روایت میں قربانی نہیں ادا ہوگی۔ اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ اور یہی نوادر ابن رستم میں امام محمد رہ سے مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ مع۔

کتاب الکراھیۃ

یہ کتاب کراہیت کے بیان میں ہے

چونکہ کتب سابقہ میں اکثر مسائل کی نسبت مکروہ لکھا ہے۔ لہٰذا اس کتاب میں کراہیت اور اس کے مسائل کی تحقیقات مع ان مسائل کے جو مکروہ ہیں اور صریحاً مذکور نہیں ہوئے ہیں بیان فرمائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے احسن اختیار کرنے کے واسطے ارشاد فرمایا ہے۔ اور اس کا معلوم ہونا اسی طرح کہ مکروہات سے اجتناب ہو۔ لہٰذا بعض قدماء مشائخ کی عبارات میں کتاب الاستحسان سے تعبیر ہے۔ اور مکروہ خلاف مندوب ومستحب ہے اور کراہت یا تنزیہی ہے تو وہ حلال سے اقرب اور خلاف اولیٰ ہے۔ اور دوم مکروہ تحریمی ہے۔ قال رحمہ اللہ تکلموا فی معنی المکروہ۔ شیخ رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ مشائخ نے مکروہ کے معنی میں اختلاف کیا ف۔ بعض نے کہا کہ جس کے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو تنزیہی مکروہ ہے۔ بعض نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ اس کو نہ کرے وہ مکروہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی بمنزلہ اول ہے۔ اور مخفی نہیں کہ تفصیل حرام ومکروہ تحریمی وغیرہ کے بلحاظ ثبوت کے ہے ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں منع و عدم منع اس واسطے تھا کہ وہم وگمان کو وہاں دخل نہیں تھا۔ پھر جب روایات کے ذریعہ سے احادیث کا ثبوت ہوا اور اجتہاد کے ذریعہ سے آیات میں علم ہوا تو اقسام ہو گئے۔ یعنی اگر قطعی علم آیت یا متواتر حدیث یا اجماع محکم سے منع یعنی حرام ہے۔ جیسے عمل کرنے کی جانب فرض ہے۔ اور ظنی علم مذکور سے منع یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ جیسے عمل کی جانب واجب ہے اور یہ صریح ہے کہ زمانۂ مبارکۂ رسالت میں ظن کو دخل نہ تھا۔ وقد صرح بذلک المحقق ابن الھمام رح فی بعض المواضع لیکن اس میں مزید توضیح یہ ہے کہ ظنیات میں اجتہادات کو دخل ہے۔ پس اکثر یہ ہوا کہ مجتہد نے نص کو مظنون اور ثابت کو مکروہ قرار دیا۔ اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر مظنون اور ثابت حرام ہے۔ جیسے بعض اعمال کو بعض نے رکھا و بعض نے شرط نکالا۔ اور اس وجہ سے مجتہد کے نفس پر مدار ہوا۔ یعنی مجتہد کے اجتہاد میں آیا کہ یہ نص تحریم کو مفید ہے تو حرام ہے۔ اگرچہ دوسرے کے نزدیک جواز یا مکروہ تحریمی ہو۔ پھر مشائخ کا یہ کلام کہ نہ کرنا چاہیئے یا ترک اولیٰ ہے مفید عام نہیں ہے۔ والمساوی عن محمد رح نصاً ان کل مکروہ حرام۔ اور امام محمد رہ سے صریح یہ مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے ف۔ یعنی جس کو مکروہ تحریمی کہا وہ درحقیقت حرام ہے۔ الا انہ لما لم یجد فیہ نصا قاطعا لم یطلق علیہ لفظ الحرام۔ لیکن چونکہ اس میں مجتہد موصوف نے نص قطعی نہیں پائی (بلکہ ظنی ہے) تو اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہیں کیا ف۔ تاکہ احتیاط رہے۔ اس واسطے کہ جیسے حرام کو حلال کرنا کفر ہے اسی طرح حلال کو حرام کرنا بھی کفر ہے اگر مجتہد عالم نے اعتقاد شرع پر بحکم شرع اجتہاد کیا ہے اور جان بوجھ کر عمداً نہیں ہے تو وہ بہرحال ثواب کا مستحق ہے۔ لیکن اس نے اپنی ادراک علمی تک احتیاط کی۔ اور دلیل شرعی قاطع نہ پائی تو حرام نہیں کہا، بلکہ اس کے واسطے لفظ مکروہ کہا۔ مسئلہ حرام کو جان بوجھ کر بدون شرعی دلیل کے حلال کرنا کفر ہے اور مکروہ تحریمی کا منکر کافر نہ ہوگا۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف انہ الی

الحرام اقرب۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف رح سے مروی ہے کہ مکروہ اقرب لحرام ہے ف عین حرام نہیں ہے۔ پس ترک
عمل میں دونوں برابر ہیں۔ یعنی جیسے حرام کا ترک لازم ہے اسی طرح مکروہ کا ترک لازم ہے۔ جیسے فرض وواجب عمل میں برابر
ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ بنظر تحقیق اس کا مرجع یہی کہ اجتہادی سبیل میں یہ حال ہے کیونکہ عمل یا ترک عمل کے سوائے قطعًا دوسری قسم
نہیں تو یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں سوائے حرام کے کوئی قسم اقرب بحرام بھی تھی۔ پس
اگر شیخین رح سے یہ روایت ثبوت ہو تو بھی معنی بادل ہیں۔ یعنی موافق بقول محمد رح لیے جاویں، حالانکہ تاج الشریعہ رح نے شرح میں کہا
کہ یہ روایت شاذہ ہے۔ کیونکہ مبسوط میں مذکور ہے کہ ابویوسف رح نے ابوحنیفہ رح سے کہا کہ جہاں آپ نے کہا کہ میں اس کو مکروہ جانتا
ہوں تو اس میں آپ کی کیا رائے ہے۔ فرمایا کہ تحریم یعنی حرام جانتا ہوں۔ یہی محیط میں مذکور ہے۔ اور محیط میں کہا کہ جہاں مطلق
کراہت مذکور ہے یعنی کوئی قید نہیں تو اس سے تحریم مراد ہے۔ کما فی العینی۔ لیکن تتبع کرنے پر مخفی نہیں کہ یہ حکم عبارات میں کلیہ
نہیں ہے، شاید کہ امام محمد رح کے کلام میں مستقیم ہو۔ کیونکہ عبادات میں بہت سے مسائل میں مکروہ کا اطلاق ہے، حالانکہ تنزیہی
بلاخلاف مراد ہے۔ پس اعتماد بتصریح شارح یا متأخر یا اعتماد دلیل ہے۔ علی اختلاف حال الناس واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
م۔ وہو یشتمل علی فصول۔ یہ کتاب مشتمل بفصول ہے۔ منہا فصل فی الاکل والشرب۔ ازانجملہ ایک فصل
بیان اکل وشرب یعنی کھانے پینے میں ہے ف کہ کھانے پینے میں کن اشیاء میں سے کون کون مکروہ ہیں اور اوضاع کھانے
پینے کے کیونکر ہیں۔ قال ابوحنیفۃ رح یکرہ لحوم الاتن والبانہا وابوال الابل۔ امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ
مادہ گدھیوں کا گوشت اور ان کا دودھ، اور اونٹوں کا موت سب مکروہ ہیں ف پس نر گدھوں کا گوشت بھی مثل مادہ کے
مکروہ ہے۔ اور خر مادہ اس واسطے کہا کہ دودھ مادہ سے ہوتا ہے۔ وقال ابویوسف ومحمد لاباس بابوال الابل
اور امام ابویوسف ومحمد رح نے کہا کہ اونٹوں کے پیشاب میں مضائقہ نہیں ہے ف یعنی پلانا بھی جائز ہے۔ اور جامع
صغیر میں اسی طرح مطلق مذکور ہے کہ ابویوسف ومحمد رح نے کہا کہ اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت میں کچھ مضائقہ
نہیں ہے۔ لیکن مصنف رح نے کتاب الصلوٰۃ کے ابواب طہارت میں امام ابویوسف رح سے اس کی نجاست نقل کی لہذا
یہاں کہا کہ وتاویل قول ابی یوسف انہ لاباس بہا للتداوی۔ اور ابویوسف رح کے قول کی تاویل یہ ہے کہ
اونٹوں کے پیشاب میں بغرض دوا کرنے کے مضائقہ نہیں ہے ف اور امام محمد رح کے نزدیک نصاً ثبوت یہ ہے۔ کہ
ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہے۔ پھر گدھوں نر مادہ کے گوشت مکروہ ہونے میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ وقد بینا ہذہ الجملۃ
فیما تقدم۔ اور ہم نے اس مجموعہ کو سابق میں بیان کر دیا ہے ف یعنی یہ سب بیان اوپر آگیا ہے۔ فی الصلوٰۃ۔
کتاب الصلوٰۃ میں ف پیشاب وحرمت لحم بلکہ مع دودھ۔ والذبائح۔ اور کتاب الذبائح میں۔ ف کہ پالو
گدھے کا گوشت حرام منصوص ہوا ہے۔ فلا نعیدہا۔ تو اب ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔ واللبن متولد من
اللحم فاخذ حکمہ۔ اور دودھ چونکہ گوشت سے پیدا ہوا تو گوشت ہی کا حکم لیا ف یعنی گوشت کی طرح تحریمًا مکروہ
ہے۔ اور گھوڑے کے دودھ میں بقول ابوحنیفہ رح یہ تاویل ہو کہ وجہ حرمت نجاست نہیں ہے بلکہ کرامت ہے تو دودھ میں مضائقہ
نہیں ہے (م)۔ فخر الاسلام رح نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ ہمارے اصحاب متفق ہیں کہ گدھا پالو ذبح کیا جائے تو اس کا گوشت
پاک ہو جائے گا اور لیکن وہ نہیں کھایا جائے گا۔ رہی اس کی چربی تو وہ بھی نہیں کھائی جائے گی۔ پھر کیا سوائے کھانے کے دوسرے
طور پر اس سے انتفاع جائز ہے یا نہیں۔ تو اس میں ہمارے مشائخ مختلف ہیں۔ بعض نے کہا کہ نہیں جیسے کھانا نہیں حلال ہے اور
بعض نے کہا، بلکہ یہ جائز ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ وارد ہوتا ہے کہ حدیث صحیح میں آیا کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر

چربی حرام کی گئی تھی۔ پس انہوں نے اس کو پگھلا کر فروخت کر کے اس کا ثمن کھایا۔ کما فی الصحیح۔ اور ہمارے اصول میں قرار پایا کہ بدل کھانا بمنزلہ عین کھانے کے ہے۔ حتیٰ کہ جو چیز نہیں کھا سکتے ہیں تو اس کے دام کھانا بمنزلہ عین کھانے کے ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث کے معنی میں غور کرنا ضروری ہے۔ اس واسطے کہ بالاتفاق گدھوں کا فروخت کرنا جائز ہے۔ پس اگر یہ معنی عام ہوں تو لازم آوے گا۔ کہ گدھوں کی بیع جائز نہیں ہے۔ حالانکہ گدھے کی سواری سنتِ صلحاء و انبیاء علیہم السلام ہے۔ وقد قال تعالیٰ والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ (الآیۃ) پس جواز بیع میں خلاف نہیں ہے۔ اور ثمن کھانا جائز ہے۔ تو لامحالہ یہ معنی ہیں کہ چربی مذکور سے انتفاع یہودیوں پر حرام تھا۔ جیسے کھانا حرام تھا جیسے اصل مذکور مختص بمعنی خورد و نوش ہے۔ اور ہم تو اس چربی سے سوائے کھانے کے بتی وغیرہ جلانے کا انتفاع کہتے ہیں، کیونکہ ذبح سے وہ پاک ہو گئی۔ رہا اونٹ کے پیشاب کا مسئلہ۔ تو مدلل کتاب الصلوٰۃ میں گذرا اور وہاں جانبین کے دلائل مذکور ہیں۔ اور ملخص یہ کہ بنظرِ استدلال مذکور و نص قوی کے قول امام محمدؒ قوی ہے اور بنظرِ احتیاط و تورع دینی کے قول ابی حنیفہؒ مختار ہے۔ لیکن باب بنظرِ ضرورت و فتویٰ وسیع ہے جس میں تنگی و تکلیف نہیں دینا چاہیئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (دنیا میں سونے و چاندی کے برتن میں استعمال مکروہ ہے) قال ولا یجوز الاکل والشرب والادھان والتطیب فی انیۃ الذھب والفضۃ للرجال والنساء۔ چاندی و سونے کے برتنوں میں کھانا و پینا و تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردوں و عورتوں سب کو جائز نہیں ہے ف۔ قدوریؒ نے شرح المختصر میں کہا کہ بعض نے تیل لگانے کی حرام صورت یہ بیان کی کہ برتن اٹھا کر اس سے اپنے سر پر ڈالے، ورنہ اگر اس نے چاندی کی پیالی میں ہاتھ ڈال کر اس سے تیل لے کر لگایا تو مکروہ نہیں ہے۔ وکذا فی الجامع والذخیرۃ والمحیط۔ اور اسی طرح اگر چاندی سونے کے برتن سے طعام نکال کر ہاتھ یا روٹی پر رکھ کر کھایا تو وہ برتن مذکور سے الگ ہو گیا پس مکروہ نہیں ہے۔ ع۔ اور شاید مقصود علماء یہ ہے کہ جن وجوہ میں ظرف سے غیر معمولی طور پر انتفاع لازم آوے تو وہ اس برتن کا استعمال نہ ہو گا۔ لیکن تیل لگانے کے مسئلہ میں اشکال وارد ہو گا کہ تیل کے بارہ میں چاندی سونے کی شیشی یا پیالی اسی طور سے استعمال کی جاتی ہے کہ اس میں سے تیل یا عطر نکال کر لگایا جاوے۔ اور خود پیالی کو سر پر نہیں اوندھاتے ہیں بخلاف اس کے طعام برتن میں کھایا جاتا ہے تو نکال لینا اس سے احتراز ہے۔ بالجملہ اصل یہ ہے کہ ایسے برتنوں میں کھانا پینا وغیرہ استعمال منع ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الذی یشرب فی اناء الذھب والفضۃ انما یجرجر فی بطنہ نار جھنم۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے حق میں جو سونے و چاندی کے برتن میں پئے یوں فرمایا کہ وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ گٹکتا ہے ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ایک روایت میں جو کھائے ہے۔ واتی ابوھریرۃ بشراب فی اناء فضۃ فلم یقبلہ وقال نھانا عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن میں پانی لایا گیا، تو آپ نے نہیں قبول کیا، اور فرمایا کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے ف۔ یہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نہیں ملی ولیکن حذیفہ رضی اللہ عنہ مدائن میں تھے کہ پینے کو پانی مانگا تو ایک مجوسی چاندی کے برتن میں لایا۔ پس آپ نے پھینک دیا۔ اور فرمایا کہ میں نے پھینک اس واسطے دیا کہ میں نے اس کو منع کیا تھا اور اس نے نہیں مانا۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو حریر و دیباج یعنی چاندی و سونے کے برتنوں میں پینے سے منع فرمایا اور کہا کہ یہ کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے واسطے آخرت میں ہیں۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ۔ واذا ثبت ھذا فی الشرب فکذا فی الادھان ونحوہ لانہ فی معناہ۔ اور جب یہ حکم پینے میں ثابت ہوا۔ یعنی چاندی و سونے کے برتن میں پینا نہیں جائز ہے (بلکہ کھانے میں عدم جواز ثبوت ہوا۔ مسلم) تو اسی طرح تیل لگانے اور اس کے مانند امور بھی ثابت ہوا۔ اس واسطے کہ یہ امور بھی کھانے پینے کے معنی میں ہیں ف۔ یعنی ان برتنوں سے

استعمال میں برابر ہیں۔ ولانہ تشبہ بزی المشرکین وتنعم بتنعم المترفین والمسرفین۔ اور اس دلیل سے کہ چاندی وسونے کے برتنوں میں استعمالات مشرکوں کے ہیئت سے اور مسرفوں و مترفوں کے عیش و اترانے سے مشابہت ہے ف یعنی مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ نص موجود ہے۔ ولیستوی فیہ الرجال والنساء لعموم النھی۔ اور اس تحریم میں مرد و عورتیں برابر ہیں کیونکہ ممانعت عام ہے ف کوئی خصوصیت مردوں کی نہیں ہے جیسے سونے چاندی کے زیورات ولباس حریر و دیباج میں مردوں کی خصوصیت ہے اور عورتوں کو مباح ہے۔ وکذلک الاکل بملعقۃ الذھب والفضۃ۔ اور اسی طرح سونے وچاندی کے چمچے سے کھانا۔ والاکتحال بمیل الذھب والفضۃ۔ اور سونے وچاندی کی سلائی سے سرمہ لگانا ف بھی مکروہ تحریمی ہے۔ وکذلک ما اشبہ ذلک کالمکحلۃ والمرآۃ وغیرھما لما ذکرنا۔ اور اسی طرح جو چیزیں اس کے مشابہ ہوں مانند سرمہ دانی اور آئینہ وغیرہ کے سب مکروہ ہیں بدلیل مذکورہ بالا ف کہ یہ مشرکین سے مشابہت ہے۔ ع۔ بلکہ حدیث کی دلالت سے معلوم ہے کہ ان چیزوں کا استعمال ممنوع ہے۔ پس عطر دان وانگیٹھی کا حلقہ ورکاب و لگام وگھڑی کی زنجیر و حلقہ اور کرسی و تخت و کنگھی وغیرہ سب مکروہ تحریمی ہیں۔ م۔ اگر آئینہ کا حلقہ چاندی کا اور باقی لوہا یا شیشہ ہو تو ابوحنیفہ نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اس میں خیر نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ ش۔ قال ولا باس باستعمال آنیۃ الرصاص والزجاج والبلور والعقیق۔ اور رانگ قلعی کے ظروف اور شیشہ و بلور و عقیق کے برتنوں کو استعمال کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ وقال الشافعی یکرہ لانہ فی معنی الذھب والفضۃ فی التفاخر بہ۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ یہ بھی مکروہ ہیں۔ اس واسطے کہ ان کے ساتھ تفاخر ہونے میں سونے وچاندی کے معنی موجود ہیں ف یعنی جیسے سونے وچاندی سے تفاخر ہے ان سے بھی تفاخر ہوتا ہے تو یہ اسی کے معنی میں ہوئے۔ قلنا لیس کذلک لانہ ما کان من عادتھم التفاخر بغیر الذھب والفضۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے اس واسطے کہ سوائے سونے وچاندی کے دوسری چیزوں کے برتنوں سے تفاخر کرنا مشرکوں کی عادات میں سے نہیں تھا ف فعلی ہذا اگر کسی قوم میں یہ تفاخر جاری ہو تو اسلام میں کراہت ہوگی۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ یہ مراد ہے کہ نص حدیث ان کی ممانعت کو شامل نہیں کیونکہ مشرکوں میں صرف سونے وچاندی کے برتنوں میں تفاخر جاری تھا۔ م۔ اور اصل اشیاء میں اباحت ہے۔ لقولہ تعالیٰ ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا۔ یعنی اس اللہ تعالیٰ کی بندگی کرو جس نے تمہارے واسطے جو کچھ زمین میں ہے سب پیدا کر دیا۔ وقولہ تعالیٰ، قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ۔ یعنی کہہ دے کہ کس نے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی جو اس نے اپنے بندوں کے واسطے پیدا کی۔ ع۔ اسی سے شیخ عبدالغنی نابلسی رح نے حقہ تمباکو جائز نکالا ہے۔ م۔ صفر کے ظروف میں استعمال جائز ہے۔ کیونکہ بریدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو ہم نے آپ کے واسطے صفر کے کونڈے میں پانی نکالا۔ پس آپ نے اس سے وضو فرمایا۔ رواہ البخاری و ابوداؤد۔ زیلعی۔ ویجوز الشرب فی الاناء المفضض عند ابی حنیفۃ رح اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مفضض برتن میں پینا جائز ہے۔ یعنی اگر برتن کے کنارے وغیرہ چاندی سے مرصع ہوں تو پینا مکروہ نہیں۔ کما فی الجامع الصغیر والرکوب فی السرج المفضض۔ اور چاندی کے جڑاؤ زین پر بیٹھنا مکروہ نہیں۔ والجلوس علی الکرسی المفضض والسریر المفضض۔ اور جڑاؤ کرسی اور جڑاؤ تخت پر بیٹھنا مکروہ نہیں ہے۔ اذا کان یتقی موضع الفضۃ۔ بشرطیکہ جہاں چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے۔ معناہ یتقی موضع الفم وقیل ھذا وموضع الید فی الاخذ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منہ الگ رکھے۔ اور بعض نے فرمایا کہ منہ کو اور گرفت کی جگہ سے

ہاتھ کو بچاوے۔ وفی السریر والسرج موضع الجلوس۔ اور تخت وکرسی اور زین کی صورت میں بیٹھک کی جگہ سے بچے ف یعنی جہاں چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے۔ وقال ابویوسف یکرہ ذٰلک۔ اور امام ابویوسف رح نے فرمایا کہ یہ سب بھی مکروہ ہے ف اگرچہ چاندی سے بچے۔ وقول محمد یروی مع ابی حنیفۃ رح ویروی مع ابی یوسف اور امام محمد رح کا قول ایک روایت میں ابوحنیفہ رح کے ساتھ مروی ہے۔ اور دوسری روایت میں ابویوسف رح کے ساتھ مروی ہے۔ ف اور یہی اقوی ہے۔ اور امام مالک رح وشافعی رح واحمد رح کے نزدیک مثل قول ابویوسف رح کے مکروہ ہے۔ ع۔ اور یہی احول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعلی ھٰذا الخلاف الاناء المضبب بالذھب والفضۃ۔ اور ایسا ہی اختلاف ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے مضبب ہو۔ ف یعنی باریک پتر کا حلقہ ہو۔ خواہ جوڑنے کے واسطے یا مضبوطی کے لیے۔ والکرسی المضبب بھما۔ اور ایسی کرسی میں جو سونے یا چاندی سے مضبب ہو۔ وکذا اذا جعل ذٰلک فی السیف۔ اور اسی طرح اگر یہ بات تلوار میں کی گئی ف یعنی تلوار مفضض یا مضبب کی گئی تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف جاری ہے۔ والمشحذ وحلقۃ المرأۃ۔ اور سان پتھر جس پر تلوار وغیرہ تیز کرتے ہیں۔ اور آئینہ کا حلقہ اگر مضبب یا مفضض ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے۔ اوجعل المصحف مذھبا او مفضضا۔ یا اپنے مصحف مجید کو جڑاؤ سونے یا چاندی سے کیا ف تو اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہے۔ اور معنی یہ کہ مصحف مجید کے اوراق یا دفتی میں سونے یا چاندی کے پتر لگائے یا جڑاؤ بنایا۔ وکذا الاختلاف فی اللجام والرکاب والثفر اذا کان مفضضا۔ اور اسی طرح لگام ورکاب ودمچی میں بھی اختلاف ہے۔ جبکہ اس میں سے کوئی چیز مفضض ہو۔ وکذا الثوب فیہ کتابۃ بذھب او فضۃ علی ھٰذا۔ اور اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کے پتروں کے کٹاؤ سے حروف لکھے ہوں تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف جاری ہے۔ وھٰذا الاختلاف فیما یخلص۔ اور یہ اختلاف مذکور ایسی صورت میں ہے کہ وہ جدا ہو سکے۔ ف یعنی جن اشیاء میں اول سے آخر تک سونے یا چاندی سے مفضض یا مضبب ہونے میں ابوحنیفہ رح کے ساتھ ابویوسف رح وغیرہ کا اختلاف بیان کیا گیا ہے، ایسی صورت میں ہے کہ ان چیزوں سے سونا وچاندی جدا ہو سکتا تھا۔ یعنی جڑاؤ ابھار پر ہو کہ اس کو جدا کرنا ممکن ہو اور کھپ نہیں گیا ہو۔ فاما التمویۃ الذی لا یخلص فلا باس بہ بالاجماع اور ملمع یعنی سونے یا چاندی کا پانی بھرا ہو جو الگ نہیں ہو سکتا ہے تو اس میں بالاجماع کچھ مضائقہ نہیں ہے ف یعنی امام ابوحنیفہ رح وابویوسف ومحمد رح سب کے نزدیک ملمع جائز ہے، اگرچہ شافعی رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لھما ان مستعمل جزء من الاناء مستعمل جمیع الاجزاء فیکرہ کما اذا استعمل موضع الذھب والفضۃ۔ صاحبین رح کی دلیل یہ ہے کہ برتن کا کوئی جزء استعمال کرنے والا پورا برتن استعمال کرنے والا ہوتا ہے تو استعمال مکروہ ہوا۔ جیسے چاندی و سونے کے مقام کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔ ف مثلاً جڑاؤ یا مضبب پیالہ میں چاندی وسونے کی جگہ منہ لگا کر پانی پینا مکروہ ہے وعلی ھٰذا بیٹھنا وہاتھ لگانا وغیرہ مکروہ ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ان ذٰلک تابع ولا معتبر بالتوابع فلا یکرہ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مفضض ومضبب میں چاندی وسونا بطور تابع ہے۔ اور جو چیزیں تابع ہوتی ہیں ان کا اعتبار نہیں ہوتا ہے تو مکروہ نہ ہوا ف جیسے حریر ریشمی حرام ہے، حالانکہ تابع ہو کر جائز ہوتا ہے۔ کالجبۃ المکفوفۃ بالحریر والعلم فی الثوب۔ جیسے وہ جبہ جس میں حریر کی سنجاف ہو۔ یا وہ کپڑا جس میں ریشمی بیل بوٹے ہوں۔ ومسمار الذھب فی الفص۔ اور جیسے نگینہ میں سونے کی کیلیں ہوں ف اور بعض نے استدلال کیا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیالہ میں سے ایک پیالہ تھا جس پر چاندی کا حلقہ تھا۔ جواب یہ کہ وہ تبرک کے طور پر حضرت

انس رض نے محفوظ رکھا تھا۔ اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا تو اس پر چاندی کا حلقہ چڑھا دیا تھا۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ ورنہ اگر کوئی شخص تمام سونا چاندی رکھے اور اس کے برتن بدوں استعمال کے رکھے تو جائز ہے۔ اور یہاں ایک فائدہ نکلا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے اور ادب مستحب ہے۔ اور یہ لازم نہیں کہ جوتیوں کو پہن لینا یا پیالہ میں کھانا ادب ہو، بلکہ پہننا ایک طرح بے ادبی ہے فعلیك بالتادب باداب الصالحین۔ م۔ اور واضح ہو کہ اگر تلوار وغیرہ کا پھل جڑاؤ ہو تو ہاتھ کی نگہداشت آسان ہے۔ اور اگر قبضہ ہو تو گرفت سے بچاؤ رکھنا چاہیئے، جیسے آئینہ کے قبضہ یا حلقہ کو پکڑنے میں بچاؤ رکھے، اور جیسے مصحف مجید کے پکڑنے کی جگہ سے بچے۔ اور زین و کرسی و تخت میں بیٹھنے کی جگہ سے اور لگام میں پکڑنے کی جگہ سے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جس عضو سے استعمال ہوتا ہے اس کو چاندی و سونے سے بچاوے۔ ع م۔ قال من ارسل اجیرا له مجوسیا او خادما۔ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو بازار بھیجا۔ فاشتری لحما فقال اشتریته من یهودی او نصرانی او مسلم وسعه اکله۔ پس اس مجوسی نے گوشت خریدا اور بیان کیا کہ میں نے اس کو یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو آقا کو اس کا کھانا روا ہے۔ لان قول الکافر مقبول فی المعاملات۔ اس واسطے کہ معاملات میں (سوائے دینی امور کے) کافر کا قول مقبول ہے۔ لانه خبر صحیح لصدوره عن عقل و دین یعتقد فیه حرمة الکذب۔ اس واسطے کہ یہ ایک خبر صحیح ہے جو عقل و دین سے صادر ہوئی جس میں جھوٹ حرام ہونا اعتقاد کیا جاتا ہے ف یعنی یہ خبر ایسے شخص نے بیان کی جو عقل رکھتا ہے اور اس نے ایک دین اختیار کیا۔ اگرچہ وہ اعتقاد میں کافر ہے۔ اور وہ ایسی بات میں جھوٹ کہنا برا جانتا ہے تو اس میں عقل بھی موجود ہے اور وہ جھوٹ بولنے کو برا بھی جانتا ہے تو یہ خبر صحیح ہے۔ والحاجة ماسة الی قبوله لکثرة وقوع المعاملات۔ اور ایسی خبر قبول ہونے کی حاجت موجود ہے، کیونکہ معاملات بہت کثرت سے واقع ہوا کرتے ہیں ف کیونکہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر یہ خبر قبول نہ ہو تو حرج و تکلیف لازم آوے۔ حالانکہ یہ شرعاً دور کی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ خبر مذکور صحیح ہے۔ واضح ہو کہ یہود و نصاریٰ کی قید اس واسطے لگائی کہ ان کا ذبیحہ جائز ہے۔ اور چونکہ ہمارے زمانہ میں بہت سے نصاریٰ اس قسم کے ہیں جو ذبیحہ کے قائل نہیں رہے ہیں، بلکہ خون نکال ڈالنے کو مضر کہتے اور گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کو اچھا جانتے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ لہٰذا اگر نصرانی سے خریدنے کی خبر بیان کرے تو احتیاطاً قبول نہ ہوگی۔ اور یہود سے خریدنے میں قبول ہوگی۔ پس اگر نصرانی کا ذبیحہ جائز ہونے کا فتویٰ ہو، اور مجوسی وغیرہ نے خبر دی کہ میں نے نصرانی یا یہودی یا مسلمان سے یہ گوشت خریدا ہے تو خبر قبول ہوگی۔ وان کان غیر ذلك لم یسعه ان یاکل منه اور اگر اس کے سوائے ہو تو آقا کو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ معناه اذا کان ذبیحة غیر الکتابی والمسلم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ سوائے یہودی و نصرانی و مسلمان کے کسی غیر کے ہاتھ کا ذبیحہ بیان کرے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ لانه لما قبل قوله فی الحل اولیٰ ان یقبل فی الحرمة۔ اس واسطے کہ جب کافر مذکور کا قول در باب حلت قبول ہو تو حرمت کے باب میں بدرجۂ اولیٰ قبول ہوگا ف کیونکہ دین میں احتیاط واجب ہے۔ ع۔ قال ویجوز ان یقبل فی الهدیة والاذن قول العبد والجاریة والصبی۔ اور غلام و باندی و طفل کا قول ہدیہ و اجازت میں مقبول ہے ف اور طفل سے مراد ممیز ہے۔ اور اجازت سے تجارت کی اجازت مقصود ہے۔ مثلاً غلام یا باندی یا طفل کوئی چیز لایا اور کہا کہ فلاں شخص نے یہ چیز تجھے ہدیہ بھیجی ہے تو قبول کر کے لے لینا جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ مجھے تجارت کے واسطے اجازت ہے تو اس کے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے۔ لان الهدایا تبعث عادة علی ایدی هؤلاء۔ اس واسطے کہ عادت اس طرح جاری ہے کہ ہدیہ انہیں لوگوں کے ہاتھوں

بھیجے جاتے ہیں۔ **وکذا لا یمکنھم استصحاب الشھود علی الاذن عند الضرب فی الارض والمبایعۃ فی السوق**۔ اور اسی طرح ان لوگوں سے یہ ممکن نہیں کہ ملک میں مسافرت کی حالت میں بازار میں خرید و فروخت کی حالت میں اجازت کے گواہوں کو ساتھ لیے پھریں۔ **فلو لم یقبل قولھم یودی الی الحرج**۔ پس اگر ان لوگوں کا قول قبول نہ ہو تو حرج و مشقت تک نوبت پہنچے **ف** اور اصل اس میں یہ ہے کہ معاملات میں ایک شخص کی خبر باجماع المسلمین حجت ہے اور ہم نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے لے کر برابر اب تک یہی عملدرآمد پایا ہے۔ اقطع رح نے لکھا۔ تمام زمانوں میں بغیر انکار کے یہ بات جاری رہی۔ پس اگر ایسے معاملات میں آزاد بالغ کی خبر قبول ہونے پر انحصار رکھتے تو لوگوں پر مشقت لاحق ہوتی اور مشائخ نے کہا کہ ایسے معاملات میں غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس اگر غلام نے کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے اجازت دی ہے اور وہ ثقہ ہے تو اس سے خرید و فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ یوں ہی اگر لاوے کہ یہ میرے مولیٰ کی طرف سے ہدیہ ہے۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں وہ جھوٹا ہو یا کچھ رائے نہ جمے تو اس سے تعرض نہ کرے۔ اس واسطے کہ وہ دراصل مجبور ہے۔ اور اجازت تو اس پر طاری ہوگئی۔ پس جب شک ہو تو اجازت کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ اور ہم نے جو کہا کہ غلام ثقہ ہو تو قبول ہے۔ اس واسطے کہ جب دین کے اخبار و احادیث میں غلام ثقہ کا قول قبول ہے تو معاملات جن کا مرتبہ اس سے بہت ضعیف ہے، ان میں بدرجہ اولیٰ قبول ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ یہ چیز فلاں شخص کی ملکیت ہے۔ اس نے مجھے اس کے فروخت کا وکیل کیا ہے یا مجھے ہبہ کی یا میں نے اس سے خریدی ہے پس اگر مسلمان ثقہ ہو تو اس کی تصدیق کرے، بشرطیکہ غالب گمان میں سچا ہو۔ اور اگر غالب گمان میں جھوٹا ہو تو تصدیق نہ کرے، اور یہ اس وقت کہ غیر کی ملکیت ہونا اس کو سوائے اس شخص کے کہنے کے معلوم نہ ہو۔ اس واسطے کہ لوگ تمام زمانوں میں وکیلوں و دلالوں کے اقوال قبول کرتے رہے ہیں۔ اور کوئی انکار نہیں کیا گیا۔ اور اگر غیر کی چیز ہونا سوائے اس کے بھی معلوم ہو تو بھی غلبۃ الظن کا اعتبار ہے۔ مع۔ وفی الجامع الصغیر۔ **اذا جاءت امۃ رجل الی رجل وقالت الجاریۃ للرجل بعثنی مولای الیک ھدیۃ وسعہ ان یاخذھا**۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی باندی دوسرے کے پاس آئی، اور کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے تیرے پاس ہدیہ کرکے بھیجا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اس باندی کو لے لے **ف** اور ہر طرح کا تصرف اس کے ساتھ روا ہوگا۔ **لانہ لا فرق بین ما اذا اخبرت باھداء المولی غیرھا او نفسھا لما قلنا**۔ اس واسطے کہ اس میں کچھ فرق نہیں کہ وہ لونڈی اپنی ذات کے سوائے دوسری چیز ہدیہ بھیجنے کی خبر دے یا اپنی ذات ہدیہ بھیجنے کی خبر دے۔ کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ ہدایا ان کے ہاتھ بھیجے جاتے اور قبول ہوتے ہیں **ف** اگر کہا جاوے کہ باندی کی حلت فرج دیانات میں سے ہے تو وہ کیونکر ثابت ہوگی جواب دیا جاوے کہ بہت سے معاملات قصداً صحیح نہیں ہوتے اور ضمن میں ثابت ہو جاتے ہیں۔ **قال ویقبل فی المعاملات قول الفاسق ولا یقبل فی الدیانات الا قول العدل**۔ اور معاملات میں فاسق کا قول قبول ہو جاتا ہے۔ اور دیانات میں سوائے عادل کے کسی کا قبول نہیں ہے **ف** اگر مستور الحال ہو تو اس کا قول بھی قبول نہیں ہے۔ **ووجہ الفرق ان المعاملات یکثر وجودھا فیما بین اجناس الناس فلو شرطنا شرطا زائدا یودی الی الحرج**۔ اور معاملات و دیانات میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ معاملات کا واقع ہونا بکثرت ہر قسم کے لوگوں کے درمیان ہوتا ہے۔ پس اگر ہم نے کوئی زائد شرط لگائی تو انجام حرج و مشقت ہوگا **ف** جو شرع نے دور کر دیا ہے۔ **فیقبل قول الواحد فیھا عدلا کان او فاسقا**۔ پس معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہوگا۔ خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو۔ کافر ہو یا مسلمان۔ خواہ وہ

کافر ہو یا مسلمان ہو۔ عبدا کان او حرا۔ خواہ غلام ہو یا آزاد ہو۔ ذکرا کان او انثی۔ خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو
دفعا للحرج۔ تاکہ حرج دُور ہو۔ ف۔ جو شرع نے دُور کیا ہے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ کیونکہ ضرورت عام ہے۔ اور آدمی
بہت کم ایسا پاتا ہے جس میں شرائط عدالت جمع ہوں، تاکہ اس کے ساتھ خرید و فروخت کا معاملہ کرے یا اس سے کام خدمت
لے۔ اور اپنے وکیلوں وغیرہ کے پاس روانہ کرے۔ اور سامع کے پاس سوائے اس کے خبر کے کوئی دلیل نہیں ہے۔ تو قبول
ہونا چاہئے۔ اور اس دلیل سے کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم کرتا نہیں ہوتا ہے۔ اور عدالت کی شرط اسی
واسطے ہوتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر کا حکم اس کے ذمہ لازم ہو تو معاملات میں عدالت شرط کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ اس
واسطے کہ یہاں کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ زیلعی۔ اما الدیانات لا یکثر وقوعها حسب وقوع المعاملات۔
اور دیانات کا واقع ہونا معاملات کی طرح بکثرت نہیں ہوتا ہے۔ فجاز ان یشترط فیها زیادة شرط۔ دیانات میں زیادہ شرط
لگانا جائز ہے۔ فلا یقبل فیها الا قول المسلم العدل۔ تو اس میں کسی کا قول سوائے عادل مسلمان کے قبول نہ ہوگا۔
ف۔ پس فاسق مسلمان اور کافر دونوں خارج ہو گئے۔ لان الفاسق متهم۔ اس واسطے کہ فاسق تو دین میں متہم ہے۔
ف۔ شاید جھوٹ بولا ہو۔ والکافر لا یلتزم الحکم فلیس له ان یلزم المسلم۔ اور کافر خود ہی حکم الٰہی کا
التزام کا نہیں کرتا تو اس کو یہ لیاقت نہیں کہ مسلمان کے ذمہ لازم کرے۔ ف۔ کیونکہ وہ خود ملتزم نہیں ہے۔ بخلاف
المعاملات لان الکافر لا یمکنه المقام فی دیارنا الا بالمعاملة۔ برخلاف معاملات کے کہ اس میں
ضرورت ہے اس واسطے کہ کافر ہمارے ملکوں میں کچھ نہیں کر سکتا بدوں باہمی معاملات کے۔ ولا یتهیأ له المعاملة
الا بعد قبول قوله فیها فکان فیه ضرورة فیقبل۔ اور معاملہ اس کو میسر نہ ہوگا۔ مگر جبھی کہ معاملات میں
کافر کا قول قبول ہو۔ پس معاملات میں قبول کی ضرورت ہے۔ پس کافر کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ اور جب کافر کا قول اس میں
قبول ہوا تو فاسق مسلمان کا قول بدرجۂ اولیٰ قبول ہوگا۔ اور دیانات میں سوائے عادل کے کسی کا قول قبول نہیں ہے۔ ولا
یقبل قول المستور فی ظاهر الروایة۔ اور ظاہر الروایۃ میں مستور کا قول قبول نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی دیانات میں
اگر کسی امر دین میں ایسے شخص نے خبر دی جس کا حال مستور ہے۔ مثلاً کہا کہ میں نے چاند ذوالحجہ کو دیکھا تو ظاہر الروایۃ یہ کہ
قبول نہ ہو۔ وعن ابی حنیفة رح انه یقبل قوله فیها جریا علی مذهبه انه یجوز القضاء به۔ اور امام
ابوحنیفہ رح سے روایت آئی کہ دیانات میں مستور الحال کا قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مستور کی گواہی پر
حکم قضا جائز ہے اور اسی پر یہاں عمل ہوا۔ وفی ظاهر الروایة هو والفاسق سواء حتی یعتبر فیهما اکبر الرای
اور ظاہر روایت میں مستور الحال و فاسق دونوں برابر ہیں حتی کہ دونوں کی خبر میں غالب گمان معتبر ہوگا۔ ف۔ صحیح ظاہر الروایۃ
ہے۔ ک۔ اور یہی اصح ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ ہلال ذی الحجہ وغیرہ میں کلام یہ کہ ایسی چیزیں بنظر قربانی کے حکم دیانت غالب ہے یا
بنظر منفعت فقراء کی معاملت غالب ہے۔ اور صحیح یہ کہ دیانت غالب ہے اور کیونکر حالانکہ ہلال شوال میں بھی بنظر صدقۃ الفطر
کے معاملہ کی خبر قرار دی جاوے گی۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور مذہب یہ کہ قربانی واجب ہے۔ پس وہ اور روزہ حق
عمل میں مساوی ہیں۔ م۔ ویقبل فیها قول الحر والعبد والامة اذا کانوا عدولا۔ اور دیانات میں آزاد غلام
و باندی کا قول قبول ہوگا۔ جبکہ یہ لوگ عادل ہوں۔ لان عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه۔ اس واسطے
کہ عدالت موجود ہونے کے وقت سچائی کا پلہ بھاری ہے، اور اسی سچائی کی وجہ سے قبولیت ہے۔ فمن المعاملات
ما ذکرنا۔ پس معاملات میں سے بعض وہ ہیں جو ہم اوپر ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی خرید و ہدیہ و اجازت و تجارت۔

ومنھا التوکیل۔ اور معاملات میں سے توکیل ہے ف پس اگر کہا کہ میں فلاں شخص کا وکیل ہوں تو قبول ہوگا۔ الا انکہ مخاصم ہو ومن الدیانات الاخبار بنجاسۃ الماء۔ اور دیانات میں سے یہ کہ پانی کی نجاست کی خبر دے حتی اذا اخبرہ مسلم مرضی لم یتوضاء بہ ویتیمم۔ حتی کہ اگر اس کو کوئی مسلمان پسندیدہ یعنی عادل آگاہ کرے کہ یہ پانی نجس ہے تو اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔ ولوکان المخبر فاسقا او مستورا تحری۔ اور اگر خبر دینے والا کوئی فاسق یا مستور الحال ہو تو اپنے دل سے تحری کرے ف سے کہ کیا بات ہے۔ فان کان اکبر رائہ انہ صادق تیمم ولا یتوضأ بہ۔ پھر اگر اس کی غالب رائے میں یہ جمے کہ یہ سچا ہے تو تیمم کرلے اور اس سے وضو نہ کرے۔ وان اراق الماء ثم تیمم کان احوط۔ اور اگر پانی بہا کر تیمم کرے تو اس میں زیادہ احتیاط ہے۔ ومع العدالۃ یسقط احتمال الکذب فلا معنی بالاراقۃ للاحتیاط۔ اور عدالت کے ساتھ جھوٹ کے احتمال کے کچھ معنی نہیں ہیں تو پانی بہا کر احتیاط کرنے کے بھی کچھ معنی نہ ہوں گے ف سے پس یہ نہیں کہہ سکتے کہ عادل کی خبر دینے پر بھی پانی بہا کر تیمم کرے۔ اما التحری فمجرد ظن۔ اور رہا دلی قصد تو وہ خالی گمان ہے ف سے کوئی دلیل شرعی نہیں ہے۔ پس لامحالہ اس میں احتیاط کے معنی ہونگے کہ پانی بہا کر تیمم کرے۔ یہ اس وقت کہ فاسق یا مستور کی بات اس کے غالب گمان میں سچی معلوم ہوئی۔ ولوکان اکبر رائہ انہ کاذب یتوضأ بہ ولا یتیمم۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں وہ جھوٹا ہو تو اس پانی سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے لترجح جانب الکذب بالتحری۔ اس واسطے کہ دلی قصد سے جھوٹ کی جانب ترجیح ہوگئی۔ وھذا جواب الحکم۔ اور یہ جواب حکمی ہے۔ فاما فی الاحتیاط یتیمم بعد الوضوء لما قلنا۔ اور احتیاط کی راہ سے یہ حکم ہے کہ بعد وضو کے تیمم کرے بوجہ مذکورہ بالا ف سے کہ اس میں ایک گمان ہے، کیونکہ دلی تحری تو فقط گمان ہوتا ہے۔ ومنھا الحل والحرمۃ۔ اور منجملہ دیانات کے حلت وحرمت ہے ف سے کہ اس میں عادل کا قول قبول ہوگا۔ اذا لم یکن فیہ زوال الملک۔ بشرطیکہ اس میں کسی کی ملکیت زائل ہونا لازم نہ آوے۔ وفیھا تفاصیل وتفریعات ذکرناھا فی کفایۃ المنتھی۔ اور اس میں تفاصیل وتفریعات ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ ف سے عینی رح نے نقل کیا کہ امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدرح کے نزدیک معاملات میں بھی سوائے عادل کے قول قبول نہ ہوگا۔ اور منجملہ دیانات کے یہ کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پس دونوں کو ایک مرد یا عورت نے جو ثقہ ہے آگاہ کیا کہ تم دونوں میں رضاعت ہے۔ یعنی تم دونوں رضاعت کے رشتہ سے محرم ہو تو اس کو چھوڑ دینا اولیٰ ہے، اگر واجب نہیں، اس واسطے کہ ایک کی گواہی سے رضاعت کا ثبوت نہیں ہوسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ جس میں خبر حجت ہوتی ہے، چار اقسام ہیں۔ اول احکام شرع جو فروع ہیں، اور وہ دو قسم ہیں۔ ایک عبادات، تو اس میں ایک عادل کی خبر حجت ہے، بشرطیکہ ضبط ونقل ہو۔ اور دوم عقوبات اور جصاص رازیؒ نے اختیار کیا کہ اس میں بھی خبر الواحد حجت ہے، جبکہ عادل ہو۔ اور کرخی رح نے کہا کہ حجت نہیں ہے۔ اور قول جصاص رح کے موافق ابویوسف رح سے امالی میں روایت ہے۔ قسم دوم۔ حقوق العباد ہیں جن میں التزام محض ہے اور اس میں مال والے مشترک ہوتے ہیں تو اس کا ثبوت بخبر الواحد نہیں ہوتا بلکہ ان میں عدد وعدالت اور لیاقت ولفظ شہادت شرط ہے۔ پس قسم اول میں سے چاند دیکھنے پر گواہی ہے جیسے رمضان کا چاند دیکھنے پر گواہی دے، جبکہ آسمان پر کوئی علت مثل ابر وغبار وغیرہ کے ہو۔ اور قسم دوم میں سے عید الفطر کا چاند دیکھنے کی گواہی ہے، کیونکہ اس میں حق العباد ہے۔ اور اس لیے کہ اس میں لوگوں کے واسطے منفعت ہے۔ اور اسی قسم سے ملک نکاح میں یا ملک یمین میں حرمت رضاعت کی خبر دینا اس واسطے کہ اس میں ملک منفعت کا زوال ہے۔ برخلاف پانی کے طہارت ونجاست سے اور طعام کی حلت وحرمت کے کہ یہ قسم اول

میں سے ہے۔ قسم سوم، وہ حقوق العباد جن میں التزام نہیں ہے۔ جیسے وکالات ومضاربات اور غلام کو تجارت کی اجازت وغیرہ، تو اس میں خبر الواحد حجت ہے جبکہ مخبر تمیزدار ہو خواہ عادل ہو یا نہ ہو، اور طفل ہو یا بالغ ہو۔ اور کافر ہو یا مسلمان ہو، عورت ہو یا مرد ہو۔ قسم چہارم، ایسے حقوق العباد جن میں ایک وجہ سے التزام ہے اور ایک وجہ سے نہیں ہے۔ جیسے وکیل کو معزول کرنا اور غلام ماذون کو مجبور کرنا۔ اور اس میں التزام اس وجہ سے ہے کہ بعد معزول ہونے کے وکیل کے ذمہ بیع وغیرہ کا عہدہ لازم ہوگا۔ اور بعد مجبور ہونے کے عقد فاسد ہونا لازم ہوگا۔ اور اس میں ایک وجہ سے التزام نہیں۔ کیونکہ معزول کرنا یا مجبور کرنا موکل یا مولیٰ کا حق ہے۔ تو اپنے حق میں تصرف کرتا ہے۔ پس امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس قسم میں گواہی کے دونوں جزو میں سے ایک شرط ہے یعنی عدالت ہو یا تعداد پوری ہو، اور اس میں صاحبین رح کا خلاف ہے۔ ع۔ قال ومن دعی الی ولیمۃ او طعام۔ اگر کوئی شخص طعام ولیمہ یعنی عام دعوت میں بلایا گیا یا کسی دعوت میں بلا گیا۔ فوجد ثمہ لعبا او غناء۔ پس اس نے وہاں لعب (ناچ مثلاً) یا گانا پایا۔ فلا باس بان یقعد ویأکل تو مضائقہ نہیں کہ وہاں بیٹھ جاوے اور کھانا کھاوے۔ قال ابوحنیفۃ رح ابتلیت بھٰذا مرۃ فصبرت۔ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ میں ایک مرتبہ ایسی حالت میں مبتلا ہو گیا تھا، پس میں نے صبر کیا ف۔ یعنی بیٹھ کر کھانا کھا لیا۔ وھٰذا لان اجابۃ الدعوۃ سنۃ قال علیہ السلام من لم یجب الدعوۃ فقد عصی ابا القاسم۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہے کہ دعوت قبول کرنا سُنت ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دعوت قبول نہ کی تو اس نے ابوالقاسم یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی ف۔ اور روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ص کی نافرمانی کی (رواہ البخاری ومسلم وابن ماجہ والبوداؤد) فلا یترکھا لما اقترنت بہ من البدعۃ من غیرہ۔ تو وہاں بدعت از جانب غیر موجود ہونے سے اس کو ترک نہ کرے کصلوٰۃ الجنازۃ واجبۃ الاقامۃ وان حضرتھا نیاحۃ۔ جیسے نماز جنازہ قائم کرنا واجب ہے اگرچہ وہاں نوحہ وزاری موجود ہو۔ فان قدر علی المنع منعھم۔ پھر اگر ان لوگوں کو منع کر سکے تو روکے۔ وان لم یقدر یصبر۔ اور اگر منع نہ کر سکے تو صبر کرے۔ وھٰذا اذا لم یکن مقتدی۔ اور یہ حکم مذکورہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ شخص پیشوائے قوم نہ ہو۔ فان کان ولم یقدر علی منعھم یخرج ولا یقعد۔ اور اگر پیشوا ہو اور ان لوگوں کو روک نہیں سکتا تو وہاں سے نکل آوے اور نہ بیٹھے۔ لان فی ذٰلک شین الدین وفتح باب المعصیۃ علی المسلمین۔ اس واسطے کہ بیٹھنے میں دین اسلام میں عیب لگانا اور مسلمانوں کو معصیت کا دروازہ دکھلانا ہوگا۔ والمحکی عن ابی حنیفۃ رح فی الکتاب کان قبل ان یصیر مقتدی۔ اور جو امام ابوحنیفہ رح سے اوپر منقول ہوا وہ واقعہ آپ کے مقتدی وپیشوا ہونے سے پہلے واقع ہوا تھا ف۔ پھر جو شخص پیشوا نہ ہو، وہ بھی جبھی بیٹھے کہ گانا وغیرہ میں دسترخوان کے سامنے نہ ہو۔ ولو کان ذٰلک علی المائدۃ لا ینبغی ان یقعد وان لم یکن مقتدیٰ۔ اور اگر گانا ولہو دسترخوان پر ہو تو وہاں بیٹھنا نہیں چاہیے اگرچہ پیشوا نہ ہو۔ لقولہ تعالیٰ فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فلا تقعد الخ الآیۃ۔ یعنی ممانعت یا دہو جانے کے بعد ظالم قوم کے ساتھ مت بیٹھ۔ وھٰذا کلہ بعد الحضور۔ اور یہ سب حکم وہاں حاضر ہو جانے کے بعد ہے ولو علم قبل الحضور لا یحضر لانہ لم یلزمہ حق الدعوۃ بخلاف ما اذا ھجم علیہ لانہ قد لزمہ۔ اور اگر اس نے حاضر ہونے سے پہلے جان لیا ہو تو وہاں حاضر نہ ہو۔ اس واسطے کہ حق دعوت اس پر لازم نہیں ہوا، برخلاف اس کے جب وہاں پہنچ کر ناگاہ یہ امور اس کو معلوم ہوئے۔ کیونکہ حق دعوت اس پر لازم ہو چکا ہے۔ ف۔

پس اس وقت تفصیل ہے کہ اگر پیشوا ہو جس کو دیکھ کر لوگ اقتداء کریں گے تو باہر نکل آوے، بشرطیکہ گانا وغیرہ دسترخوان پر نہ ہو۔ اور اگر دسترخوان پر ہو تو ہر ایک کو اُٹھ جانا لازم ہے۔ ودلت المسئلۃ علی ان الملاھی کلھا حرام حتی التغنی بضرب القضیب۔ اور مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے کہ جملہ ملاہی (جو چیز بے لہو میں ڈالتی ہیں) حرام ہیں۔ حتی کہ نے سے گانا بھی حرام ہے ف بعض نسخوں میں القضیب مذکور ہے یعنی شاخ درخت۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ مراد قضیب الحارس ہے یعنی چوکیدار کھیت بچانے والے کی لکڑیاں۔ عینی رہ نے کہا کہ اہل مصر وحجاز لکڑیوں پر بہت گاتے ہیں۔ چنانچہ اہل حجاز دو لکڑیاں بقدر ایک گز لمبی اور انگل برابر موٹی لیتے۔ اور ان کو آپس میں مارتے ہیں۔ اور ہر شخص اس سے واقف نہیں بلکہ وہی لوگ اپنی گت کے موافق مارتے اور اس پر گاتے جاتے ہیں۔ اور اہل روم وفارس اسی قسم کی چار لکڑیاں چھوٹی کھدی ہوئی لیتے اور بجاتے گاتے ہیں جس کو چہار پارہ کہتے ہیں۔ م ع۔ وجہ دلالت یہ کہ امام محمد رہ نے مطلق لعب وگانا بیان فرمایا اور حدیث میں صرف تین لعب مباح ہیں۔ ایک اپنے گھوڑے کو سکھلانے وسیکھنے ہیں۔ دوم تیر اندازی وغیرہ ہیں۔ اور سوم میں اپنی زوجہ سے ملاعبت ہیں۔ پس سوائے ان کے حرام ہیں۔ اور جو مذکور ہوا ان میں سے نہیں ہے۔ ک ع۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ مسئلہ میں دلیل ہے کہ خالی گانا اور اس پر کان لگانا معصیت ہے۔ اور صدر شہید نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا کہ ملاہی کی جانب کان لگانا معصیت، اور وہاں بیٹھنا فسق ہے اور اس سے تلذذ اٹھانا کفر میں سے ہے یہ حدیث اگر صحیح ہو تو بطریق تشدد ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لہو وگانے کی آواز دل میں اس طرح نفاق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے نباتات اُگتی ہے۔ اور مسند فردوس میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرک ہے اور سوائے شیطان کے نہیں گاتا ہے۔ لہٰذا ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے لحن وگٹکری کے ساتھ قرآن سُننا معصیت ہے، اور پڑھنے وسُننے والا دونوں گنہگار ہیں۔ ع۔ اور فتاوی عالمگیری میں صوفیہ اور ان کے گانے ووجد وحال کی نسبت صریح لکھا کہ یہ لوگ مفسد وبے دین ہیں۔ چنانچہ فتاوی مذہبہ ترجمہ عالمگیری سے تلاش کرو۔ م۔ ہاں اگر وحشت دور کرنے کے لیے کسی نے اپنے واسطے مقفی ومسجع اشعار پڑھے تو مضائقہ نہیں ہے، اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی نے اختیار فرمایا ہے۔ شیخ الاسلام رہ نے شرح مبسوط میں کہا کہ قولہ تعالیٰ ومن الناس من یشتری لھو الحدیث کے بیان میں آیا کہ لہو الحدیث گانا، اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا مروی ہے تو اس سے اشعار حکمت ونصیحت مراد ہیں جو راگ وگانے کے طور پر نہیں تھے، اور ایسے اشعار پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر شعر میں کسی عورت کی صفت ہو۔ پس اگر وہ معین زندہ ہو تو مکروہ ہے اور اگر مر گئی ہو تو نہیں۔ اور اگر غیر معین ہو تو بھی مکروہ نہیں ہے (الذخیرہ وفتاوی قاضیخان) اور امام مالکؒ وشافعیؒ واحمد رہ کے نزدیک لحن سے قرآن پڑھنا حرام ہے۔ اور شافعی رہ نے تفصیل فرمائی کہ اگر اس کے لحن سے حروف میں تغیر ہوتا ہو تو حرام ہے۔ اور اگر اس کے لحن سے حروف اور اس کے مواقع نظم میں تغیر نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اور یہی ہمارے مشائخ سے منقول ہے اور قوال ورقاص کی گواہی مردود ہے۔ اور تتمہ شافیہ میں ہے کہ حرام خبیث میں سے وہ مال ہے جو شاعر اپنی شعر گوئی پر لیتا ہے اور مسخرہ اپنے تمسخر پر لیتا ہے (جیسے بھانڈ) اور وہ لوگ جو رستم واسفندیار وغیرہ کے قصص بیان کر کے لیتے ہیں۔ اور جو مال کہ گانے والیاں اور رونے والیاں اور کاہنہ وریال وسمہ لگانے والیاں یعنی گودنے والیاں و(بال جوڑنے والیاں) ومقامر اور عقد نکاح کا متوسط لیتے ہیں، حرام ہے اور منجملہ حرام کے شراب ومسکرات کے دام اور زر بپنڈائی کی اجرت اور زناکرائی کی اجرت ہے۔ م ع۔ منجملہ لہو وگانا مکروہ تحریمی ہے جس پر مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے۔ وکذا قول ابی حنیفۃ رہ ابتلیت لان الابتلاء بالمحرم یکون اور اسی طرح

ابو حنیفہ رح کا یہ کہنا کہ (میں مبتلا ہو گیا تھا) اسی پر دلیل ہے اس واسطے کہ مبتلا ہونا تو حرام چیز سے ہوتا ہے ف اگر نہ شرخوان پر غیبت ہوتی ہو تو بھی اٹھ جاوے۔ کیونکہ غیبت تو زنا سے سخت ہے۔ ع۔ اجناس کی کتاب الکراہیۃ میں ہے کہ میں نے ابو یوسف رح سے دف کو پوچھا کہ کیا آپ اس کو سوائے شادی نکاح کے مکروہ جانتے ہیں، مثلاً عورت اپنے گھر میں بجاوے یا طفل کے لیے بجاوے تو فرمایا کہ مکروہ نہیں جانتا ہوں۔ اور جس سے لعب فاحش گانا پیدا ہو، اس کو مکروہ جانتا ہوں۔ ظ۔ بالجملہ دف سے مسئلہ میں بنظر دلیل جواز نکلتا ہے، اور اس باب میں احادیث صحیحہ بھی ہیں، جیسے قولہ علیہ السلام الانصار یعجبھم اللھو۔ یعنی حدیث عائشہ رض میں دربارہ رخصتی انصار کے آیا کہ انصار کو لہو خوش آتا ہے۔ کما فی الصحیح۔ اور جیسے نذر کرنے والی عورت نے آپ کے حضور میں دف بجایا۔ اور جیسے دف بجا کر لڑکیاں گاتی تھیں، اور منع نہیں فرمایا۔ پس فتوے میں بنظر عوام کی جہالت کے احتیاط اولیٰ ہے۔ **مسئلہ** جو لوگ مجالس میلاد میں راگ کے اشعار پڑھتے ہیں تو پڑھنا و سننا حرام ہے اور پڑھنے والے پر خوف شدید ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ **مسئلہ** ایک شخص نے سوال کیا کہ میلاد میں یوں پڑھنا سہ

این نرگس جادوے تو آرزدہ ہمہ کافری۔ کیا حکم ہے۔ **جواب**: یہ شعر کفر ہے۔ اور احکام میں اس کے نفسانی معانی کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور اس کو ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر میں اشعار حافظیہ ذفاضیہ کے ذکر میں صرح لکھا ہے اور اکثر جاہل میلاد خوان ایسے اشعار پڑھتے ہیں کہ ان اشعار کے کفر ہونے میں کسی کو خلاف نہیں ہے۔ پس حرام سے کفر تک نوبت پہنچاتے ہیں۔ اور جس نے مجلس میلاد کو جائز رکھا اس نے ادب و سکوت اور صحیح روایات کی شرط لگائی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل فی اللبس

فصل پہننے کے بیان میں

ف: یعنی کون لباس مکروہ ہے، اور کون کپڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے۔ اور اس کے ذیل میں مستحب و جائز طریقہ و کپڑے کا بیان بھی آگیا ہے۔ **قال لا یحل للرجال لبس الحریر**۔ حریر پہننا مردوں کو حلال نہیں ہے۔ ف۔ اور ریشم سے بنا ہوا کپڑا حریر ہے۔ **و یحل للنساء**۔ اور عورتوں کے واسطے حلال ہے۔ **لان النبی علیہ السلام نھی عن لبس الحریر والدیباج وقال انما یلبسہ من لا خلاق لہ فی الآخرۃ**۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر و دیباج پہننے سے منع کیا۔ اور یہ فرمایا کہ وہی شخص ان کو پہنتا ہے جس کے واسطے آخرت میں حصہ نہیں ہے۔ ف۔ یہ دو حدیثیں ہیں۔ چنانچہ حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ حریر و دیباج مت پہنو، اور سونے چاندی کے برتنوں میں مت پیو۔ اور ان کی رکابیوں و طباقوں وغیرہ میں مت کھاؤ، کہ یہ چیزیں کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے واسطے آخرت میں ہیں (رواہ البخاری و مسلم، الاربعۃ اور حریر و دیباج کی ممانعت میں حدیث براء بن عازب رض بروایت صحاح ہے۔ اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ بروایت بخاری و مسلم۔ اور اس کے آخر میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو حلہ حریر عطا کیا تھا اس کو حضرت عمر رض نے، اپنے مشرک بھائی کو، جو مکہ میں تھا پہنا یا یعنی ہبہ دے دیا۔ اور واضح ہو کہ آپ کے بھائی زید بن الخطاب رضی اللہ عنہ، تو وہ حضرت عمر رض سے بھی پہلے اسلام لائے اور قدیم الموت

ہیں، اور یہ بھائی جس کا ذکر کیا گیا، وہ باپ کی طرف سے نہیں، بلکہ ماں کی جانب سے مشرک تھا جس کی تالیفِ قلب کی۔ اور یہ نسائی کی روایت میں مصرح ہے۔ اور واضح ہو کہ اس سے معلوم ہوا کہ کافروں کو دینا جائز ہے، ظاہراً اس وجہ سے کہ بالفعل وہ اس حالت میں ہے کہ اس کے واسطے آخرت میں کچھ حصہ نہیں ہے مگر آنکہ آخر میں مسلمان مرے اور اس سے مستفاد ہوا کہ کافروں کے ہاتھ ریشمی کپڑوں کی تجارت کرنا منع نہیں ہے۔ پھر ان احادیث میں ہر شخص کے واسطے عموماً ممانعت ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ بعض شخص نے گمان کیا کہ مردوں کے واسطے بھی حریر حلال ہے بدلیل اس حدیث کے جس میں آپ نے حریر کی صدری پہنے نماز پڑھائی اور بحدیث مخرمہ کہ آپ قبائے دیباج مذہب پہنے نکلے، اور مخرمہ سے کہا کہ یہ میں نے تیرے واسطے رکھ چھوڑی ہے پس مخرمہ کو دے دی و رواہ الطحاوی ایضاً۔ جواب یہ کہ یہ منسوخ ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم عموماً بعد آپ کے لباس حریر کی حرمت پر متفق تھے تو معلوم ہوا کہ تحریم اس کے بعد واقع ہوئی ہے۔ اور وہ بظاہر عورتوں کے واسطے بھی عام ہے۔ حتیٰ کہ بعض علماء نے اسی سے عورتوں کے حق میں بھی تحریم نکالی ہے لیکن ہمارے و جمہور علماء کے نزدیک عورتوں کے واسطے حلال ہے۔ ق م۔ وانما حل للنساء بحدیث اٰخر وهو ما رواه عدة من الصحابة رضی اللّٰه عنهم علی رضی اللّٰه عنه ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم خرج وباحدی یدیه حریر وبالاخری ذهب وقال هذان محرمان علی ذکور امتی حلال لاناثهم ویروی حل لاناثهم۔ اور عورتوں کے واسطے حلال ہونا دوسری حدیث سے ثابت ہوا جس کو ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے اس حال میں کہ آپ کے ایک ہاتھ میں حریر تھا اور دوسرے میں سونا تھا۔ اور فرمایا کہ یہ دونوں میری اُمت کے ذکور پر حرام کیے گئے ہیں۔ اور میری امت کے اناث کے لیے حلال ہیں ف۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ والنسائی واحمد وابن حبان، اور اس میں مذکور ہے کہ حریر دائیں ہاتھ میں اور سونا بائیں ہاتھ میں لیا تھا عبدالحق نے احکام میں علی بن المدینی رحمہ سے نقل کیا کہ یہ حدیث حسن اور اس کے رواۃ معروف ثقات ہیں۔ اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے عورتوں کے واسطے حریر حلال ہونا روایت کیا ان میں عمر بن الخطاب وابوموسیٰ الاشعری و عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس و زید بن ارقم و واثلہ بن الاسقع و عقبہ بن عامر الجہنی رضی اللہ عنہم ہیں۔ پس حدیث عمر بن الخطاب کو ابوبکر البزار رحمہ نے مانند حدیث علی رضی اللہ سے روایت کیا۔ اور حدیث ابوموسیٰ اشعری رحمہ کو ترمذی و نسائی نے مرفوعاً روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لباس حریر اور سونا میری اُمت کے ذکور پر حرام کیا گیا۔ اور ان کے اناث کے واسطے حلال کیا گیا۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ و رواہ احمد وابن ابی شیبہ وابن حبان۔ اور حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو اسحاق بن راہویہ وابویعلی الموصلی وابوبکر البزار وابن ابی شیبہ والطبرانی نے بطریق عبدالرحمٰن بن زیاد بن انعم الافریقی مانند حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کیا، اور عبدالرحمٰن بن زیاد افریقی کے اگرچہ تضعیف کی گئی لیکن امام بخاریؒ نے توثیق کی۔ چنانچہ ترمذی رحہ نے نقل کیا۔ پس اسناد میں مضائقہ نہ ہوگا۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ابوبکر البزار و طبرانیؒ نے روایت کیا۔ لیکن اس کے اسناد میں اسمٰعیل بن مسلم راوی ہے جس کی تضعیف امام احمد وابوزرعہ و نسائی وغیرہ جماعت سے منقول ہے۔ حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سونا و چاندی و حریر میری امت کے اناث کے لیے حلال ہے اور ذکور کے واسطے حرام ہے۔ اس کے اسناد میں بھی کلام ہے۔ حدیث واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ کو طبرانی نے مانند حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ روایت کیا۔ حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کو ابوسعید بن یونس نے تاریخ مصر میں بلفظ حدیث زید بن ارقم روایت کیا۔ واضح ہو کہ بعض دیگر

صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی روایات ہیں۔ ترمذی رح نے بعد روایت حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کے لکھا کہ اس باب میں حضرت عمر و علی و عقبہ بن عامر و ام ہانی و انس و حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو و عمران بن الحصین و عبد اللہ بن الزبیر و جابر و ابو ریحانہ و ابن عمر و البراء رضی اللہ عنہم سے روایات ہیں۔ انتہی کلامہ۔ پس جملہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ مع۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ حدیث ام ہانی و انس اور ان کے مابعد والوں کی فقط حریر حرام ہونے میں وارد ہیں۔ ن۔ پس اس کثرت سے طرق و احادیث ہیں کہ مشہور سے بھی اعلیٰ درجہ ہوسکتا ہے اگر متواتر سے کم ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حریر و سونا بلکہ چاندی بھی عورتوں کے واسطے حلال ہیں۔ اور مردوں کے واسطے اگرچہ اطفال ہوں حرام ہیں۔ الا ان القلیل عفو۔ لیکن قلیل حریر عفو ہے۔ وھو مقدار ثلثۃ اصابع او اربع کالاعلام والمکفوف بالحریر۔ اور قلیل کا اندازہ تین انگل یا چار انگل سے کہا گیا ہے جیسے بوٹے و حریر کی سنجاف ہے ف سے تاج الشریعہ نے کہا کہ سلف کے چار انگشت نہیں بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت مراد ہیں، مگر ملے ہوئے ہوں، کرمانی رح نے کہا کہ کھلی ہوئی چار انگلیاں۔ کرابیسی رح نے کہا کہ یہ اولیٰ ہے۔ مع۔ اعلام نقش، بوٹہ وغیرہ۔ خواہ بناوٹ ہو یا کاڑھا ہو۔ ش۔ سیر کبیر میں ہے کہ اعلام مطلق حلال ہیں خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں۔ ک ع۔ صاحب المجتبیٰ نے کہا کہ امام محمد رح سے جو روایت ہے کہ ابوحنیفہ رح نے کپڑے کے عوض میں بوٹے و نگار کی رخصت دی تو یہ دلالت کرتا ہے کہ طول میں قلیل بھی مکروہ ہے۔ ع۔ لما روی انہ علیہ السلام نھیٰ عن لبس الحریر الا موضع اصبعین او ثلث او اربع۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے قدر دو انگلیوں یا تین چار کے۔ اراد الاعلام۔ اس سے اعلام یعنی نقش و نگار مراد ہیں۔ وعنہ علیہ السلام انہ کان یلبس جبۃ مکفوفۃ بالحریر۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ حریر کی سنجاف لگا ہوا جبہ پہنتے تھے۔ ف سے قتادہ رح نے شعبی رح سے روایت کی کہ سوید بن غفلہ نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جابیہ میں خطبہ پڑھا، اور اس میں فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے موضع دو انگشت یا تین یا چار کے (رواہ مسلم) یعنی یہ کہ چار انگشت تک اجازت دی۔ دارقطنی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کو داؤد بن ابی ہند و بیان و ابن ابی السفر نے شعبی سے موقوفاً قول عمر رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سوائے قتادہ کے کسی نے اس کو مرفوع نہیں کیا۔ حالانکہ وہ مدلس ہیں۔ عینی رح نے کہا کہ اسی طرح نسائی نے بھی موقوف روایت کیا۔ مح۔ میں کہتا ہوں کہ قتادہ رح ثقہ ثبت جلیل القدر ہیں۔ اور مرفوع کرنا ثقہ کی زیادت ہے۔ اور قتادہ رح میں اول تو تدلیس کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو جب سوائے ثقہ کے تدلیس نہیں تو کچھ مضر نہیں ہے۔ اور شیخ ابن حجر وغیرہ نے تدلیس کا الزام نہیں لگایا و بہر تقدیر حدیث میں کوئی جرم نہیں۔ اور امام مسلم کی تخریج اس کو مفید ہے۔ م۔ اور ابو عثمان النہدی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ آذربائیجان میں عتبہ بن فرقد کے ساتھ جہاد میں تھے کہ اما بعد تم لوگ ردا اوڑھو اور ازار پہنو و نعل پہنو اور خفاف پھینکو اور سراویلات قطع کرو، اور اپنے باپ اسماعیل علیہ السلام کا لباس اپنے اوپر لازم رکھو۔ اور خبردار ہو کہ تم عیش میں پڑو اور عجمیوں کی ہیئت اختیار کرو اور آفتاب کو لازم رکھو کہ وہ عرب کا حمام ہے۔ اور موٹے کپڑوں کے عادی رہو، اور ان کو یہاں تک پہنو کہ کہنہ ہوجاویں یعنی پیوند والے ہو جائیں و اعراض پھینکو۔ اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو حریر سے منع فرمایا ہے سوائے اس قدر کے، پس کلمہ و بیچ کی انگلیوں کو ملایا (رواہ ابن حبان والبیہقی و قد رواہ مسلم) اور اس میں وارد ہے کہ ابو عثمان النہدی رح نے کہا کہ ہمارے علم میں اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مراد نقش و نگار تھے۔ یعنی جس قدر استثناء کیا اس سے نقش و نگار و سنجاف مراد ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بازار میں شامی کپڑا خریدا اور اس میں سرخ ڈورا دیکھ کر واپس کر دیا، یعنی ریشمی ڈورے کی وجہ سے واپس کیا۔ راوی نے کہا کہ میں نے آکر اسماء بنت ابی بکر

الصدیق رضی اللہ عنہ سے بیان کیا۔ پس اسماء رضہ نے کہا کہ اے چھوکرے مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جبہ دیدے۔ پس اس نے ایک جبہ طیالسہ کسروانیہ نکالا جس کے گھنڈے دیباج کے اور اس کے دونوں چاک میں دیباج کی سنجاف لگی (اور جیب و آستینوں میں دیباج کی سنجاف تھی) پھر بیان کیا کہ یہ جبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کے پاس تھا۔ جب حضرت عائشہ رضہ نے انتقال کیا تو میں نے لے لیا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو پہنا کرتے تھے (یعنی جمعہ و ایلچیوں کی آمد میں) الخ ص حب و۔ پس ہم اس کو مریضوں کو دھو کر پلاتے ہیں کہ جس سے وہ شفا پاتے ہیں (رواہ مسلم والبوداؤد وغیرہما)۔ **قال ولا باس بتوسدہ والنوم علیہ عند ابی حنیفۃ رحمہ۔** حریر کا تکیہ بنانے اور اس پر سونے میں ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ **وقالا یکرہ۔** اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مکروہ ہے ف یعنی برخلاف پہننے کے تکیہ و بچھونا بنانا مرد و عورت سب کے واسطے مکروہ ہے، ورنہ پہننا صرف مردوں پر حرام ہے۔ ک۔ الخلاصہ۔ **وفی الجامع الصغیر ذکر قول محمد وحدہ ولم یذکر قول ابی یوسف وانما ذکرہ القدوری وغیرہ من المشائخ۔** اور جامع صغیر میں صرف امام محمد رحمہ کا قول تنہا مذکور ہے اور قول ابو یوسف مذکور نہیں ہے۔ اور قدوری وغیرہ مشائخ نے قول ابو یوسف رحمہ بھی بیان کیا ہے ف یعنی ان مشائخ کو تصریح روایت یا دلیل مسائل سے ملا کر ابو یوسف رحمہ کا بھی یہی قول ہے، لہٰذا انہوں نے امام ابو یوسف رحمہ و محمد رحمہ دونوں کا اختلاف ذکر کیا۔ **وکذا الاختلاف فی ستر الحریر و تعلیقہ علی الابواب۔** اور اسی طرح حریر کے پردہ اور اس کو دروازوں پر لٹکانے میں اختلاف ہے ف کہ امامؒ کے نزدیک جواز ہے اور صاحبین رحمہ کے نزدیک کراہت ہے۔ **لھما العمومات۔** صاحبین رحمہ کی دلیل اول تو عمومات ہیں ف یعنی احادیث کی عام ممانعت جو لباس و تکیہ لگانے و بچھونا بنانے سب کو شامل ہیں، کیونکہ حریر مطلقاً مردوں کے واسطے حرام کیا۔ **ولانہ من زی الاکاسرۃ والجبابرۃ۔** اور دوم آنکہ یہ شاہانِ عجم و متکبرین کی ہیئات ہے ف یعنی جو لوگ دنیا کے بندے اور آخرت سے غافل اور فرعونیوں کی طرح متکبر تھے، ان کا یہی طور تھا کہ حریر کو تکیہ و بچھونے وغیرہ میں استعمال کرتے تھے **والتشبہ بھم حرام۔** اور ان کے ساتھ مشابہت بنانا حرام ہے ف کیونکہ حدیث میں ہے کہ جس نے کسی قوم کے ساتھ تشبہ کیا وہ بھی انہیں میں سے ہے۔ **وقال عمر رضی اللہ عنہ ایاکم و زی الاعاجم۔** اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ خبردار تم لوگ عجمیوں کی ہیئت سے بچو ف اس کو ابن حبان نے مطول روایت کیا، چنانچہ ہم اوپر ترجمہ کر چکے ہیں۔ اور مشابہت کی حدیث کو ابو داؤد نے اور طبرانی نے معجم کبیر میں حدیث ابن عمر رضہ سے روایت کیا اور ابن حبان نے صحیح کیا۔ واحمد و طبرانی نے حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ اور جماعت محدثین نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطریق متعددہ روایت کیا جس کی صحت میں کوئی شک نہیں۔ اور یہ خود نص قرآن کی دلالت سے مع دلالتِ صحیحہ و آثارِ قویہ ثابت ہے۔ پس جو اس زمانہ میں بعض غیر مقلدین نے اس کو بغرض تشبہ نصرانیت کے ضعیف کرنا چاہا، محض جہالت و عناد ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ امام مالکؒ و شافعی رحمہ و احمد رحمہ کے نزدیک مردوں کو تکیہ و بچھونا و پردہ حرام ہے اور عورتوں کے واسطے جائز ہے۔ ع۔ **ولہ ماروی انہ علیہ السلام جلس علی مرفقۃ حریر۔** اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حریر کے تکیہ پر تکیہ دے کر بیٹھے ف یہ روایت کسی سند صحیح یا ضعیف سے نہیں ملی، اور نہ کسی نے اس کو ذکر کیا ہے۔ حالانکہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حریر کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے ممانعت مروی ہے، اور یہ حدیث صحیح ہے جو عبد الحق کے جمع بین الصحیحین میں موجود ہے۔ شاید کہ بخاری کے ادب میں سے ہو۔ پس جب بیٹھنا حرام ہے تو تکیہ دینا وغیرہ بھی حرام ہے۔ ع۔ **وقد کان علی بساط عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما مرفقۃ حریر۔** اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے بچھونے پر حریر کا تکیہ تھا ف چنانچہ ابن سعد نے طبقات

میں بطریق الفضل بن دکین ابو نعیم عن مسعر عن راشد مولی بنی عامر روایت کی کہ میں نے ابن عباس رض کے بچھونے پر حریر کا تکیہ دیکھا۔ اور موذن بنی وادعہ کے طریق سے روایت کی کہ میں عبد اللہ بن عباس کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کا تکیہ دیے بیٹھے ہیں۔ اور آپ کے پائتے سعید بن جبیر رح ہیں، ان سے فرماتے ہیں کہ تو ہوشیار رہیو کہ تو مجھ سے کیونکر روایت کرتا ہے۔ کیونکہ تو نے مجھ سے بہت علم یاد کیا ہے۔ اور جواب یہ کہ ہم نے یہ اثر مذکور صحیح الاسناد مان لیا و لیکن یہ تو حدیث صحیح کے معارض ہے جو حذیفہ رض کی روایت سے اوپر مذکور ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے اور اس حدیث کی صحت بدرجۂ اعلیٰ ہے تو ایسی صورت میں سوائے قول حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کا قول و فعل نہیں لیا جائے گا اور معارضہ مسلم نہیں ہو گا۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مقدام بن معدی کرب وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کس طرح معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ پر چند تنعم مانند حریر کے تکیہ و چیتے کی کھالوں وغیرہ میں اعتراض و انکار کیا ہے۔ پس صحابی کے ایسے افعال سے یہ حجت معتمد نہیں ہے بوجہ عدم العلم کے، کیونکہ یہ بات ثبوت ہے کہ بعضے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بعض احکام کا علم نہیں ہوا، کیونکہ انہوں نے حدیث نہیں سنی اگرچہ جس وقت ان کو علم ہوا، فوراً موافق سنت کے اختیار کیا۔ اور کبھی اجتہادی اختلاف بھی ہوتا ہے اور یہ امر خود ظاہر ہے جس کو کچھ بھی علم ہو۔ پس حدیث صحیح کا چھوڑنا جائز نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ **ولان القليل من الملبوس مباح كالاعلام**۔ اور دوسری دلیل قیاسی امام ابو حنیفہ رح کی طرف سے حریر کا تکیہ و بچھونا مباح ہونے کے واسطے یہ کہ ملبوس حریر جو قلیل ہو مباح کیا گیا ہے، جیسے اعلام۔ ف۔ یعنی نقش و نگار حریر بالاتفاق جائز ہیں کیونکہ وہ قلیل بطور نمونہ ہے۔ **فكذا القليل من اللبس والاستعمال**۔ تو یوں ہی قلیل پہننا و استعمال کرنا بھی مباح ہو گا ف۔ اگر کہا جاوے کہ دونوں میں کون علت جامع ہے جس سے باہم قیاس صحیح ہو۔ جواب دیا کہ دونوں میں علت جامع موجود ہے۔ **والجامع كونه انموذجا على ما عرف**۔ اور دونوں میں جامع یہ کہ ہر ایک نمونہ ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا ف۔ لیکن یہ قیاس بمقابلہ نص صریح کے غیر مقبول ہونا چاہیے۔ لہٰذا حقائق میں کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ نے صاحبین رح کا قول اختیار کیا ہے۔ کذا فی العینی۔ **قال ولا باس بلبس الحرير والديباج في الحرب عندهما** اور صاحبین کے نزدیک لڑائیوں میں، یعنی جہاد میں حریر و دیباج پہننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ **لما روى الشعبي رحمه الله تعالى ان النبي عليه السلام رخص في لبس الحرير والديباج في الحرب**۔ اس واسطے کہ عامر بن شراحیل الشعبی رح تابعی کبیر نے مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑائی جہاد میں حریر و دیباج پہننے کی اجازت دی۔ **ولان فيه ضرورة فان الخالص منه ادفع لمعرة السلاح واهيب في عين العدو لبريقه**۔ اور اس واسطے کہ جہاد میں ایسی لباس کی ضرورت ہے کیونکہ حریر خالص ہتھیاروں کی سختی و ضرر کو خوب روکنے والا ہوتا ہے۔ اور اپنی چمک سے دشمن کی آنکھوں میں زیادہ ہیبت پیدا کرنے والا ہوتا ہے ف۔ بالجملہ قیاسی دلیل کا مدار تو ضرورت پر ہے یعنی ضرورت کی وجہ سے کہ ہتھیار کارگر نہ ہو جائز ہے کہ ریشم پہنے، اور دلیل منقول کا ثبوت نہیں ہوا۔ یعنی عامر شعبی رح سے یہ روایت ثبوت نہیں ہوئی۔ و لیکن ابن عدی نے کامل میں بطریق بقیہ بن ولید عن عیسیٰ بن ابراہیم بن طہمان الہاشمی عن موسیٰ بن حبیب عن الحکم بن عمیر الخ۔ یعنی حکم بن عمیر رضی اللہ عنہ نے، جو صحابی ہیں، کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتال جہاد کے وقت لباس حریر کی اجازت فرمائی ہے۔ عبد الحق رح نے احکام میں لکھا کہ عیسیٰ مذکور ان کے نزدیک ضعیف بلکہ متروک ہے۔ ابن القطان رح نے کہا کہ بقیہ قابل حجت نہیں اور عیسیٰ اور موسیٰ بھی ضعیف ہے بلکہ متروک ہے۔ ابن سعد رح نے طبقات میں ترجمہ عبد الرحمن بن عوف میں بہ طریقہ لکھا کہ **اخبرنا القاسم بن مالك المزني عن اسمعيل بن مسلم عن الحسن قال كان المسلمون يلبسون الحرير في الحرب**۔ یعنی حسن بصری

نے کہا کہ جہاد میں مؤمنین یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم حریر پہنا کرتے تھے۔ اس اسناد میں قاسم بن مالک مختلف فیہ ہیں، ابن معین و ابوداؤد نے توثیق کی ہے، اور اسمٰعیل بن مسلم میں بھی کلام ہے۔ بالجملہ ان میں سے کوئی دلیل ایسی ثابت نہیں کہ احادیث حرمت کی تخصیص کر سکے۔ **ويكره عند ابي حنيفة لانه لا فصل فيما رويناه**۔ اور امام ابوحنیفہ رہ کے نزدیک جہاد میں بھی حریر و دیباج پہننا مکروہ ہے اس واسطے کہ جو احادیث ہم نے روایت کیں ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے ف؂ کہ غیر جہاد میں مکروہ ہے اور جہاد میں مکروہ نہیں ہے بلکہ احادیث صحیحہ مشہورہ سے تو ہر وقت اور ہر حالت میں تحریم نکلتی ہے۔ اور یہ جو ضرورت کا ذکر ہوا کہ خالص ریشم سے ہتھیار کا ضرر دور کرنے کی ضرورت ہے تو یہ ضرورت مطلقہ مسلم نہیں ہے اور بتقدیر تسلیم کچھ خالص کی حاجت نہیں ہے۔ **والضرورة اندفعت بالمخلوط**۔ اور مخلوط سے ضرورت مندفع ہے ف؂ یعنی اگر ریشم و سوت و اُون ملا ہو تو اس سے بھی ضرورت مندفع ہوگی۔ **وهو الذي لحمته حرير وسداه غير ذلك**۔ اور مخلوط وہ کہ بانا[۱] ریشم ہو اور تانا دوسری چیز ہو ف؂ اور مخلوط جو اس طرح ملا ہوا ہو، بالاتفاق جائز ہے۔ **والمحظور لا يستباح الا لضرورة**۔ اور جو چیز ممنوع محرم ہو وہ مباح نہیں ہو سکتی، مگر بتقدیر ضرورت ف؂ جیسے مردار مباح نہیں مگر جبکہ جان رکھنے کی ضرورت و اضطرار ہو۔ اور حق یہ کہ جہاد میں ریشمی زرہ وغیرہ کسی قدر مفید ہے لیکن ضرورت مسلم نہیں اس واسطے کہ لوہے کی زرہ و ڈھال وغیرہ اس سے زیادہ کافی موجود ہیں، خصوص ہمارے زمانہ میں تو بالکل ضرورت بلکہ فائدہ باقی نہیں ہے۔ **وما رواه محمول على المخلوط**۔ اور جو حدیث کہ صاحبینؒ نے روایت کی وہ مخلوط پر محمول ہے۔ ف؂ یعنی مخلوط کی اجازت دی گئی ہے۔ لیکن اوپر معلوم ہوا کہ شعبی رہ سے جو روایت ذکر کی اس کا وجود ہی نہیں ہے تو محمول کرنا بے معنی ہے۔ اور حدیث حکم بن عمیر بھی ضعیف اور حسن بصریؒ کا اثر بھی سست ہے پس ظاہراً عدم جواز صحیح ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے کما فی العینی۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ بعض روایات سے بعض خاص صحابہ رض کو خاص وجوہ و اوقات میں اجازت ثبوت ہوتی ہے جیسے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو، پس شاید کہ وہ اجازت اختصاص ہے۔ واللہ اعلم تعالیٰ۔ **قال ولا بأس بلبس ما سداه حرير ولحمته غير حرير كالقطن والخز في الحرب وغيره**۔ اور مضائقہ نہیں کہ ایسا لباس پہنے، جس کا تار یعنی تانا حریر ہو اور لحمہ یعنی بانا دوسری چیز مانند روئی یا خز ہو، خواہ لڑائی میں ہو یا دوسرے وقت ہو۔ ف؂ اور خز ایک مالدار آبی جانور ہے جس کے باریک بالوں کو بھی خز کہتے ہیں۔ اور تاج الشریعہ رہ نے کہا کہ خز وہ کپڑا کہ جس کا تانا ریشم اور بانا آبی جانور کے بال ہوں۔ اور اس کے جواز میں کسی امام مجتہد کا اختلاف نہیں ہے۔ ع۔ اور ظاہر ہوا کہ تار ریشم و پود دوسری چیز ہو تو وہ مطلق جائز ہے۔ اور برعکس ہو تو خاص لڑائی میں جائز ہے۔ **لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يلبسون الخز** ۔ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خز پہنا کرتے تھے **والخز مسدى بالحرير**۔ حالانکہ خز کا تانا ریشمی ہوتا ہے۔ **ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج باللحمة فكانت هي المعتبرة دون السدى**۔ اور اس دلیل سے کہ کپڑا تو جبھی کپڑا ہوتا ہے کہ بُنا جاوے اور بُننا بانے سے ہوتا ہے تو بانا ہی معتبر ہوا نہ تانا۔ **وقال ابو يوسف اكره ثوب القز يكون بين الفرو والظهارة**۔ اور ابو یوسف رہ نے فرمایا کہ میں قز کے کپڑے کو مکروہ رکھتا ہوں کہ فرو اور ابرے کے درمیان ہوتا ہے ف؂ یعنی میان نہی قز مکروہ ہے۔ قز ریشم خام۔ **ولا ارى بحشو القز باسا لان الثوب ملبوس والحشو غير ملبوس**۔ اور خام ریشم بھرنے میں مضائقہ نہیں دیکھتا اس واسطے کہ ملبوس تو کپڑا ہوتا ہے اور بھرا و ملبوس نہیں ہوتا ہے ف؂ یعنی اگر روئی کی طرح قبا وغیرہ میں خام ریشم بھرا تو مضائقہ نہیں ہے۔ خز کے جواز میں آثار صحابہ رض کثیر ہیں رضی اللہ عنہم۔

[۱] بانا وہ ایک لفظ جس کو فارسی میں پود کہتے ہیں اور تانا بتانے دو لفظ کا۔

چنانچہ ہثیم بن ابی الہثیم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان و عبدالرحمٰن بن عوفؓ وابوہریرہؓ وانس بن مالکؓ وعمران بن الحصینؓ و حسین بن علیؓ و شریح قاضی سب لوگ خز پہنا کرتے تھے (رواہ محمد عن ابی حنیفۃ عنہ مرسلاً) اور بخاری نے جزء البزار میں عمران بن حصین کا خز پہننا، اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے انس بن مالک رض کا خز پہننا۔ اور ابن ابی شیبہ نے و طبرانی نے حسین بن علی رض کا خز پہننا روایت کیا۔ اور اسی طرح حاکم و عبدالرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے۔ اور عبدالرزاق نے ابن عمرؓ و جابرؓ و ابو سعیدؓ و ابوہریرہؓ و انس رض سے روایت کیا۔ اور بیہقی نے ابن عباس رض سے، اور ابن ابی شیبہ نے ابوقتادہ و ابوہریرہؓ و ابن عباس رض و عبداللہ بن ابی اوفیٰ و ابوبکرہ سے روایت کیا۔ اور طبرانی رح نے زید بن ثابت و ابن عباس و ابوقتادہ سے روایت کیا غرضکہ آثار باسانید حسنہ متعدد طرق سے جم غفیر سے مروی ہیں۔ از انجملہ سائب بن یزید و عمرو بن حریث و عائذ بن عمرو و ابن اُم حرام و انس وغیرہ رضی اللہ عنہم ہیں، اور اس طرح عموم شیوع بغیر انکار کے صریح دلیل ہے کہ خز جائز ہے۔ اور خود ان کا اجماع بدون انکار کے حجت شرعی ہے بمعنی آنکہ ضرور انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں اجازت صریح پائی ہے۔ اور یہ جو ابوداؤد نے ابومالک الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں ایسی اقوام پیدا ہوں گے جو خز و حریر کو حلال کر لیں گے تو ان میں قیامت تک سؤر و بندر مسخ کیے جاویں گے۔ ذکرہ البخاری تعلیقاً۔ یعنی یہ لوگ مسخ کر کے قیامت تک کے لیے سؤر و بندر کیے جاویں گے۔ اس حدیث میں حز بحاء مہملہ و زائے معجمہ بمعنی فرج یعنی زنا ہے، تو حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ قرب قیامت کے چند اقوام ہوں گے کہ وہ حریر پہننا حلال سمجھیں گے یعنی بغیر مبالات کے بلا خطر حریر و ریشم استعمال کریں گے اور زنا کاری میں کچھ پرواہ نہیں کریں گے، یعنی علانیہ زنا کاری و رنڈی بازی کریں گے۔ پھر مسخ ہو کر سؤر و بندر ہونے میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ ظاہری صورت بھی مسخ ہو جاوے۔ اور دوم یہ کہ باطن میں بندر و سؤر ہو جاویں۔ اور اسی پر اقوال اکابر اولیاء شاہد ہیں۔ اور احادیث کی توفیق بھی اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ **قال وما كان لحمته حريرا وسداه غير حرير لا باس به فى الحرب للضرورة**۔ اور جس کپڑے کا بانا حریر ہو۔ اور تانا دوسری چیز ہو تو ضرورت کی وجہ سے جہاد میں پہننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ **ويكره فى غيره لانعدامها**۔ اور سوائے لڑائی کے پہننا مکروہ ہے۔ **والاعتبار للحمة على ما بينا**، اور کپڑے میں بانے کا اعتبار ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ ف۔ کہ کپڑا تو بانے سے ہوتا ہے، وہ خالی تانا کچھ کپڑا نہیں ہے۔ اور ذخیرہ میں نقل کیا کہ ہشامؒ نے کہا کہ لباس مرتفع میں کوئی حد مقرر نہیں ہے، بشرطیکہ جائز ہو۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز باہر تشریف لائے در آنحالیکہ آپ کے بدن مبارک پر چار ہزار درم کی چادر تھی۔ اور آپ کے اصحابؓ میں سے ایک شخص آپ کے حضور میں آیا اس حالت سے کہ اس پر عمدہ چادر تھی تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے بندے کو نعمت دیتا ہے تو اس کو یہ امر پسند ہے کہ اس بندہ پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر ہو۔ اور ابوحنیفہ رح ایسی چادر اوڑھتے تھے جس کی قیمت چار ہزار دینار ہوتی تھی۔ اور اللہ تعالیٰ نے زینت و تجمل مباح فرمایا۔ بقولہ تعالیٰ، **قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين امنوا فى الحيوة الدنيا وفى الاخرة** (الآیۃ) اور ابوحنیفہ رح سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسا لباس پہنتے جس میں جوڑ ہوتے تھے تو فرمایا، آپ امام المسلمین و مقتدائے امت تھے پس اگر آپ لباس نفیس پہنتے تو دوسرے لوگ آپ کی اقتداء کرتے۔ اور جب نہ پاتے تو چوری و ظلم سے مال حاصل کرتے۔ کیونکہ وہ نفیس لباس کے عادی ہو جاتے۔ م ح۔ بلکہ دنیا میں زہد و بے رغبتی کا اقتداء کریں۔ اور اسی واسطے حضرت عمر رضی اللہ عنہ، صحابہ رضی اللہ عنہم کو تنبیہ کیا کرتے کہ تم مقتداء و پیشواء ہو۔ پس اس طرح عمل کرو کہ لوگ تمہاری اقتداء کریں، اور اسی

واسطے حدیث ابوعثمان النہدی تابعی رضی اللہ عنہ میں جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خط نقل کیا ہے، صحابہ رضی اللہ عنہم کو موٹے و پرانے و پیوند والے کپڑوں کا حکم فرمایا ہے تاکہ عموماً کافروں کو معلوم ہو کہ یہ لوگ دُنیاوی مال کے واسطے نہیں لڑتے ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے کلمہ بلند ہونے کے لیے، اور آرائش و دنیاوی رغبات ممنوع ہیں۔ اور ستھرائی و تجمّل کی اجازت ہے، بلکہ حدیث صحیح میں پریشان بال و بدہیئت آنے والے پر تعریض کی کہ یہ کیا بات ہے کہ تم میں سے آدمی میرے پاس بدہیئات بنائے ہوئے آتا ہے گویا شیطان ہے۔ اور ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ مرد کے واسطے کسم و زعفران کا رنگا ہوا کپڑا مکروہ رکھتے تھے۔ اور بعض نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ امام محمد رح نے سیر کبیر میں لکھا کہ اپنے مکان کو نقش و نگار سے منقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور لباس فاخرہ وظروف نفیسہ میں مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن مکان کو کعبہ معظمہ کی طرح پردوں سے آرائش نہ کرے۔ اور امام مالک رح و شافعی رح و احمد رح کے نزدیک سوائے کعبہ معظمہ کے ریشمی لباس کسی مکان کے واسطے جائز نہیں ہے۔ م۔ **ولا یجوز للرجال التحلی بالذھب لما رویناہ۔** اور مردوں کے واسطے سونے کا زیور پہننے کی اجازت نہیں ہے، بدلیل مذکورہ بالا ف زیور پہننا عورتوں کی مشابہت کی وجہ سے بھی حرام ہے۔ پس مراد یہ کہ زینت کرنا سونے کی چیز سے مرد کو حرام ہے۔ بدلیل حدیث مزبور کہ حریر و سونے کی نسبت فرمایا کہ یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں۔ **ولا بالفضۃ لانھا فی معناہ۔** اور نہ چاندی سے تزیین روا ہے کیونکہ چاندی بھی اس کے معنی میں ہے ف اور ایک حدیث میں سونا و چاندی و حریر سب کی حرمت مردوں پر وارد ہے۔ چنانچہ ہم نے اس کو سابق میں ذکر کیا ہے۔ اور چونکہ مجموع طرق و روایات سے حدیث تحریم بدرجہ مشہور ہے۔ اور خود امت کے قبول سے مشتہر و معروف ہے، لہٰذا اس سے تخصیص آیت **قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ** (الآیۃ) جائز ہے۔ پس سونا تو مطلقاً مردوں پر حرام ہے اور چاندی بھی حرام۔ **الا بالخاتم والمنطقۃ وحلیۃ السیف من الفضۃ۔** سوائے چاندی کی انگوٹھی و پٹکہ و تلوار کے۔ ف کہ یہ جائز ہے۔ **تحقیقا لمعنی الانموذج۔** تاکہ نمونہ کے معنی متحقق ہوں۔ اگر کہا جاوے کہ پھر یوں ہی نمونہ کے طور پر سونے کی انگوٹھی جائز ہونا چاہیئے۔ جواب دیا کہ نہیں۔ **والفضۃ اغنت عن الذھب اذ ھما من جنس واحد۔** اور چاندی نے سونے سے بے پروا کر دیا۔ اس واسطے کہ چاندی وسونا تو دونوں ایک ہی جنس ہیں ف پس چاندی کا نمونہ کافی ہے اور سونے کی ضرورت نہیں ہے۔ **کیف وقد جاء فی اباحۃ ذلک آثار۔** اور چاندی کی انگوٹھی کیونکر حلال نہ ہوگی، حالانکہ اس کے مباح ہونے میں آثار وارد ہیں ف چنانچہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عجمی شاہوں کو تبلیغ رسالت کا خط لکھنا چاہا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ وہ لوگ خط نہیں لیتے، اگر سر بمہر، تو آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس کا نگینہ حبشی طرز کا تھا۔ غ م۔ اور اس میں **محمد رسول اللہ** نقش فرمایا۔ (محمد رسول اللہ تین سطر میں اس طرز پر۔ ت وج۔ پس یہ انگوٹھی آپ کے ہاتھ میں رہی، یہاں تک کہ وفات فرمائی۔ پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی، یہاں تک کہ وفات فرمائی۔ پھر حضرت عمر رض کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ وفات فرمائی۔ پھر حضرت عثمان رض کے ہاتھ میں رہی یہاں تک آخر خلافت میں آپ کے ہاتھ سے بیر اریس میں گری۔ پس آپ نے تمام اس کے کھیلوانے کا حکم دیا مگر ہاتھ نہیں آئی (رواہ الائمۃ الستۃ مطولاً ومختصراً) اور ظاہر یہ ہے کہ اول آپ نے سونے کی انگوٹھی بنوائی تھی۔ پھر جب دیکھا دیکھی صحابہ رضی اللہ عنہم نے سنت کی اتباع کی، تو آپ نے اتار کر پھینک دی اور سبھوں نے اتار ڈالیں۔ چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا۔ اور چاندی کے پٹکہ میں دلیل وہ روایت ہے جو واقدی نے کتاب المغازی میں روایت کی کہ **حدثنی ابن ابی سبرۃ عن اسحٰق بن عبد اللہ عن عمیر بن الحکم** الخ یعنی عمیر بن الحکم نے کہا کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ اصحاب رسول اللہ

اللہ
رسول
محمد

صلی اللہ علیہ وسلم میں جو لوگ کہ ابتدائی شکست کفار میں لوٹ پر گرے تھے، اور جو کچھ سونے وغیرہ میں سے لیا تھا تو واپسی میں کسی کے پاس کچھ نہ رہا ہو، جبکہ مشرکوں نے ہم کو گھیر لیا تھا سوائے دو شخصوں کے، ایک عاصم رض بن ثابت بن ابی الافلح کہ وہ ایک پٹکہ لائے جس کو انھوں نے لشکرِ کفار میں پایا تھا جس میں پچاس دینار تھے، اس کو انہوں نے اپنے کمر بند پر کپڑوں کے نیچے کس لیا تھا۔ اور دوم عباد بن بشر رضی اللہ عنہ ایک ہمیانی لائے جس میں تیرہ مثقال سونا تھا۔ پس وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دونوں کو نفل کر دیا اور اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا۔ (الواقدی) اگر کہا جاوے کہ اس سے اباحت استعمال ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ ایسا وہم بغیر دلیل ہے، کیونکہ ظاہر میں اجازت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مال لیا گیا اور لیکن یہاں تو پٹکہ سونے کے دیناروں سے محلی تھا اور کلام چاندی کے پٹکہ میں ہے اگر آنکہ یہ تاویل کی جاوے کہ اس میں اس قدر چاندی تھی جس کی قیمت پچاس دینار تھے، لیکن یہ خلاف ظاہر ہے۔ م۔ علاوہ اس کے عاصم رضی اللہ عنہ نے اس کو کمر پر باندھا تھا اور یہ خود استعمال ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ استعمال نہیں بلکہ حفاظت ونقل مال ہے۔ م۔ علاوہ ازیں شیخ ابوالفتح ابن سید الناس نے عیون الاثر میں نقل کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک پٹکہ چمڑے کا تھا جس کے حلقہ و دہانہ و اطراف میں چاندی لگی تھی۔ ع۔ اور یہ بعد ثبوت کے عمدہ دلیل ہے۔ رہا حلیۃ السیف کا بیان تو حضرت انس رض سے روایت ہے کہ قبیعہ سیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاندی کا تھا۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وقال الترمذی حدیث حسن غریب۔ ولیکن نسائی رح نے انتقاد کیا کہ صحیح یہ کہ مرسل صحیح ہے۔ اور عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی تلوار محلی بفضہ تھی اور عروہ کی تلوار محلی بفضہ تھی (رواہ البخاری) پس ثابت ہوا کہ چاندی کی انگوٹھی و پٹکہ وحلیہ السیف جائز ہے۔ **وفی الجامع الصغیر ولا یتختم الا بالفضۃ** ۔ اور جامع الصغیر میں ہے۔ کہ تختم نہیں کرے گا سوائے چاندی کے۔ ف۔ یہ عبارت صرف چاندی میں انحصار ثابت کرتی ہے۔ **وھذا نص علی ان التختم بالحجر والحدید والصفر حرام** ۔ اور یہ تصریح ہے کہ پتھر ولوہے وپیتل کی انگوٹھی حرام ہے ف۔ اور بعض نے کہا کہ صفر وہ ہے، جس کو ہندی میں کانسہ کہتے ہیں۔ **ورای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی رجل خاتم صفر فقال مالی اجد منک رائحۃ الاصنام** ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص مرد کے ہاتھ میں پیتل یا کانسہ کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ کیا حال ہے کہ میں تجھ سے بتوں کی بدلو پاتا ہوں۔ **ورای علی آخر خاتم حدید فقال مالی اری علیک حلیۃ اھل النار** ۔ اور دوسرے ایک شخص کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی دیکھ کر فرمایا کہ کیا ہے کہ میں تجھ پر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں۔ ف۔ اصل روایت میں یہ ایک ہی شخص کا حال ظاہر بطور معجزہ ہوا ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن بریدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، حالانکہ وہ لوہے کی انگوٹھی پہنے تھا۔ پس آپ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ میں تجھ پر دوزخیوں کا زیور پاتا ہوں۔ پھر دوسری بار وہ شخص آیا اور اس پر کانسہ کی انگوٹھی تھی۔ پس فرمایا کہ کیا ہے کہ مجھے تجھ سے بتوں کی بدبو آتی ہے۔ پھر وہ تیسری بار آیا اور اس کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی تھی تو فرمایا کہ کیا ہے کہ میں تجھ پر اہل جنت کا زیور[1] پاتا ہوں، تو اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، میں کس چیز سے انگوٹھی بناؤں؟ کیا چاندی کی بناؤں؟ فرمایا کہ ہاں! اور پورا ایک مثقال مت کیجیو۔ (رواہ الترمذی واحمد) لیکن ترمذی کی روایت میں بجائے شبہ کے صفر واقع ہے۔ ورواہ ابوداؤد والنسائی والبزار وابن حبان وابویعلی الموصلی۔ پس ظاہر ہوا کہ سونے وپیتل کا کانسہ اور لوہے کی انگوٹھی نہیں جائز ہے۔ اور ظاہراً پتھر کو اسی

---

[1] زیور یعنی سونا ۱۲ م

پر قیاس کیا گیا ہے۔ ومن الناس من اطلق فی الحجر الذی یقال له یشب لانه لیس بحجر اذ لیس له ثقل الحجر۔ اور بعض لوگوں نے سنگ یشب میں مطلقاً اجازت دی اس واسطے کہ وہ پتھر نہیں ہے کیونکہ اس میں پتھر کا بوجھ نہیں پایا جاتا ہے۔ واطلاق الجواب فی الکتاب یدل علی تحریمه۔ حالانکہ جامع صغیر کا جواب اطلاق تو اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی رحمہ نے شرح جامع صغیر میں لکھا کہ ہمارے بعضے مشائخ نے لفظ کتاب کو مطلق دیکھ کر یشب کی انگوٹھی بھی حرام کی۔ اور اصح یہ ہے کہ یشب کی انگوٹھی میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جیسے عقیق میں ہے۔ اور خبر میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقیق کی انگوٹھی پہنی، اور فرمایا کہ اس کی انگوٹھی پہنو کہ یہ مبارک ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس خبر کے ثبوت میں کلام ہے۔ اور بدوں اس کے حجت قائم نہ ہوگی۔ اور ابن عدی وغیرہ نے بعد روایات کے اس کے موضوع ہونے کا حکم دیا ہے۔ اور واضح ہو کہ کلام حلقہ میں ہے ورنہ نگینہ تو یشب وغیرہ سب چیز سے جائز ہے جب تک کہ کراہت ثبوت نہ ہو۔ پھر پتھروں سے حرمت بدلیل حدیث مذکور اس طرح ہے کہ بتوں کی ساخت پیتل و کانسہ وغیرہ سے تھی، اور اصل میں بکثرت پتھروں سے بنتے ہیں، تو بتوں کی بد لو پتھر سے بدرجۂ اولیٰ ظاہر ہے۔ م۔ واضح ہو کہ مردوں کو انگوٹھی وہ حلال ہے جو مردانہ وضع پر ہو۔ اور اگر زنانہ صورت کے مانند دو یا زیادہ نگینہ کے ہو، جیسے سونے کی ہو تو حرام ہے اور یہی عام علماء کا قول ہے (جامع الرموز) پس جھگڑے کی انگوٹھی اور مانند اس کے زنانہ مناسبت کی انگوٹھیاں حرام ہیں۔ م۔ اگر انگوٹھی پہننے میں تفاخر و تجبر مقصود ہو تو حرام ہے۔ ک۔ اور اختیار شرح مختار میں آیا کہ مسنون ایک مثقال یا کم ہے۔ اور رہا نگینہ تو جائز ہے کہ خواہ چاندی کا ہو یا عقیق یا فیروزہ یا زبرجد یا یاقوت یا زمرد وغیرہ ہو۔ اور تجنیس میں ہے کہ انگوٹھی پر آدمی یا جانور یا پرند یا کیڑے مکوڑے کی صورت نقش نہیں کر سکتا۔ بستان میں ہے کہ اس پر محمد رسول اللہ بھی نقش نہیں کر سکتا، کیونکہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی میں خاص تھا۔ اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام پاک یا صفات میں سے کوئی نام یا کوئی کلمہ نصیحت ہو۔ اگر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے مسمیٰ ہو تو لازم ہے کہ پائخانہ جاتے وقت نگینہ آستین میں کرے، اور استنجاء کے وقت داہنے ہاتھ میں پہنے اور چاہئے کہ نگینہ ہتھیلی کی جانب رکھا کرے برخلاف عورتوں کے ع۔ جامع الرموز وغیرہ۔ اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ یعنی ایک عورت سے نکاح کرانے میں ارشاد فرمایا تھا۔ تو ظاہر ہوا کہ عورت کو لوہے کی انگوٹھی جائز ہے۔ جواب کے ہاں ظاہر تو یہی ہے کہ اس عورت کے واسطے تلاش کرائی تھی۔ اور شاید کہ یہ مراد ہو کہ حقیر چیز تلاش کرو۔ لیکن یہ تاویل بعید و بے وجہ ہے۔ فعلیٰ ہذا۔ یہ ممانعت مردوں کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ اگرچہ عورتوں کے حق میں بھی احتیاط کی گئی ہے و لیکن مترجم کے نزدیک جواز پر فتوے اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والتختم بالذهب علی الرجال حرام لما روینا اور مردوں کو سونے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے۔ بدلیل حدیث جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث حریر و سونا کہ یہ دونوں امت پر حرام ہیں۔ یعنی حدیث اپنے عموم سے دلالت کرتی ہے کہ سونے کا استعمال بطور انگوٹھی کے بھی حرام ہے اور اس میں خاص دلیل بھی ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ وعن علی رضی الله عنه ان النبی علیه السلام نهی عن التختم بالذهب۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی سونے کی انگوٹھی پہننے سے ف۔ اور قسی سے یعنی ریشمی کپڑے سے یا ریشمی سے، اور معصفر سے یعنی سرخ کسم سے اور رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے سے (رواہ مسلم والاربعۃ) اور ایک روایت میں شیرہ ارغوانی سے منع فرمایا۔ وہ بجائے قسی و معصفر کے واقع ہے

(الترمذی حسن صحیح وابن حبان) اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت حدیث ابوہریرہؓ میں بروایت مسلم اور براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے بروایت بخاری ومسلم ثابت ہے۔ وان الاصل فیہ التحریم۔ اور اس دلیل سے کہ سونے کے بارہ میں اصل تو تحریم ہے۔ ف۔ یعنی نص میں حرام کیا گیا ہے جو مشہور ومقبول ہے۔ والاباحۃ ضرورۃ التختم او الانموذج۔ اور مباح ہونا خواہ مہر کی ضرورت سے ہے یا نمونہ کے طور پر مباح ہے۔ وقد اندفعت بالادنی وھو الفضۃ۔ اور یہ ضرورت بذریعہ کمتر یعنی چاندی کے دفع ہوگئی ف۔ تو اعلیٰ یعنی سونے کی ضرورت نہیں رہی، اس واسطے کہ سونا وچاندی جنس واحد ہیں۔ اور ضرورت سے ادنیٰ درجہ تک ثبوت ہوتا ہے۔ پس سونے کی اباحت نہیں رہی۔ واضح ہو کہ حدیث صحاح میں ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنائی تھی۔ پھر جب لوگوں نے انگوٹھیاں بنوائیں تو آتار کر پھینک دی اور فرمایا کہ میں اس کو نہیں پہنوں گا۔ پس جب لوگوں نے ایسا دیکھا تو سب نے اپنی اپنی انگوٹھیاں اتار ڈالیں پھر آنحضرت صلعم نے چاندی کی مہر بنوائی۔ چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ اور اس سے ایک نوع کا اشارہ ہوتا ہے کہ شاید اول میں نمونہ سونے سے مباح ہوا تھا۔ پھر ظاہر حدیث حضرت علی وابوہریرہ وبراء بن عازب رضی اللہ عنہم دلیل حرمت ہے۔ عینی رحمہ نے لکھا ہے کہ بعضے علماء نے سونے کی انگوٹھی کو مباح جانا ہے، بدلیل روایت ابن مالک رحمہ کہ میں نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ اور میں نے صہیب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی اور میں نے سعد بن ابی وقاص کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ اور ایسے ہی سعید بن العاص سے روایت کی۔ اور یہ سب روایات امام طحاوی کے اسناد سے ہیں اور اسناد حسن ہیں۔ اور جواب دیا گیا کہ یہ امر ممانعت سے پہلے واقع ہوا تھا لیکن یہ جواب ضعیف ہے، اور حق یہ کہ یہ روایات اول تو معارض ہیں کیونکہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا ہے۔ (رواہ الطحاوی) دوم یہ کہ صریح مرفوع احادیث میں نہی وارد ہے تو یہ افعال اس کے معارض نہیں ہو سکتے ہیں۔ علاوہ اس کے جب حرام کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دلیل جمع ہوں تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، حالانکہ یہاں کچھ معارضہ بھی نہیں ہے۔ اس واسطے کہ معارضہ کے واسطے مساوات شرط ہے۔ اور یہاں کسی طرح مساوات نہیں ہے۔ کیونکہ ممانعت تو احادیث صحیحہ مرفوعہ میں بروایت صحیحین وغیرہ ہیں۔ اور اجازت تعلق بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے فعل سے بروایت طحاوی ہیں، تو معارضہ نادارد ہے۔ پس حکم مرفوعات کے واسطے ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مردوں کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے۔ اور پتھر ولوہے وکانسہ وپیتل کی بھی ممنوع ہے۔ صرف چاندی کی جو مردانہ ساخت پر ہو، جائز ہے۔ والحلقۃ ھی المعتبرۃ لان قوام الخاتم بھا ولا معتبر بالفص حتی یجوز ان یکون من حجر۔ اور انگوٹھی میں اعتبار فقط حلقہ کا ہے۔ اس واسطے کہ انگوٹھی کا ذاتی وجود اسی حلقہ سے ہوتا ہے اور رنگ کا کچھ اعتبار نہیں ہے حتی کہ نگینہ پتھر کا بھی جائز ہے۔ ف۔ اور حلقہ اگر پتھر کا ہو اور نگینہ چاندی کا ہو تو نہیں جائز ہے۔ غرضکہ نگینہ کے پتھر یا لوہا وغیرہ ہونے سے ممانعت نہیں ہے۔ ویجعل الفص الی باطن کفہ اور نگینہ کو اندر ہتھیلی کی جانب رکھے ف۔ یہ مستحب ہے۔ بخلاف النسوان لانہ تزین فی حقھن۔ برخلاف عورتوں کے کہ ان کے حق میں انگوٹھی بناؤ سنگار کی چیز ہے ف۔ جو مردوں کے حق میں مکروہ ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ نے اپنے دائیں ہاتھ میں

چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس میں حبشی نگینہ تھا۔ اور نگینہ کو اندر ہتھیلی کے متصل رکھتے تھے۔ (رواہ مسلم)۔ ع۔ اور حبشی نگینہ سے یہ مراد ہے کہ اس کی ساخت حبشی تھی ورنہ نگینہ بھی صرف چاندی کا تھا۔ کما صرح العلماء۔ رہا یہ مسئلہ کہ کس ہاتھ میں انگوٹھی پہننا چاہیئے۔ تو اجناس میں مذکور ہے کہ بائیں چھنگلیا میں پہننا چاہیئے اور داہنے میں نہیں چاہیئے۔ اور سوائے بائیں چھنگلیا کے کسی دوسری اُنگلی میں بھی نہ پہنے۔ فقیہ ابواللیث رح نے شرح جامع صغیر میں داہنے و بائیں کو مساوی بیان کیا۔ غایۃ البیان میں اتراری رح نے کہا کہ یہی حق ہے۔ کیونکہ اس بارہ میں آنحضرت ﷺ سے روایات مختلفہ وارد ہیں۔ چنانچہ سنن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ اپنے داہنے ہاتھ میں خاتم پہنتے تھے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنن میں مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اور نگینہ اندرونی ہتھیلی کی جانب رہتا تھا۔ اور سنن میں محمد بن اسحاق سے روایت ہے کہ میں نے صلت بن عبداللہ بن نوفل بن عبدالمطلب کو دیکھا کہ داہنی چھنگلیا میں انگوٹھی پہنتے تھے تو میں نے کہا کہ یہ کیا ہے تو فرمایا کہ میں نے ابن عباس رض کو دیکھا کہ یوں ہی اپنی انگوٹھی پہنی، اور نگینہ پشت کی جانب کیا۔ اور مجھے ایسا ہی خیال پڑتا ہے کہ ابن عباس رض نے آنحضرت ﷺ سے ذکر کیا کہ آنحضرت ﷺ اپنی انگوٹھی یوں ہی پہنتے تھے۔ یہ جو بعض فقہاء نے لکھا کہ داہنے ہاتھ میں انگوٹھی پہننا اہلِ بغاوت کی علامت میں سے ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ اس واسطے کہ آنحضرت ﷺ سے نقل صحیح اس کو رد کرتی ہے، انتہیٰ کلامہ۔ عینی رح نے کہا کہ حق یہ ہے کہ بائیں ہاتھ میں پہننا افضل ہے، کیونکہ حدیث انس رض میں مذکور ہے کہ گویا میں آنحضرت ﷺ کی انگوٹھی کی چمک آپ کے بائیں ہاتھ میں دیکھتا ہوں۔ (رواہ مسلم) اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بائیں چھنگلیا کی طرف اشارہ کیا۔ ہاں صحیح میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ آپ نے داہنے ہاتھ میں انگوٹھی پہنی و لیکن بائیں ہاتھ پر استقرار ہوا۔ اور بیہقی نے سنن میں حدیث سلیمان بن بلال عن جعفر بن محمد عن ابیہ محمد الباقر روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنوا کر داہنی چھنگلیا میں پہنی۔ پھر گھر میں واپس آکر اس کو نکال کر پھینک دیا۔ پھر اس کو نہیں پہنا۔ پھر چاندی کی انگوٹھی بنوا کر بائیں ہاتھ میں ڈال لی۔ اور ابوبکر و عمر و علی و حسن و حسین رضی اللہ عنہم بھی اپنے بائیں ہاتھوں میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے۔ مح۔ (فرع) اگر علاج کی ضرورت سے لوہے یا پیتل کا چھلا پہنا تو مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ پھر چاندی کی انگوٹھی آیا ہر ایک کو جائز ہے یا جس کو مہر کی ضرورت ہو اس کو جائز ہے۔ **وانما یتختم القاضی اوالسلطان۔** انگوٹھی وہی پہنے جو قاضی ہو یا سلطان ہو۔ **لحاجتہ الی الختم۔** اس واسطے کہ اس کو مہر کی ضرورت ہوتی ہے ف۔ اور اس میں مفتی بھی شامل ہے کیونکہ اس کو بھی مہر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کو مہر کی ضرورت ہو۔ **فاما غیرھما فالافضل ان یترک لعدم الحاجۃ الیہ۔** رہا سوائے قاضی و سلطان کے، تو اس کے حق میں افضل یہ کہ ترک کرے، کیونکہ اس کو انگوٹھی کی حاجت نہیں ہے۔ ف۔ پس قاضی و سلطان کے انحصار سے یہ مراد ہے کہ سنت طریقہ کا ثواب صرف ایسے شخص کو ہوگا جو دین کے کام میں ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنی۔ اور اگر دین کے کام کے سوائے ضرورت ہو یا ضرورت ہی نہ ہو تو اس کے حق میں انگوٹھی سنت نہیں ہے۔ لیکن جائز ہے کیونکہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے تختم ثابت ہے و لیکن اس کا ترک افضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر بلا ضرورت کے اس نے سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کا قصد کیا تو اس کو بھی ثواب ہوگا، لیکن ایسی نیت کمتر ہوتی ہے اس واسطے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ بالجملہ بغیر ضرورت کی صورت میں کراہت نہیں، کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ جس میں لوہے و کانسہ و سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہے آخر اس شخص کو چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دی جو مثقال سے زیادہ نہ ہو۔ پس یہ دلیل جواز صریح ہے۔ **ولا باس بسماد**

الذهب يجعل في حجر الفص اي في ثقبه۔ اور مضائقہ نہیں سونے کی کیلوں کا جو نگینہ کے حجر یعنی سوراخ میں جڑی جاویں ف۔ یعنی اگر نگینہ میں سوراخ میں ہو یا ٹوٹ جانے کا ڈر ہو تو اس میں سونے کی کیل جڑنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے اکثر عقیق البحر کا دانہ تسبیح میں جڑ دیتے ہیں۔ لانه تابع كالعلم في الثوب فلا يعد لابساله۔ اس واسطے کہ یہ سونا تو تابع ہے جیسے کپڑے میں حریر کے نقش و نگار وغیرہ تابع ہوتے ہیں تو ان کیلوں سے وہ سونا پہننے والا نہیں شمار ہوگا ف۔ اور ممانعت کا مدار اسی پر ہے کہ سونا پہنے ورنہ سونا ہاتھ میں لینے و چھونے سے گنہگاری نہیں ہے۔ قال ولا تشد الاسنان بالذهب وتشد بالفضة وهذا عند ابي حنيفة رح امام محمد رح نے لکھا کہ سونے سے دانت نہ باندھے جاویں۔ اور چاندی سے باندھے جاویں۔ وهذا عند ابي حنيفة رح۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ف۔ کہ جو لوگ دانت بندھوانے ہیں وہ سونے کے حلقہ سے نہ بندھوا دیں بلکہ چاندی سے باندھیں۔ وقال محمد لا باس بالذهب ايضا۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ سونے سے باندھنے میں بھی کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وعن ابي يوسف مثل قول كل منهما۔ اور ابو یوسف رح سے ان دونوں میں سے ہر ایک کے قول کے مثل مروی ہے ف۔ فخر الاسلام نے کہا کہ جامع میں اشارہ ہے کہ قول ابو یوسفؒ مثل قول ابی حنیفہ رح ہے۔ اور املاء میں ابو یوسف رح سے مثل قول محمد رح مروی ہے اور یہی ابو یوسف کا آخری قول ہے جس کی جانب انھوں نے رجوع کیا۔ اور ابو حنیفہ رح سے امالی میں روایت مثل قول محمد رح ہے۔ اور کرخی رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت لکھی کہ ہلتے ہوئے دانت کو باندھنا مضائقہ نہیں۔ اور جب گر جاوے تو بمنزلہ مردار کے ہے / اس کو اپنی جگہ باندھنا نہ چاہیئے۔ بلکہ حلال کی ہوئی بکری کا باندھے۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لهما ان عرفجة بن اسعد اصيب انفه يوم الكلاب فاتخذ انفا من فضة فانتن فامره النبي صلى الله عليه وسلم بان يتخذ انفا من ذهب۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ یوم الکلاب میں جاتی رہی تھی۔ پس عرفجہ رض نے چاندی کی ناک بنوائی۔ تو وہ بدبو دار ہوگئی۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم فرمایا کہ سونے کی ناک بنوا دے ف۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور اس حدیث کو امام احمدؒ و ابن حبان نے روایت کیا۔ ابن القطان نے اپنی کتاب میں کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، کیونکہ اکثروں نے ابوالاشہب عن عبدالرحمٰن عن جدہ عرفجۃ روایت کی، اور ابن علیہ نے عبدالرحمٰن عن ابیہ عن جدہ روایت کی تو اکثروں کی روایت منقطع ہوئی۔ اور یہ معلوم نہیں کہ عبدالرحمٰن نے اپنے دادا سے یہ حدیث سُنی کیونکہ ابن علیہ کی روایت میں زیادتی موجود ہے۔ اور باوجود اس کے عبدالرحمٰن معروف نہیں ہے۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ ترمذی نے حکم کیا کہ اس کے اسناد حسن ہے۔ اور ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا تو صحیح کا حکم ہے۔ پس ان دونوں کا حکم ہم کو کافی ہے، اور ان کے بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ علاوہ اس کے اس باب میں احادیث و آثار دیگر ہیں پھر مسندا تطویل کے ساتھ بیان کی، اور تلخیص کلام عینی و تخاریج یہ ہے کہ عبداللہ بن عمر کے دانت ثنیہ گرے تو آنحضرت م نے اس کو سونے سے باندھنے کا حکم کیا۔ (رواہ الطبرانی فی الاوسط) اور اگر کہا کہ سوائے ابوالربیع کے ہشام بن عروہ سے کوئی راوی نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں، فعلی ہذا غریب مقبول ہے۔ عبداللہ بن عبداللہ بن ابی نے کہا کہ جنگِ اُحد کے روز میرے دو دانت اگلے پتھر سے کوٹ دیئے تھے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم کیا کہ سونے کے دانت بناؤں۔ (رواہ ابن قانع) محمد بن سعدان نے اپنے باپ سے روایت کی کہ میں نے انس بن مالک

رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ ان کے بیٹے ان کو خانۂ کعبہ کا طواف اپنے کاندھوں پر کراتے۔ اور انہوں نے سونے سے ان کے دانت باندھے تھے۔ (رواہ الطبرانی) مسند احمد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے منضب دیکھے گئے کہا گیا کہ یہ امام احمد کی روایت سے نہیں ہے۔ ابوسہل نے روایت کی کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبید اللہ کو دیکھا کہ سونے سے اپنے دانت باندھے تھے۔ (رواہ النسائی فی الکنی) اور واضح ہو کہ یوم الکلاب ایک جنگ عظیم اہل عرب کے درمیان وادیٔ کلاب میں، جو کوفہ و بصرہ کے درمیان واقع ہوئی تھی، جو مدتوں ان میں شاعرانہ نظم میں یادگار ہے۔ م ع۔ بالجملہ احادیث و آثار دلالت کرتے ہیں کہ سونے دانت باندھنا جائز ہے۔ اور ظاہر الروایۃ ابوحنیفہ رح سے اس کے خلاف ہے۔ ولابی حنیفۃ ان الاصل فیہ التحریم والاباحۃ للضرورۃ وقد اندفعت بالفضۃ وھی الادنی فبقی الذھب علی التحریم۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے باب میں اصل تحریم ہے اور مباح ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے، اور ضرورت یہاں چاندی سے دفع ہوگئی۔ اور چاندی کا درجہ کمتر ہے تو سونا اپنی تحریم پر باقی رہا۔ ف۔ ہاں اگر سونے سے جو اعلیٰ ہے ضرورت دفع ہوتی تو چاندی بدرجۂ اولیٰ جائز ہوتی۔ و الضرورۃ فیما روی لم یندفع فی الانف دونہ حیث انتن۔ اور حدیث مذکورہ میں جو صاحبین رح کی دلیل میں مروی ہوئی ہے، ضرورت بدوں سونے کے دفع نہ ہوئی، کیونکہ ناک بدبودار ہوگئی۔ ف۔ تو بضرورت سونے کے ناک جائز ہوئی۔ اور شاید کہ یہ عرفجہ رض کے واسطے خاص ہو۔ جیسے زبیر بن العوام کے واسطے حریر کی اجازت خاص تھی۔ ع۔ لیکن تحقیق یہ کہ دانتوں کے واسطے بھی آثار موجود ہیں، خواہ ضرورت کہی جاوے یا بغیر ضرورت۔ یہ لازم آیا کہ دانتوں کا باندھنا سونے سے جائز ہے۔ کیونکہ ان لوگوں نے جب سونے سے بندھوائے تو برائے ابوحنیفہ رح یہی معلوم ہوگیا کہ چاندی سے ضرورت دفع نہیں ہوتی ہے۔ اور سیر کبیر میں مذکور ہے کہ ضرورت کے وقت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک بھی جائز ہے۔ م ع۔ قال ویکرہ ان یلبس الصبیان الذکور من الذھب والحریر۔ قدوری نے لکھا ہے کہ یہ مکروہ ہے کہ اطفال میں سے لڑکوں نرینہ کو سونے یا حریر سے پہنایا جاوے ف یعنی لڑکیوں کے سوائے لڑکوں کو سونا، حریر پہنانا مکروہ ہے۔ لان التحریم لما ثبت فی حق الذکور وحرم اللبس حرم الالباس۔ اس واسطے کہ جب مذکروں کے حق میں تحریم ثابت ہوئی اور پہننا حرام ہوا تو پہنانا بھی حرام ہوا۔ کالخمر لما حرم شربہ حرم سقیہ۔ جیسے شراب ہے کہ جب اس کا پینا حرام ہوا تو اس کا پلانا بھی حرام ہوا۔ ف۔ اقطع نے شرح قدوری میں کہا کہ طفل کے حق میں چاہئے کہ جو چیزیں شرع میں جائز ہیں ان کی عادت ڈالی جاوے۔ اور غیر جائز کا عادی نہ کیا جاوے۔ جیسے صوم و صلوٰۃ کے واسطے عادی کیا جاتا ہے اور شراب سے رد کا جاتا ہے۔ شافعی رح سے روایت ہے کہ طفل کو زیور پہنانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور بعض صحابہ رض سے روایت ہے کہ نہیں جائز ہے، جیسے ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے۔ اور اسی طرح بدوں ضرورت کے بچہ مذکر کے ہاتھ پاؤں مہندی سے رنگین کرنا مکروہ ہے۔ جیسے مرد بالغ کے حق میں حرام ہے۔ کما فی القنایۃ۔ بچہ اگرچہ بالغ مکلف نہیں ہے اور وہ گنہگار نہ ہوگا۔ لیکن اس کے والدین میں سے جس نے اس کو پہنایا وہ گنہگار ہے، کیونکہ یہ تو مکلف ہے۔ م۔ قال ویکرہ الخرقۃ ای تحمل فیمسح بھا العرق لانہ نوع تجبر و تکبر۔ امام محمد رح نے جامع صغیر میں روایت کی کہ ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ وہ کپڑا یعنی رومال جو اپنے ساتھ لیے رہتے ہیں جس سے پسینہ پونچھتے ہیں وہ مکروہ ہے، اس واسطے کہ یہ ایک طرح کا تکبر و تجبر ہے۔ ف۔ اور فخر الاسلام نے رومال وضو کی بابت بھی ایسا ہی

بدعت لکھا۔ وکذا التی یمسح بھا الوضوء او یمتخط بھا۔ اور اسی طرح وہ کپڑے کا ٹکڑا یعنی رومال مکروہ ہے جس سے وضوء کا پانی پونچھتے ہیں یا اس سے ناک صاف کرتے ہیں۔ ف۔ فخر الاسلام نے فرمایا کہ اس کا مکروہ ہونا واجب ہے، کیونکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں تھا اور نہ صحابہ رض و تابعین رضی اللہ عنہم میں تھا۔ اور یہ لوگ تو اپنی چادروں کے کناروں سے پونچھ لیتے تھے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مبارک میں مندیل یعنی رومال موجود تھا۔ چنانچہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں بعد غسل کے پیش کیا گیا اور آپ نے منع نہیں فرمایا۔ چنانچہ صحاح میں موجود ہے۔ ہاں یہ روایت کیا جاتا ہے کہ وضوء کا پانی میزان میں ہے، لہٰذا صلحائے اُمت اس کو پونچھ ڈالنے سے کراہت کرتے تھے۔ وقیل اذا کان عن حاجۃ لا یکرہ۔ اور کہا گیا کہ اگر حاجت کے واسطے رومال ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ مثلاً پسینہ پونچھنا و ناک صاف کرنا اور ضرورت کے وقت وضوء کا پانی پونچھنا وغیرہ۔ وھو الصحیح۔ اور یہی صحیح ہے۔ وانما یکرہ اذا کان عن تکبر وتجبر۔ اور مکروہ جبھی ہوگا کہ تکبر و تجبر کے طور پر ہو۔ وصار کالتربیع فی الجلوس۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے بیٹھنے میں چار زانو ہے۔ ف۔ کہ اگر بطورِ تکبر ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ اور امام محمد رح نے آثار میں ابراہیم نخعی سے رومال کی اجازت روایت کی، اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں، اور ہمارے نزدیک رومال میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہی امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ ع۔ ترمذی نے لکھا کہ قوم اہلِ علم نے صحابہ رض و تابعین رح میں رومال سے بعد وضوء کے پونچھنے کی اجازت دی۔ اور جس نے مکروہ کہا تو وہ اسی وجہ سے کہا کہ یوں کہا گیا کہ وضوء کا پانی میزان میں موزون ہوگا۔ اور یہ ابن المسیب والزہری سے مروی ہے۔ الخ۔ م۔ اور فقیہ ابوجعفر فرماتے تھے کہ جب وہ نفیس کپڑے کا ہو تو البتہ فخر و تکبر ہوگا۔ اور اگر نفیس نہ ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ع۔ اور مخفی نہیں کہ لباس عمدہ جائز ہونے میں کلام نہیں لیکن اگر تکبر و تجبر کے ساتھ ہو تو وہ خود مکروہ ہے۔ م۔ قاضیخان وغیرہ نے بھی اسی قول کی تصحیح کی جس کو مصنف رح نے صحیح کہا ہے۔ اور جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فجر کی نماز سے فارغ ہونے تو اپنی جگہ پر چار زانو بیٹھے رہتے، یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاتا تھا۔ (رواہ ابوداؤد) اور اسی طرح تکیہ لگانا از راہ تکبر و تجبر ہو تو مکروہ ہے۔ اور اگر ضرورت سے ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ ع۔ ولا باس بان یربط الرجل فی اصبعہ او خاتمہ الخیط للحاجۃ۔ جامع صغیر میں ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی انگلی یا مہر انگوٹھی میں ضرورت سے ڈورا باندھ لے۔ ف۔ تاکہ اس کو کام یاد رہے۔ ویسمی ذٰلک الرتم والرتیمۃ۔ اور اس کو رتم یا رتیمہ کہتے ہیں۔ وکان ذٰلک من عادۃ العرب۔ اور ابتداء سے یہ عرب کی عادت ہے۔ ف۔ کہ یادداشت کے واسطے تاگا وغیرہ باندھ لیا کرتے تھے۔ وقد روی ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذٰلک اور روایت آئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض اصحاب رضی اللہ عنہم کو اس کا حکم دیا ہے۔ ف۔ لیکن محدثین نے کہا کہ کسی صحابی کو حکم دینا تو بالکل بھی مروی نہیں ہے۔ البتہ ابن عدی و طبرانی کی روایات میں ابن عمر رض و رافع بن خدیج رض سے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی جانب منسوب ہے۔ لیکن جملہ روایات راوی کذاب و وضاع سے خالی نہیں اور علمائے نقل نے اتفاق کیا کہ صحیح نہیں یا باطل و موضوع ہے۔ پس نقل سے استدلال نہیں ہوسکتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اس مسئلہ کے بیان کی ضرورت یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عرب میں سے جب کوئی سفر کو جاتا تو درخت کی شاخوں میں سے ایک شاخ کو دوسرے کے ساتھ باندھ دیتا۔ پھر جب واپس آتا، اگر اس کو بندھے پاتا تو اعتقاد کرتا کہ میری زوجہ نے

میرے پیچھے کوئی خیانت نہیں کی۔ اور اگر کھلی پاتا تو اعتقاد کرتا کہ اس نے خیانت کی، حالانکہ یہ جہالت کی کہانت سے ہے۔ پس اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا کہ انگلی میں ڈورا باندھ لینا اگر یادداشت کی غرض سے ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولانہ لیس بعبث۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ یہ فعل عبث نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر عبث فعل سمجھ کر ممانعت ہو تو عبث بھی نہیں ہے۔ لما فیہ من الغرض الصحیح وھو التذکر عند النسیان۔ اس واسطے کہ اس میں ایک غرض صحیح حاصل ہے اور وہ بھول کے یاد ہونا۔ ف۔ جیسے اس دیار میں لوگ گرہ باندھ لیتے ہیں۔ چنانچہ بند میں جب گرہ پر نظر جاتی ہے تو خواہ مخواہ بے جا گرہ سے واقعہ یاد آجاتا ہے۔

فصل فی الوطی والنظر والمس

یہ فصل وطی ونظر وچھونے کے بیان میں ہے۔

قال ولا یجوز ان ینظر الرجل الی الاجنبیۃ۔ کہا کہ مرد کو جائز نہیں کہ اجنبیہ عورت کی جانب دیکھے، الا الی وجھھا وکفیھا۔ سوائے اس کے چہرہ دونوں ہتھیلیوں کے ف۔ اور یہی قول مالکؒ وشافعیؒ رح ہے۔ لقولہ تعالی ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا۔ یعنی اللہ تعالی نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اس کے جو ظاہر ہے۔ ف۔ اور مومنوں کو اپنی آنکھ نیچی کرنے اور چشم پوشی کا حکم دے دیا۔ پھر علماء رح میں کلام ہے کہ ظاہر زینت سے کیا مراد ہے۔ قال علی وابن عباس اظھر منھا الکحل والخاتم۔ حضرت علی وابن عباس نے فرمایا کہ سرمہ و انگوٹھی ہے۔ والمراد موضعھما وھو الوجہ والکف کما ان المراد بالزینۃ المذکورۃ مواضعھا۔ اور مراد سرمہ وانگوٹھی کا مقام یعنی چہرہ وہتھیلی ہے جیسے کہ آیت میں زینت مذکورہ سے مراد مقام زینت ہے۔ ف۔ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ تفسیر البتہ ابن جریر وبیہقی نے روایت کی جس کے اسناد میں مسلم الاعور ضعیف ہے۔ اور بیہقی کی دوسری اسناد میں عطیف رح ہے جس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابن معین وابوزرعہ نے توثیق کی، پس اسناد حسن ہے۔ و قد رواہ ابن ابی شیبۃ وعبد الرزاق اور مؤید اس کی روایت بیہقی از ابن عباس کہ چہرہ و دونوں ہتھیلیاں ہیں۔ اور یہی حضرت عائشہ رض سے روایت کیا۔ اور ہمارے علماء نے اسی کو اختیار کیا۔ اور ابن جریر رح نے بسند جید حضرت ابن مسعود رض سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے مراد کپڑے ہیں۔ ورواہ الطحاوی بنحوہ۔ اور حق یہ ہے کہ ہمارے علماءؒ کے نزدیک دونوں تفسیریں مختار ہیں۔ پس عموماً ہر وقت کے واسطے تو کپڑے و چادر وغیرہ ہے جو عموماً ظاہر ہے اور بعض اوقات کے واسطے چہرہ وہتھیلیاں بھی ہیں۔ لان فی ابداء الوجہ والکف ضرورۃ لحاجتھا الی المعاملۃ مع الرجال اخذا واعطاء وغیر ذلک۔ اس واسطے کہ چہرہ وہتھیلی ظاہر کرنے میں ضرورت پیش ہے، کیونکہ عورت کو مردوں کے ساتھ معاملات کی ضرورت پڑتی ہے بطور لینے و دینے وغیرہ کے۔ ف۔ مثلاً کوئی چیز خریدی تو اس کو لینے کے واسطے ہاتھ پھیلاوے گی، اور دام دینے کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو گواہوں کو اس کے پہچاننے کی ضرورت ہوگی۔ مانند ان معاملات کے جن سے چارہ نہیں ہے۔ تو موافق تفسیر

ابن عباس رضؓ کے یہ بھی ظاہر زینت میں ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہیئے۔ اور مترجم نے تعبیر میں واضح بیان کیا ہے۔ بالجملہ سوائے چہرہ و ہتھیلیوں کے، باقی عدم جواز میں رکھا۔ وھٰذا تنصیص علیٰ انہ لا یباح النظر الیٰ قدمھا۔ اور یہ تصریح ہے کہ عورت کے قدم کی جانب دیکھنا مباح نہیں ہے ف کیونکہ جب فقط چہرہ و ہتھیلی کا استثناء کیا اور باقی ناجائز رکھا تو قدم بھی اسی میں داخل ہیں۔ معنی یہ کہ عورت کو تو قدم نکالنے سے چارہ نہیں، کیونکہ اس کو بازار جانے وغیرہ کی ضرورت ہے۔ لیکن مردوں کو واجب ہے کہ چشم پوشی کریں اور قدم پر عمداً نظر نہ ڈالیں۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ یباح لان فیہ بعض الضرورۃ۔ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے، اس واسطے کہ اس میں کچھ ضرورت ہوتی ہے ف شاید اس طرح کہ مثلاً جوتیوں کی خریداری و ناپ وغیرہ ہے۔ یا رفتار میں جب نظر نیچی ہو تو خواہ مخواہ اس کے پاؤں پر پڑے گی، اور وہ بھی ظاہری زینت کا مقام ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یباح النظر الیٰ ذراعیھا ایضاً لانہ قد یبدو منھا عادۃ۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اجنبیہ کے ہاتھوں کی طرف دیکھنا بھی مباح ہے، اس واسطے کہ ہاتھوں میں عادت کی راہ سے ظاہر ہو جاتا ہے ف بالخصوص جب روٹی پکانے بیٹھے یا دور سے کوئی چیز لے۔ لیکن ظاہر الروایۃ اظہر واوفق بحدیث ہے۔ چنانچہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا آئیں، اور ان کے بدن پر باریک کپڑے تھے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا، اور فرمایا، اے اسماء عورت جب بلوغ کو پہنچے تو لائق نہیں کہ اس سے سوائے اس کے اور اس کے کچھ دیکھا جاوے۔ آپؐ نے اپنے چہرہ و ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا۔ یعنی گویا فرمایا کہ سوائے چہرہ و ہتھیلیوں کے کچھ دیکھنا جائز نہیں ہے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی وغیرہ۔ وہو حدیث صحیح۔ پھر واضح ہو کہ ظاہری زینت پر نظر کرنا بھی اسی وقت مباح ہے کہ شہوت کا خوف نہ ہو۔ فان کان لا یامن الشھوۃ لا ینظر الیٰ وجھھا الا لحاجۃ۔ پس اگر شہوت سے بے خوف نہ ہو تو وہ اجنبیہ کے چہرہ کی طرف بھی نگاہ نہ کرے مگر بوجہ ضرورت کے، لقولہ علیہ السلام من نظر الیٰ محاسن امرأۃ اجنبیۃ عن شھوۃ صب عن عینیہ الآنک یوم القیامۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت کی جانب نگاہ کی بطریق شہوت کے، تو قیامت کے روز اس کی آنکھوں میں گرم سیسہ پلایا جائے گا۔ ف یہ حدیث تو نظر کے بارہ میں نہیں ملتی ہے اگرچہ شمس الائمہ سرخسی رح نے شرح کافی میں روایت کی۔ ولیکن صحیح یہ کہ جس نے کسی قوم کی باتوں کی طرف کان لگائے، حالانکہ وہ اس امر سے راضی نہیں ہیں، تو قیامت کے روز اس کے کانوں میں سیسہ پلایا جائے گا۔ (رواہ البخاری) اور استدلال صحیح اس باب میں بحدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ اے علی رض ایک نظر کے پیچھے دوسری نظر مت ڈالیو، کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اچانک تیرے واسطے مباح تھی۔ اور دوسری نگاہ یعنی قصدی کا تجھ پر وبال ہے۔ (رواہ الترمذی و حسنہ) پس معلوم ہوا کہ نظر شہوت نہیں جائز ہے۔ حدیث جریر بن عبداللہ البجلی رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے ناگاہ نظر پڑنے کو دریافت کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنی نظر پھیرے۔ (رواہ الترمذی وصححہ۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس کا حصہ زنا لکھ دیا ہے کہ وہ لامحالہ اس کو پہنچنے والا ہے۔ پس آنکھوں کا زنا تو نظر ہے، اور کانوں کا زنا کان لگانا، اور زبان کا زنا کلام ہے اور ہاتھوں کا زنا ان کی گرفت ہے، اور پیروں کا زنا چلنا اور قلب کا زنا تمنا و خواہش کرنا ہے، اور شرمگاہ اس کی تصدیق یا تکذیب کرتی ہے۔ (رواہ مسلم والبوداؤد ونحوہ البخاری ومسلم۔ اور معنی یہ کہ بدکاری کی جانب چلنا پیروں کا زنا ہے

اور اس کا تذکرہ و تدبیر، گفتگو وغیرہ زبان کا زنا ہے۔ اور اس کا چھونا ہاتھوں کا زنا ہے۔ وعلی ہذا القیاس۔ م ع۔ فان خاف الشھوۃ لم ینظر من غیر حاجۃ تحرزا عن المحرم۔ پھر اگر شہوت کا خوف ہو تو بغیر ضرورت اس کو نہ دیکھے۔ تاکہ جو نظر حرام کی گئی ہے اس سے بچاؤ ہو۔ وقولہ لا یامن۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اگر وہ شہوت سے بے خوف نہ ہو۔ یدل علی انہ لا یباح اذا شك فی الاشتھاء۔ یہ قول دلالت کرتا ہے کہ جب خواہش شہوت میں شک ہو تو بھی نظر کرنا مباح نہیں ہے۔ کما اذا علم او کان اکبر رائہ ذلك۔ جیسے اگر جانتا ہو یا اس کے غالب گمان میں یہ بات ہو تو نظر حلال نہیں ہے۔ ولا یحل لہ ان یمس وجھھا ولا کفھا وان کان یامن الشھوۃ۔ اور مرد کو حلال نہیں کہ عورت اجنبیہ کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے، اگرچہ وہ شہوت سے بے خوف ہو۔ لقیام المحرم وانعدام الضرورۃ والبلوی بخلاف النظر لان فیہ بلوی۔ اس واسطے کہ حرام کرنے والی وجہ موجود ہے، اور جائز کرنے والی ضرورت معدوم ہے اور نہ ابتلائے عام ہے برخلاف نظر کے کہ اس میں ابتلائے عام موجود ہے ف۔ یعنی نظر مباح ہونا بضرورت ابتلائے عام ہوا، اور یہاں مباح کرنے والی وجہ موجود نہیں تو حرام کرنے والی دلیل پر حکم باقی رہے گا۔ والمحرم قولہ علیہ السلام من مس کف امرأۃ لیس منھا بسبیل وضع علی کفہ جمر یوم القیامۃ۔ اور حرام کرنے والی دلیل یہ قول ہے کہ جس نے کسی عورت کی ہتھیلی چھوئی۔ حالانکہ اس کو اس عورت کے چھونے کی کوئی راہ نہیں ہے، تو اس کی ہتھیلی پر قیامت کے روز انگارا رکھا جائے گا۔ ف۔ یہ الفاظ تو کسی روایت صحیح وضعیف میں وارد نہیں ہوئے ہیں، اور ممانعت مماس کے واسطے اس دلیل کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ جب نظر حرام ہے تو بقیاس جلی یا بدلالت نص اس سے بڑھ کر چھونا بدرجۂ اولیٰ حرام ہے وھذا اذا کانت شابۃ تشتھی۔ اور یہ حرمت اس وقت ہے کہ یہ عورت اتنی عمر کی جوانی پر ہو کر مرد اس سے خواہش کرتے ہوں ف۔ حتی کہ اگر موٹی تازی قریب نو برس کے ہو جس سے خواہش کی جاتی ہو تو اس کو چھونا حرام ہے۔ اما اذا کانت عجوزا لا تشتھی فلا بأس بمصافحتھا ومس یدھا لانعدام خوف الفتنۃ۔ اگر یہ عورت بوڑھی اس قدر ہو کہ جس سے خواہش نہیں کی جاتی ہے تو اس سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ خوف فتنہ نادارد ہے۔ ف۔ اور یہاں عینی رح نے مبسوط ذخیرہ سے دوسری روایت عدم جواز کی بھی نقل کی بہت طول کے ساتھ، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بڑھیا ایسی ہو کہ اس کے خیالات میں تمنائے سابق جوانی اور اس کے آثار سرمہ و مہندی ومسی ولباس وغیرہ سے موجود ہوں تو اس سے مصافحہ ممنوع ہے، اور یہ قول احسن ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ وقد روی ان ابابکر رضی اللہ عنہ کان یدخل بعض القبائل التی کان مسترضعا فیھم وکان یصافح العجائز۔ اور مروی ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ بعضے قبائل میں، جن میں دودھ پیا تھا، تشریف لے جاتے اور ان میں بوڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اہل التخریج نے کہا کہ یہ روایت غریب ہے ہم نے نہیں پائی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ وعبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ استاجر عجوزا لتمرضہ وکانت تغمز رجلہ وتفلی رأسہ۔ اور عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما نے ایک عورت بوڑھی نوکر رکھی کہ بیماری میں عبداللہ کی تیمارداری کرے۔ اور وہ آپ کے پاؤں دباتی اور جوں دیکھتی تھی۔ ف۔ لیکن ارباب تخریج نے یہ روایت بھی نہیں پائی۔ وکذا اذا کان شیخا یامن علی نفسہ وعلیھا لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر یہ شخص بوڑھا ہو کہ اس کو اپنی ذات پر اور عورت پر فتنہ کا خوف نہ ہو تو مصافحہ جائز ہے، کیونکہ خوف نادارد ہے۔ ف۔ کیونکہ مرد ہر چند بوڑھا ہو کر کبھی جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ جوانی کے تصور میں جوش پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ بڈھے کو حرکت نہ ہو، اور کبھی بوڑھے

کا دل بھی خیالات میں پڑ جاتا ہے۔ جیسے بڑھی عورت کی جانب لحاظ ہے۔ لہٰذا یہ شرط لگائی کہ جانبین سے اس امر سے بچاؤ ہو۔ وان کان لا یامن علیہا لا تحل مصافحتہا لما فیہ من التعریض للفتنۃ۔ اور اگر عورت کے حق میں بے خوف نہ ہو تو بوڑھے مرد کو اس سے مصافحہ حلال نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں فتنہ پر پیش کرنا لازم آتا ہے والصغیرۃ اذا کانت لا تشتھی یباح مسہا والنظر الیہا لعدم خوف الفتنۃ۔ اور صغیرہ اگر ایسی ہو کہ اس کی جانب خواہش نہیں کی جاتی ہے تو اس کو چھونا اور اس کی طرف نظر کرنا حلال ہے کیونکہ فتنہ کا خوف نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اس کے بدن کے واسطے شرمگاہ کا حکم نہیں ہے۔ اور عادت یوں جاری ہے کہ اتنے چھوٹے بچے کا بدن ڈھکنے کی تکلیف نہیں دی جاتی ہے جبکہ وہ قابل اشتہاء نہیں ہے۔ المبسوط۔ مسئلہ لڑکا امرد یعنی جس کے داڑھی مونچھ نہ ہو، اس کو چھونے اور نظر کرنے کا کیا حکم ہے۔ جواب۔ العینی رح نے لکھا کہ بیہقی رح نے روایت کی کہ امرد خوبصورت پر نظر کرنا مکروہ ہے اور ابوحفص الطحان نے اس بارہ میں ایک حدیث موضوع روایت کی، اور بیہقی نے کہا کہ طفل امرد کا فتنہ ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کسی حدیث کی ضرورت نہیں ہے۔ شیخ محی الدین نووی شافعی رح نے امرد کی جانب نظر کرنا مکروہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے یعنی مکروہ تحریمی بمنزلہ حرام ہے خواہ شہوت سے ہو یا بغیر شہوت ہو۔ اور بعض نے تفصیل کی کہ اگر بشہوت ہو تو مباح نہیں ہے، اور اگر بغیر شہوت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں اولیٰ یہ کہ شیخ نووی رح کے قول پر فتوے دیا جاوے، کیونکہ لوگوں میں فسق و فساد بکثرت پھیل گیا ہے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتیاط بلیغ ہے ولیکن اس میں حرج بھی متصور ہے، اس واسطے کہ اطفال امرد نقاب و پردہ میں نہیں رہتے، اور خلط ملط سے چارہ نہیں ہے اور اوجہ جواب میں تفصیل ہے۔ عینی میں فتاویٰ شیخ امام حسامی سے منقول ہے کہ طفل جب مردوں کی حد تک پہنچ گیا اور صبیح نہیں ہے تو اس کا حکم مردوں کے مانند ہے۔ اور اگر صبیح ہو تو اس کا حکم عورتوں کے مانند ہے اور وہ سر سے قدم تک عورت ہے۔ بندہ ضعیف کہتا ہے کہ شہوت سے اس کو دیکھنا حلال نہیں ہے اور بدوں شہوت دیکھنا یا تنہا اس کے پاس بیٹھنا مضائقہ نہیں۔ اور اسی وجہ سے اس کو نقاب کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ (انتہیٰ۔ ع) قال ویجوز للقاضی اذا اراد ان یحکم علیہا وللشاھد اذا اراد الشہادۃ الیہا النظر الی وجہہا وان خاف ان یشتھی۔ اور قاضی جب کسی عورت پر حکم دینا چاہے، اور گواہ جب کسی عورت پر گواہی دینا چاہے تو اس کو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے۔ اگر اس کو یہ خوف ہو کہ اس عورت کی خواہش کرے گا۔ ف۔ یعنی اگر عورت نے مثلاً قرضہ لیا یا کوئی چیز خریدی، اور اس معاملہ میں گواہ کر لیے گئے تو گواہوں کا گواہی اٹھانا بدوں اس عورت کی شناخت کے ممکن نہیں، اور شناخت چہرہ سے ہوگی۔ پھر اگر خوف شہوت ہو تو گواہ نہ بنے، کیونکہ دوسرا شخص جس کو یہ خوف نہ ہوگا، گواہ بن جاوے گا۔ پھر اگر گواہوں کو مدعی کی نالش کرنے سے ادائے شہادت کی ضرورت ہوئی تو قاضی کی کچہری میں گواہان عادل جس عورت پر گواہی دیں گے، اس کا چہرہ دیکھ کر شناخت کریں گے کہ ہاں یہی عورت ہے جس نے مثلاً قرضہ لینے یا مبیع کے دام یا فروخت پر ہم کو گواہ کر لیا تھا۔ اور بدوں اس کے گواہی دینا ممکن نہیں ہے۔ پھر جب قاضی نے شہادت عادلہ سے مدعی کے واسطے اس عورت مدعا علیہا پر حکم قضاء دینا چاہا تو وہ مجہولہ عورت پر حکم نہیں دے سکتا، بلکہ جس پر حکم کیا، اس کو پہچاننا ضروری ہے، لہٰذا حکم دیا کہ قاضی جب اس پر حکم دینا چاہے یا گواہ اس پر گواہی اٹھانا یا ادا کرنا چاہے تو ہر ایک کو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ للحاجۃ الی الاحیاء حقوق الناس بواسطۃ القضاء واداء الشہادۃ۔ اس واسطے کہ بذریعہ حکم اور بذریعہ ادائے شہادت کے لوگوں کے حقوق زندہ کرنے کی حاجت ہے۔ ف۔ ورنہ حقوق تلف ہو جاویں

پس اس حاجت وضرورت سے چہرہ دیکھنا مباح ہے اگرچہ خوف شہوت ہو۔ ولکن ینبغی ان یقصد بہ اداء الشہادۃ۔ ولیکن اس دیکھنے میں ادائے شہادت کا قصد ہونا چاہیئے۔ ف۔ یعنی گواہ کو۔ او القضاء علیھا۔ یا اس عورت پر حکم قضاء جاری کرنے کی نیت ہونا چاہیئے ف۔ یعنی قاضی کو۔ لا قضاء الشھوۃ۔ نہ اپنی شہوت پوری کرنے کی۔ ف۔ یعنی اس وقت یہ نیت نہ ہو کہ اس کی صورت تاکیں بلکہ صرف یہ نیت ہو کہ ادائے شہادت جکسمہ سکے۔ تحرزا عما یمکنہ التحرز عنہ۔ تاکہ جس امر سے بچاؤ ممکن ہے اس سے تو احتراز ہو۔ وھو قصد القبیح۔ اور یہ امر قصد قبیح ہے۔ ف۔ یعنی اگر شہوت اس کے اختیار میں نہیں تو یہ امر اس کے اختیار میں ہے کہ امر قبیح یعنی شہوت کی غرض سے دیکھنے کی نیت نہ کرے۔ پھر یہ ضرورت تو ادائے شہادت میں متعین ہے۔ واما النظر لتحمل الشھادۃ اذا اشتھی۔ رہا یہ مسئلہ کہ گواہی اٹھانے کے لیے چہرہ دیکھنا جبکہ شہوت ہو۔ ف۔ یعنی جب عورت نے کوئی معاملہ کیا۔ اور اس میں گواہ کرنے کی ضرورت ہوئی، تو گواہ ہونے کے لیے گواہ کو چہرہ دیکھنے کی ضرورت ہے، پس اگر گواہ کو خوف ہوا کہ دیکھنے سے اس کو شہوت ہوگی۔ فقیل یباح۔ تو کہا گیا کہ مباح ہے۔ ف۔ اگرچہ خوفِ شہوت ہو، مگر گواہی اٹھانے کی نیت کرے نہ قصدِ شہوت، جیسے کسی زانی پر گواہ ہونے میں اس کا فعل زنا اس طرح دیکھنا جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے۔ خالص نیت سے ہو نہ تقاضائے شہوت، جیسے اس وقت عورت کا چہرہ دیکھنا۔ اسی طرح گواہ بننے میں نیت پاک ہو۔ اگرچہ بدون اختیار کے شہوت ہو جاوے۔ والاصح انہ لا یباح لانہ یوجد من لا یشتھی فلا ضرورۃ بخلاف حالۃ الاداء۔ اور اصح حکم یہ ہے کہ (خوفِ شہوت کے وقت) دیکھنا مباح نہیں ہے، اس واسطے کہ ایسا شخص ملتا ہے جس کو شہوت نہ ہو تو ضرورت نہیں ہے برخلاف حالت اداء کے ف۔ اس واسطے کہ اداء کرنا تو اس پر متعین ہے جو پہلے گواہ نہ ہوا تھا۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ لا یاب الشھداء اذا ما دعوا۔ یعنی گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں۔ پس جب اس کو گواہ ہو جانے کے واسطے کہا گیا تو وہ انکار نہیں کر سکتا حالانکہ تم کہتے ہو کہ خوفِ شہوت میں انکار جائز ہے جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تعین نہیں ہے، یا وہ تحمل شہادت کے لائق نہیں ہے جبکہ اس کو خوفِ شہوت ہے، فتأمل فیہ۔ اور دلیل مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر وہاں دوسرا شخص گواہی کے لائق نہ ملے تو گواہی اٹھانا بھی باوجود خوفِ شہوت کے مباح ہے۔ م۔ ومن اراد ان یتزوج امراۃ فلا باس بان ینظر الیھا وان علم انہ یشتھیھا۔ جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کرنا چاہا تو مضائقہ نہیں کہ اس عورت کو دیکھ لے۔ اگرچہ وہ جانے کہ میں اس کی خواہش کروں گا ف۔ یعنی وہم وشبہ وگمان نہیں، بلکہ اس کو شہوت ہونے کا یقین ہو تو بھی دیکھنا جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام فیہ ابصرھا فانہ احری ان یودم بینکما۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں حکم دیا کہ اس عورت کو نگاہ سے دیکھ لے۔ کیونکہ یہ الیق ہے کہ تم دونوں میں دائمی موافقت ہو۔ ف۔ یہ معنی دلالت کرتے ہیں کہ مطلقًا اجازت ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ ولان مقصودہ اقامۃ السنۃ لا قضاء الشھوۃ۔ اور اس دلیل سے کہ اس شخص کا مقصود یہ کہ سنت کو ٹھیک کرے نہ شہوت پوری کرنا ف۔ یعنی کامل ادائے سنت میں عورت کو دیکھنے سے چارہ نہ ہوا تو یہ ضرور نہیں کہ شہوت نہ ہو، بلکہ جب قصدِ نکاح ہے تو یہ معنی باعث شہوت ہیں۔ اور واضح ہو کہ یہ دلیل مستقل نہیں ہو سکتی، بلکہ تقریر دلیل اول ہے کہ قصدِ نکاح میں دیکھنا بدلیل سنت جائز ہے۔ اور جب جواز ہوا تو یقینِ شہوت کے وقت بھی جائز ہے کیونکہ اجازت عام ہے۔ اور اس لیے کہ قصد ادائے سنت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ گواہی میں مقصود تحمل شہادت ہے نہ تقاضائے شہوت، تو وہ بھی مع خوفِ شہوت جائز ہونا چاہیئے۔ جواب یہ کہ وہاں دوسرا گواہ ممکن ہے۔ اور یہاں جس عورت سے نکاح کا قصد کرے یہی متعین ہوگا۔ علاوہ ازیں وہاں گواہ کو معین کرکے حکم نہیں، اور یہاں ناکح کے واسطے اجازت متعین ہے۔ بدلیل

حدیث مزبور۔ یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ و ابوہریرہ و جابر بن عبداللہ و انس بن مالک و محمد بن مسلمہ و ابوحمید رضی اللہ عنہم جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (کما قال الترمذی) اور حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ یہ کہ میں نے ایک عورت کا خطبہ کیا یعنی منگنی کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو دیکھ لے کہ یہ زیادہ لائق ہے کہ تم دونوں میں موافقت دائمی دی جاوے (رواہ الترمذی وحسنہ وابن ماجہ) اور حدیث مفید ہے کہ مقصود نکاح دائمی موافقت ہے، اور طلاق خلاف اصل بضرورت اور مبغوض ہے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ ایک مرد نے انصار میں سے ایک عورت کا خطبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جا کر اس کو دیکھ لے کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے۔ (رواہ مسلم والنسائی) اور اس سے نکلا کہ اگر کسی قسم کا کچھ عیب جانتا ہو تو بیان کرنے میں مضائقہ نہیں ہے بدون قصد فتنہ و فساد کے بیان کرے، اور یہ بھی نکلا کہ منکوحہ کی شکل پر لحاظ ممنوع نہیں ہے، اگر دین کا لحاظ اعلیٰ ہے۔ حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ اسی معنی میں ہے۔ (رواہ ابوداؤد والبزار والحاکم) شیخ ابن حجرؒ نے تخریج میں کہا کہ اس کے اسناد حسن ہیں۔ اور ابن القطان وغیرہ نے واقد بن عبدالرحمٰن میں کلام کیا کہ مجہول ہے۔ اور شیخؒ نے تعریب میں اقرار کیا۔ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں وہی قصہ مغیرہ بن شعبہ ہے۔ (رواہ احمد والبزار وابو یعلی وعبد بن حمید والدارمی والطبرانی والدار قطنی وابن حبان فی الصحیح۔) حدیث محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کہ میں نے ایک عورت کا خطبہ کیا۔ پس میں اس کے دیکھنے کو چھپ کر بیٹھتا تھا۔ یہاں تک کہ میں نے اس کو باغ خرما میں دیکھ لیا۔ کہا گیا کہ آپ ایسا کرتے ہو۔ حالانکہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہو تو فرمایا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا کہ جب اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کے دل میں کسی عورت کی منگنی ڈالے تو مضائقہ نہیں کہ اس کو دیکھ لے (رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ والحاکم واحمد وابن ماجۃ واسحٰق وابن ابی شیبۃ وعبدالرزاق) حدیث ابو حمید رضی اللہ عنہ مرفوعاً جب تم میں سے کوئی مرد کسی عورت کو خطبہ کرے تو اس کو دیکھنے میں مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ صرف منگنی کی وجہ سے دیکھنے کا قصد ہو۔ رواہ اسحاق والطبرانی) **مسئلہ**:۔ بیعت میں عورت سے مصافحہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ **جواب**: نہیں۔ کیونکہ حدیث امیمہ بنت رقیقہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم کی خدمت میں بیعت کے واسطے حاضر ہوئی تو آپؐ نے فرمایا کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کیا کرتا ہوں۔ (رواہ ابن حبان فی صحیحہ) اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ آنحضرت صلعم عورتوں سے مصافحہ نہیں فرماتے تھے۔ (رواہ البخاری ومسلم) اور ایک روایت میں ہے کہ عورتوں سے زبانی بیعت لی۔ اور کبھی آپ کا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے نہیں چھوا۔ اور حدیث ہبیرہ بنت عبداللہ البکریہ میں ہے کہ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں سے بیعت لی اور ان سے مصافحہ کیا۔ اور عورتوں سے بیعت لی اور ان سے مصافحہ نہیں کیا۔ (رواہ ابونعیم) و

یجوز للطبیب ان ینظر الی موضع المرض منھا للضرورۃ۔ اور طبیب کو جائز ہے کہ عورت کے جسم سے مرض کی جگہ دیکھے بوجہ ضرورت کے۔ ف:۔ اگرچہ ناف سے نیچے گھٹنے تک ہو۔ (الولوالجی) مگر یہ اسی وقت کہ خوف عذر یا جان کے مانند عذر ہو، بدلیل آنکہ استدلال یہ کیا کہ ضرورت کے وقت حرام بھی حلال ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اضطرار کے وقت مردار اور شراب جائز ہو جاتی ہے، اور یہاں خوف تلف ہے۔ (کما فی العینی) پھر یہاں دو صورتیں ہیں کہ بعد تشخیص مرض کے معالجہ بھی خود کرے یا کسی دوسرے کے ذریعہ سے ہو۔ پس ظاہر واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ جب سوائے طبیب کے کوئی دائی اس قابل نہ ہو جو معالجہ کر سکے مثلاً زیر ناف کسی مقام پر نشتر دینا یا بدگوشت کاٹنا وغیرہ کا کام ہے تو طبیب کو خود معالجہ کرنا بھی جائز ہوگا۔ چنانچہ آتا ہے اور اگر دائی جنائی ایسا کر سکتی ہو تو نہیں۔ **وینبغی ان یعلم امرأۃ مداواتھا**۔ اور طبیب کو چاہیے کہ کسی عورت کو معالجہ سکھلا دے۔ ف:۔ مثلاً کہہ دے کہ دوا کو لتہ کر کے کپڑا اس طرح مریضہ کے فلاں مقام پر رکھ دے، جیسے اس زمانہ میں اطباء کا معمول ہے۔ **لان نظر الجنس الی الجنس اسھل**۔ اس واسطے کہ ہم جنس کا دیکھنا اپنی جنس کو آسان ہے ف:۔ یعنی عورت

اگر عورت کو دیکھے تو بہ نسبت مرد کے آسان ہے، اور اس میں اشارہ ہے کہ بلا ضرورت عورت کا عورت کے زیر ناف سے گھٹنے تک دیکھنا بھی ممنوعات میں سے ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ مشائخ نے باہر نکلنے والیوں کو بمنزلہ مرد کے قرار دیا۔ حتی کہ ان سے پردہ کرنا واجب ہے۔ فان لم یقدروا۔ پھر اگر مریضہ عورت والوں کو یہ قدرت نہ ہو۔ ف۔ یعنی معالجہ موافق رائے طبیب کے نہ کر سکتی ہوں۔ یستر کل عضو منها سوی موضع المرض ثم ینظر ویغض بصرہ ما استطاع۔ تو مریضہ مذکورہ کے ہر عضو کو سوائے مقام مرض کے چھپایا جاوے۔ پھر طبیب اس مقام کو دیکھے۔ اور جہاں تک ہو سکے اپنی نگاہ چھپائے رہے۔ ف۔ کیونکہ سوائے موضع مرض کے دوسری جگہ دیکھنا جائز نہ ہوگا۔ لان ما ثبت بالضرورۃ یتقدر بقدرھا۔ اس واسطے کہ جو چیز بضرورت جائز ہوتی ہے وہ ضرورت ہی کی حد تک رہتی ہے۔ ف۔ اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے۔ اسی واسطے جب مردار کھانا اضطرار میں جائز ہو تو اسی قدر کہ سدرمق ہو جس سے موت یا تلف عضو یا حواس کا خوف جاتا رہے۔ وصار کنظر الخافضۃ و الختان۔ اور طبیب کا دیکھنا ایسا ہو گیا ہے جیسے خافضہ و ختان کا دیکھنا ہوتا ہے۔ ف۔ خافضہ پست کرنے والی عورت۔ اور یہ عرف میں ایسی نائن کا لقب ہے جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہے۔ یعنی عورت کی فرج پر جو مرغ کے کلیس کی طرح بلند ہوتی ہے، ذرا کاٹ کر پست کر دیتی ہے، اور یہی عورت کا ختنہ ہے۔ اور کہا گیا کہ یہ عمل سنت نہیں مگر جائز و مکرمت ہے۔ اور ختان بمعنی ختنہ کرنے والا۔ پس مرد کا ختنہ کیا گیا تو ختان کو بوجہ ضرورت کے دیکھنا جائز ہے۔ اور اسی طرح خافضہ عورت کو عورت کی فرج دیکھنا جائز ہے۔ اور جب ایسی صورت میں جائز ہے تو طبیب کو بدرجۂ اولی جائز ہوا، کیونکہ اس کی ضرورت شدید ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ طبیب کے واسطے عورت کا دیکھنا غیر جنس ہے بخلاف خافضہ و ختان کے کہ ہم جنس ہے۔ وکذا یجوز للرجل النظر الی موضع الاحتقان من الرجل لانہ مداواۃ۔ اور اسی طرح مرد کو دوسرے مرد کے حقنہ دینے کی جگہ دیکھنا جائز ہے اس واسطے کہ یہ بھی معالجہ ہے۔ ف۔ اور جائز ہے خواہ قولنج وغیرہ کی ضرورت شدیدہ ہے یا تندرستی و توانائی کے لیے ویجوز للمرض۔ اور مرض کی وجہ سے حقنہ جائز ہے ف۔ مانند قولنج وغیرہ کے۔ وکذا للھزال الفاحش علی ما روی عن ابی یوسف لانہ امارۃ المرض۔ اور اسی طرح سخت دُبلے پن کی وجہ سے بھی حقنہ لینا جائز ہے۔ بنابر آنکہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے اس واسطے کہ ایسا دُبلا پن علامتِ مرض ہے ف۔ کافی میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے اس واسطے کہ انجام کو دق یا سل پیدا ہو جاتی ہے تو یہ لاغری خود مرض ہے جو منجر بمرض مہلک ہے۔ شیخ حلوائیؒ نے کہا کہ اگر حقنہ میں منفعت ہو اگر ضرورت نہیں ہے۔ مثلاً چاہتا ہو کر فضول بلغمیہ خارج ہو کر جماع کی قوت زائد پیدا ہو تو ہمارے نزدیک حقنہ بذریعۂ دوسرے اجنبی کے جائز نہ ہوگا۔ ابن مقاتل سے روایت ہے کہ حمامی کو جائز ہے کہ دوسرے شخص کے نورہ لگا دے۔ جبکہ اپنی نظر پوشیدہ رکھے، جیسے قرحہ کے معالجہ میں جائز ہے۔ ابو اللیثؒ نے کہا کہ یہ بحالتِ ضرورت ہے اور ہر شخص کو خود اپنے نورہ لگانا چاہیئے (الذخیرہ) میں کہتا ہوں کہ دوسرے شخص سے بھی مرد مراد ہونا چاہیئے، ورنہ عورت اجنبیہ کے نورہ لگانا قطعاً حرام ہوگا، کیونکہ اس میں کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس پر فتوی نہیں دیا جائے گا۔ (واللہ تعالیٰ اعلم) واضح ہو کہ مرد و عورت کے زیر ناف سے گھٹنے تک کسی اجنبی کو دیکھنا جائز نہیں جبکہ عذر نہ ہو، اگرچہ عورت اس کی ماں و بہن وغیرہ محرمہ ہو۔ پس مرد کی زوجہ یا لونڈی جو حلال ہو اس کی اجنبیہ نہیں ہے۔ پھر جب عذر پیدا ہو تو نظر جائز ہو جاتی ہے۔ پھر عذرات بہت ہیں (۱) حالتِ ولادت میں جنائی کو عورت کی فرج دیکھنا۔ (۲) ختنہ کرنے کے وقت مرد کو موضع ختان دیکھنا۔ (۳) قولنج میں ضرورت کے وقت حقنہ دینے میں دیکھنا۔ (۴) عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیماری ہوئی کہ جہاں مردوں کا نظر کرنا حلال نہیں ہے تو عورت کو وہاں دیکھ کر علاج کرنا روا ہے۔ (۵) اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا نہ ملے، اور مریضہ کی ہلاکت یا مصیبت

کاخوف یا درد شدید ہو، اور مرد کے علاج سے چارہ نہیں ہے تو سب چھپا کر موضع مرض دیکھنا مباح ہے۔ اور واضح ہو کہ اس حکم میں محرم وغیر محرم برابر ہیں۔ اقول۔ سوائے شوہر و موطوءہ باندی کے۔ م۔ ۶۔ عنین کی زوجہ نے سال بھر کے بعد دعویٰ کیا کہ یہ مجھ تک نہیں پہنچا، اور میں باکرہ ہوں، تو قاضی کو روا ہے کہ دائی وغیرہ عورتوں کو دیکھنے کا حکم کرے۔ ۷۔ بائع نے باکرہ کی شرط پر باندی فروخت کی اور مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ ثیبہ ہے۔ پس اگر عورتوں نے دیکھ کر کہا کہ یہ باکرہ ہے تو بائع پر قسم نہیں ہے۔ اور صحیح یہ کہ حکم مذکورہ قبضہ مشتری سے پہلے ہے۔ مح۔ قال وینظر الرجل من الرجل علی جمیع بدنہ الا الی مابین سرتہ الی رکبتہ۔ اور ایک مرد دوسرے مرد کے جمیع بدن کو دیکھ سکتا ہے سوائے اس کے زیر ناف سے گھٹنے تک۔ لقولہ علیہ السلام عورۃ الرجل مابین سرتہ الی رکبتہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرد کی شرمگاہ مابین اس کے ناف کے گھٹنے تک ہے۔ ف۔ دارقطنی نے اس کے مانند حدیث ابوایوب رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بطریق سعید بن راشد روایت کیا اور کہا کہ سعید بن راشد ضعیف ہے۔ ویروی مادون سرتہ حتی تجاوز رکبتہ۔ اور بعض روایات میں یوں آیا کہ ماسوائے ناف کے یہاں تک کہ گھٹنے سے تجاوز کرے ف۔ یہ روایت اگر صحیح ہو تو کلمہ الی بمعنی مع ہوگا، یعنی مع گھٹنے کے۔ اور اس بحث کو ہم نے کتاب الصلوٰۃ کی ستر عورت کے بیان میں واضح لکھا ہے۔ وبھذا اثبت ان السرۃ لیست بعورۃ۔ اور اس دلیل سے ثبوت ہو کہ ناف وہ جسم نہیں جس کا چھپانا لازم ہوا۔ خلافا لما یقولہ ابوعصمۃ والشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول ابوعصمہ سعد بن معاذ رازی حنفی اور قول امام شافعی رح کے۔ ف۔ کہ یہ دونوں بزرگ اس کو بھی جسم عورت کہتے ہیں۔ والرکبۃ عورۃ خلافا لما قالہ الشافعی۔ اور گھٹنا جسم عورت ہے برخلاف قول شافعی رح کے ف۔ کہ وہ نہیں عورت ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کسی جلیس کے روبرو گھٹنا نہیں کھولا۔ پس اگر گھٹنا بند کرنا ہر شخص پر فرض ہوتا، تو آپ کے شمائل میں اختصاص نہ ہوتا۔ اور جواب ہو سکتا ہے کہ افعال میں فرائض وغیرہ کا بھی بیان ہے باوجودیکہ عموماً فرض ہیں۔ اور جب یہاں تصریح نص میں رکبہ سے تجاوز مذکور ہے تو اشارہ اس کے معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ والفخذ عورۃ خلافا لما یقولہ اصحاب الظواھر۔ اور ران جسم شرم ہے برخلاف قول اصحاب الظواہر کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک صرف فرج ذکر و مقعد شرمگاہ ہے۔ ومادون السرۃ الی منبت الشعر عورۃ خلافا لما یقولہ الامام ابوبکر محمد بن الفضل الکماری معتمدا فیہ العادۃ۔ اور زیر ناف سے بال جمنے کی جگہ تک بھی شرمگاہ ہے برخلاف قول شیخ ابوبکر محمد بن الفضل الکماری کے کہ یہ عورت نہیں۔ اور شیخ رح نے اس میں عادت پر اعتماد کیا ہے۔ ف۔ یعنی لوگوں میں اس کے کھولنے کی عادت جاری ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ لانہ لا معتبر بہ مع النص بخلافہ۔ اس واسطے کہ تعامل و باہمی رواج کا کچھ اعتبار نہیں، درحالانکہ نص اس کے مخالف وارد ہو۔ ف۔ اور یہاں یہی کیفیت ہے کہ نص میں ممانعت ہے تو تعامل کا کچھ اعتبار نہیں رہا۔ وقد روی ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال الرکبۃ من العورۃ۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گھٹنا بھی پردہ کے جسم میں سے ہے۔ ف۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے بروایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نہیں ملی، مگر دارقطنی نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس میں بھی ضعف ہے، چنانچہ شروط نماز میں گزرا۔ وابدی الحسن بن علی رضی اللہ عنھما سرتہ فقبلھا ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ۔ اور حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے اپنی ناف کھول دی۔ پس ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو بوسہ دیا ف۔ چنانچہ عمیر بن اسحاق سے روایت ہے کہ میں مدینہ کے بعض راستہ میں حضرت حسن بن

علی رضی اللہ عنہما کے ساتھ جاتا تھا کہ راہ میں ابوہریرہ رضؓ سے ملاقات ہوئی تو ابوہریرہ رضؓ نے حسن رضؓ سے عرض کیا کہ میں تجھ پر فدا ہوں تو اپنا پیٹ کھول دے تاکہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتے میں نے دیکھا ہے میں بھی بوسہ دے لوں پس حسن رضی اللہ عنہ نے اپنا پیٹ کھول دیا۔ پس ابوہریرہ رضؓ نے ناف پر بوسہ لیا۔ اور اگر یہ مقام چھپانے کا جسم ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ (رواہ احمد وابن ابی شیبہ وابن حبان فی صحیحہ والبیہقی) لیکن معجم طبرانی میں اس کے خلاف ہے، چنانچہ کہا کہ حدثنا ابومسلم الکی حدثنا ابوعاصم عن ابن عون عن عمیر بن اسحق ان اباھریرۃ لقی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما فقال لہ ارفع ثوبك حتی اقبل حیث رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل فرفع عن بطنہ ووضع یدہ علی سرتہ۔ یعنی عمیر بن اسحاق نے کہا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ملاقات حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے ہوئی تو ابوہریرہ رضؓ نے کہا کہ اپنا کپڑا اٹھا دیجئے تاکہ میں بوسہ دوں جہاں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتے دیکھا ہے پس آپ نے کپڑا اٹھایا، اور اپنی ناف پر ہاتھ رکھ لیا الخ۔ وقال علیہ السلام لجرھد وارفخذك اما علمت ان الفخذ عورۃ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرہدؓ سے فرمایا کہ اپنی ران بند کرلے کیا تو نے نہیں جانا کہ ران پردہ کرنے کا جسم ہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی روایت میں جرہد رضی اللہ عنہ نے جو اصحاب الصفہ میں سے تھے، بیان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے یہاں بیٹھے، اور میری ران کھلی ہوئی تھی الخ۔ اور عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ جرہد نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف گذرے الخ۔ اس کو ابن حبان نے صحیح میں، اور امام احمدؒ و دارقطنی و حاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا۔ اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ ابن حبان نے زرعہ بن عبدالرحمٰن بن جرہد رضؓ کو ثقات میں لکھا ہے۔ عینی رحؒ وغیرہ نے اس باب میں دیگر احادیث مطولاً ذکر فرمائیں جن کا ملخص یہ ہے کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اے علی رضؓ اپنی ران مت کھولیو، اور کسی مردہ یا زندہ کی ران مت دیکھیو۔ (رواہ ابوداؤد) وقال فیہ نکارۃ۔ ورواہ ابن ماجۃ والحاکم والدارقطنی۔ ابن القطان شافعی رحؒ نے کہا کہ ابوحاتم نے علل میں اس کو ضعیف کہا ہے۔ لیکن واضح ہو کہ غایت علت اس میں انقطاع ہے، اور وہ ہمارے نزدیک علت جرح نہیں ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ ران عورت ہے یعنی چھپانے کا جسم ہے۔ (رواہ الترمذی وحسنہ والحاکم) اور اس کے اسناد میں ابویحییٰ القتات ہے جس میں اختلاف ہے۔ اور ظاہراً راجح یہ کہ اس میں ایک نوع کی نرمی ہے۔ (وقد رواہ احمد والبیہقی) حدیث عبداللہ بن جحش مرفوعاً کہ اے عمر رضؓ اپنی ران ڈھکو کہ ران جسم عورت ہے۔ (رواہ احمد والطبرانی والحاکم والطحاوی) وقال صحیح۔ اور اس کو بخاری نے تاریخ کبیر میں مسند کیا اور صحیح میں معلق کیا۔ مع حدیث ابن عباس رضؓ وجرہد رضؓ۔ پس معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک یہ ثابت ہیں۔ اگر اعتراض کیا جاوے کہ اس کے معارضہ میں حدیث انسؓ مرفوعاً قصہ خیبر میں وارد ہے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز حالت غلس یعنی تاریکی میں پڑھی۔ پھر آپؐ سوار ہوئے اور ابوطلحہ رضؓ سوار ہوا۔ اور میں ابوطلحہ یعنی سوتیلے باپ کی ردیف میں سوار ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی راہوں میں ایک راہ میں رواں کیا۔ پھر اپنی ران سے ازار کھولی، حتیٰ کہ قریب تھا کہ میں آپؐ کی ران مبارک کی سپیدی دیکھوں۔ پس جب آپ آبادی میں داخل ہوئے تو فرمایا، اللہ اکبر انا اذا انزلنا بساحۃ قوم فساء صباح المنذرین۔ اس حدیث کو بخاری رحؒ نے صحیح میں روایت کیا۔ پس اگر ران جسم عورت ہوتا تو آپؐ نہ کھولتے۔ جواب دیا جائے گا کہ ران سے ازار کھولی۔ مجازی محاورہ ہے یعنی ایسے طور پر ہانکا کہ ران پر سے ازار ہٹ گئی۔ یا قریب کھل جانے کے ہوگئی بدلیل اس کے کہ صحیح مسلم میں اس روایت میں صاف مذکور ہے کہ پھر آپؐ کی ران سے ازار کھل گئی۔ شیخ نووی نے خلاصہ میں کہا کہ صحیح مسلم کی روایت اس امر کی دلیل ہے کہ بخاری کی روایت میں کھولنے سے کھل جانا مراد ہے۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اگر یہ حرام ہوتا تو آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم اس کو مستقر نہ رکھتے تو کھُلنا و کھل جانا برابر ہے۔ جواب یہ کہ بے اختیار کھل جانے میں مضائقہ نہیں، اور اس پر استقرار کہاں ثابت ہُوا۔ بلکہ حق یہ ہے کہ ران کھل جانا حقیقۃً نہیں ثابت ہُوا۔ کیونکہ اگر درحقیقت کھل جاوے تو صاف سپیدی نظر آوے۔ حالانکہ انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قریب تھا کہ میں دیکھوں۔ فافہم۔ م۔ اور اس بیان سے ایک استفادہ یہ ہے کہ گھٹنا بھی جسم عورت ہے۔ لان الرکبۃ ملتقی عظم الفخذ والساق۔ کیونکہ گھٹنا اس مقام کا نام ہے جہاں ران کی ہڈی و پنڈلی کی ہڈی مل کر جمع ہوئی ہیں۔ فاجتمع المحرم والمبیح۔ تو اس میں محرم و مبیح دونوں کا اجتماع ہے۔ ف۔ کیونکہ ران کی ہڈی کھلنا حرام اور پنڈلی کی ہڈی مباح ہے۔ وفی مثلہ یغلب المحرم۔ اور ایسی صورت میں محرم کو غلبہ دیا جاتا ہے۔ ف۔ نظیر اس کی یہ کہ ایک پیالہ شربت میں اگر ایک قطرہ شراب گر پڑا تو سب نجس و پینا حرام ہے۔ غایت یہ کہ یہ تمام و کمال حرام نہیں ہے۔ تو فرق یہ ہُوا کہ۔ حکم العورۃ فی رکبتہ اخف منہ فی الفخذ۔ جسم عورت ہونے کا حکم بہ نسبت ران کے گھٹنے میں خفیف ہے۔ ف۔ یعنی گھٹنا بہ نسبت ران کے عورت خفیفہ ہے۔ اور ران اس سے زیادہ سخت ہے۔ وفی الفخذ اخف منہ فی السوءۃ۔ اور ران میں بہ نسبت شرمگاہ خاص کے خفت ہے۔ ف۔ چنانچہ ران کھلنا عیب ہے، مگر مقام پیشاب یا پاخانہ کھلنا اس سے بہت بڑھکر معیوب و قبیح ہے۔ اور اس فرق کے نکالنے سے یہ مسئلہ نکلا کہ حتی ان کاشف الرکبۃ ینکر علیہ برفق۔ اور اگر گھٹنا کھول دیا اور اس پر نرمی سے انکار کیا جاوے ف۔ کہ اے عزیز اس کو ڈھک دے کہ یہ بھی شرم کا جسم ہے اس کو ڈھکنا لازم ہے۔ وکاشف الفخذ یعنف علیہ۔ اور ران کھولنے والے پر درشتی و ملامت کی جاوے ف۔ کہ اس کو بند کرو کہ اس کا کھولنا بے حیائی ہے۔ وکاشف السوءۃ یؤدب ان لج۔ اور شرمگاہ غلیظ کھولنے والے کو ادب دیا جاوے، اگر وہ جھگڑا کرے۔ ف۔ یعنی اس سے کہا جاوے کہ اس کو فوراً بند کر تو بے حیا سخت معلوم ہوتا ہے۔ پھر اگر وہ کچھ جھگڑے اور قدرت ہو بدون فتنہ کے تو اس کو ادب کے واسطے چھڑی وغیرہ سے مارے اور بند کرا دے۔ ومایباح النظر الیہ للرجل من الرجل یباح المس لانھما فیما لیس بعورۃ سواء۔ اور جس عضو کا دیکھنا مرد کے جسم میں سے مرد کو مباح ہے تو اس کا چھُونا بھی مباح ہے۔ کیونکہ جو جسم کہ پردہ کے اعضاء میں سے ہو اس میں یہ دونوں مساوی ہیں ف۔ اعتراض ہُوا کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ و ہاتھ جسم پردہ میں سے نہیں ہیں حتیٰ کہ مرد ان کو دیکھ سکتا ہے، جبکہ شہوت سے نہ ہو۔ حالانکہ بالاتفاق ان کا چھونا نہیں جائز ہے۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ برابری ایسی صورت میں ہے کہ اس کے خلاف کوئی نص وارد نہ ہو۔ (النتائج) حتیٰ کہ مرد کو مرد کے جسم میں سے بشہوت کوئی عضو چھُونا مباح نہیں ہے۔ عن) اور واضح ہو کہ مرد سے بالغ مراد ہے۔ ورنہ طفل امرد کا حکم مذکور ہو چکا۔ م۔ اگر مرد نے دوسرے مرد کے پاؤں اس کی لنگی یا پائجامہ کے اوپر سے دابے تو کہا گیا کہ جائز ہے جبکہ کپڑا موٹا ہو۔ اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا۔ اور احوط یہ کہ اس سے پرہیز کیا جاوے۔ ازار کے نیچے چھُونا جیسا حمام میں جاہل حمامیوں وغیرہ کی عادت جاری ہے حرام ہے۔ اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم کی طرف نگاہ کی حالانکہ وہ پائجامہ وغیرہ کپڑے سے بند ہے اور کچھ کھلا نہیں ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ مح۔ قال ویجوز للمرأۃ ان تنظر من الرجل الی ماینظر الرجل الیہ منہ اذا امنت الشھوۃ۔ اور عورت کو جائز ہے کہ مرد کے جسم میں سے ان اعضاء کو دیکھے جس کو مرد کے جسم سے مرد دیکھ سکتا ہے بشرطیکہ عورت اجنبیہ مذکورہ شہوت سے بے خوف ہو۔ لاستواء الرجل والمرأۃ فی النظر الی ما لیس بعورۃ کالثیاب والدواب۔ کیونکہ جو چیز کہ شرم چھپانے کی جسم میں سے نہیں ہے، اس میں مرد و عورت یکساں ہیں جیسے کپڑوں و سواری کا حکم ہے۔ ف۔ کہ ہر شخص کی لباس و سواری کو مرد و عورت سب دیکھ سکتے ہیں۔ اسی طرح جس جسم شرم

کا چھپانا مرد کی نظر سے واجب نہیں تو عورت اجنبیہ بھی اس کو دیکھ سکتی ہے۔م۔ اور اگر عورت نے مرد اجنبی کی جانب نگاہ کی، اور اس کے دل میں شہوت آئی۔ یا عورت کا غالب گمان یہ ہو یا شک ہو تو عورت کے حق میں مستحب ہے کہ اپنی نگاہ کو نیچی رکھے اور مرد کی صورت میں اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت آئی یا اس کو غالب گمان یا شک ہے تو مرد پر اس عورت کی طرف نظر کرنا حرام ہے۔ اور دونوں میں فرق عنقریب آئے گا۔ الولوالجیہ۔ع۔ وفی الکتاب الخنثی من الاصل ان نظر المرأۃ الی الرجل الاجنبی بمنزلۃ نظر الرجل الی محارمہ۔ اور اصل یعنی مبسوط کی کتاب الخنثیٰ میں مذکور ہے کہ عورت کا مرد اجنبی کو دیکھنا جیسے مرد کا اپنی محارم ف ماں بہن وغیرہ کو دیکھنا یعنی سوائے پیٹ و پیٹھ کے دیکھے اور پیٹ و پیٹھ کو نہ دیکھے۔ لان النظر الی خلاف الجنس اغلظ۔ کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہے۔ ف بہ نسبت ہم جنس کے۔ اور مرد و عورت دو جنس مختلف ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو حلال نہیں ہے کہ مرد اجنبی کے مردہ کو نہلا دے، حالانکہ مرد کو جائز ہے۔ فان کان فی قلبہا شہوۃ او اکبر رأیہا انہا تشتہی او شکت فی ذلک یستحب بہا ان تغض بصرہا۔ پس اگر عورت کے دل میں اس مرد کی طرف سے شہوت موجود ہو یا اس کے غالب گمان میں ہو کہ مجھے دیکھ کر شہوت ہوگی یا شک ہو یعنی دونوں طرف احتمال برابر ہو کہ ہوگی یا نہ ہوگی تو عورت کے حق میں مستحب یہ ہے کہ اپنی نظر نیچی رکھے۔ ف اگر دیکھے تو مباح ہے۔ ولو کان الناظر ہو الرجل الیہا وہو بہذہ الصفۃ ولم ینظر وہذا اشارۃ الی التحریم اور اگر دیکھنے والا مرد ہو کہ اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا چاہتا ہے۔ اور مرد مذکور کی یہ حالت ہے۔ یعنی اس عورت کی طرف سے اس کے دل میں شہوت ہے یا غالب گمان ہے یا شک ہے تو وہ نہیں دیکھے گا، اور یہ اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہے۔ ف پس مرد میں اور عورت میں اس حکم میں فرق ہوا۔ ووجہ الفرق ان الشہوۃ علیہن غالبۃ وہو کالمتحقق اعتبارا۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غالب ہے، اور غالب بمنزلہ موجود کے ہے ف یعنی گویا وہ ہر وقت موجود ہے۔ فاذا اشتہی الرجل کانت الشہوۃ من الجانبین موجودۃ۔ پس جب مرد نے بھی خواہش کی تو جانبین سے بھی شہوت موجود ہوگئی۔ ف پس اس کا انجام خراب ہوگا۔ واضح ہو کہ اکثر لوگوں کے نزدیک یہ گمان ہے کہ عورتوں میں مادۂ شہوت غالب ہوتا ہے اس کے معنی یہ کہ بہت ہوتا ہے۔ اور یہ محققین اطباء کے بالکل خلاف ہے اور گویا بدیہی باطل ہے۔ اور حق یہ کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مادۂ شہوت جو منی ہے اس کا اثر عورتوں پر غالب ہوتا ہے اور مرد اپنی قوت سے اس کا زور سنبھال جاتا ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ فضلہ صاف بمنزلہ اس کے تمام اعضاء میں موجود ہوتا ہے۔ وہی مادہ منی ہے جس سے بچہ بنتا ہے۔ پس جب شہوت سے اس کو حرکت ہوئی کہ منی بن جاوے تو اس نے تمام اعضائے بدن کو قوت سے مسخر کر لیا۔ پس عورت اس کے زور کو نہیں اٹھا سکتی، اور فوراً بے قابو ہو کر گرفتار فعل ہو جاتی ہے، اور مرد اپنی قوت سے سنبھال لیتا ہے اور اپنے اختیار میں باقی رہتا ہے جبکہ قوی ہو۔ پس حاصل یہ نکلا کہ جب عورت میں اپنی نادانی سے شہوت کا خیال کرتا ہے باکی ہوتا ہے پھر وہ مغلوب ہو جاتی ہے، تو گویا مغلوب موجود ہے اور مرد اگرچہ برداشت کر سکتا ہے، لیکن جب عورت کی خواہش موجود ہے اور کوئی مانع نہیں تو فجور میں مبتلا ہونے کا خوف شدید ہے۔ ولا کذلک اذا اشتہت المرأۃ۔ اور یہ حال اس وقت نہیں جب فقط عورت نے خواہش کی ف کیونکہ وہ فاعلہ نہیں ہے۔ لان الشہوۃ غیر موجودۃ فی جانبہ حقیقۃ واعتبارا۔ کیونکہ مرد کی جانب شہوت موجود نہیں، نہ در حقیقت اور نہ باعتبار۔ ف کیونکہ مرد مغلوب شہوت اکثر نہیں ہوتا ہے۔ فکانت من جانب واحد۔ تو ایک ہی طرف سے شہوت موجود ہوئی ف اور یہ چنداں مضر نہیں ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت

ہیں عورت نے دیکھ کر خیالِ شہوت کیا تو صرف اسی کی طرف سے شہوت ہے۔ اور مرد میں شہوتِ اعتباری بھی نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقی تو معدوم ہے، کیونکہ اس نے شہوت سے نہیں دیکھا۔ پس مضرت نہیں ہے۔ اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہے تو مرد کی جانب سے شہوت موجود ہوئی، اور عورت کو ہرچند خبر نہیں اور نہ اس نے دیکھا۔ لیکن اگر درحقیقت شہوت نہیں تو باعتبار غالب موجود ہے۔ اس واسطے کہ عورت کی ذات میں شہوت غالب ہے، پس گویا موجود ہے تو دونوں طرف سے شہوت موجود ہوئی۔ چنانچہ مرد کی طرف سے درحقیقت موجود ہوئی، اور عورت کی طرف سے باعتبار غالب حال کے موجود ہوئی۔ والمتحقق من الجانبین فی الافتناء الی المحرم اقوی من المتحقق فی جانب واحد۔ اور جو شہوت کہ دونوں سے متحقق ہو، وہ حرام زنا تک نوبت پہنچانے میں زیادہ قوی ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک ہی جانب سے ہو۔ ف۔ لہٰذا عورت کو جب شہوت کا گمان ہو تو بھی دیکھ لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور مرد کو جب شہوت کا گمان ہو تو گویا عورت کو بھی یہ گمان موجود ہے، پس حرام ہے۔ اور نکتہ واللہ تعالیٰ اعلم یہی ہے کہ مرد فاعل و قوی ہے، اور عورت مغلوبِ شہوت و منفعلہ ہے تو مرد کے دام میں مغلوب ہو کر آجاوے گی بخلاف اس کے عورت کی شہوت بوجہ فاعلہ نہ ہونے کے رائیگاں ہے کیونکہ مرد غالب و فاعل کو شہوت نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ قال وتنظر المرأۃ من المرأۃ الی ما یجوز للرجل ان ینظر الیہ من الرجل لوجود المجانسۃ انعدام الشھوۃ غالبا کما فی نظر الرجل و کن الضرورۃ قد تحققت الی الانکشاف فیما بینھن۔ اور عورت کو دوسری عورت کے ایسے تمام جسم کا دیکھنا جائز ہے جو مرد سے مرد دیکھ سکتا ہے، کیونکہ دونوں میں ہم جنسی اور غالباً عدم شہوت موجود ہے یعنی عورتیں ہم جنس ہیں، اور غالباً عورت کو عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہے۔ جیسے مرد کو مرد کے دیکھنے میں یہی حال ہے۔ اور اسی طرح عورتوں میں باہم بے پردگی کی ضرورت بھی متحقق ہے ف۔ جیسے حمامات میں ہوتا ہے۔ اور عورت کو حمام میں جانے کی ضرورت بانسبت مرد کے زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ دلیل ہے کہ عورت دوسری عورت کے ازیراف سے گھٹنوں تک نہیں دیکھ سکتی ہے اور باقی دیکھ سکتی ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح ان نظر المرأۃ الی المرأۃ کنظر الرجل الی محارمہ۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے نوادر میں روایت ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا جیسے مرد کا اپنی محارم عورتوں کو دیکھنا۔ ف۔ پس پیٹ و پیٹھ بھی دیکھنا جائز نہ ہوا۔ بخلاف نظرھا الی الرجل۔ برخلاف اس کے عورت کا مرد کو دیکھنا ف۔ کہ یہاں پیٹھ و پیٹ مرد کا دیکھنا بھی جائز ہے۔ لان الرجال یحتاجون الی زیادۃ الانکشاف للاشتغال بالاعمال۔ اس واسطے کہ مردوں کو کام کاج کرنے کی ضرورت سے بدن زیادہ کھولنے کی ضرورت پڑتی ہے ف۔ لہٰذا اجنبیہ عورت ایسے پیٹھ و پیٹ کو بھی دیکھ سکتی ہے۔ والاول اصح۔ اور اصح قول اول ہے ف۔ کہ عورت کو عورت کا وہ کل جسم دیکھنا جائز ہے جو باہم ایک مرد کو دوسرے مرد سے دیکھنا جائز ہے، اور اس میں پیٹھ و پیٹ بھی داخل ہے۔ اور شاید قول دوم کی وجہ وہ ہے جو بعض احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ عورت دوسری عورت کے سامنے اس طرح کپڑے نہ اتارے کہ وہ جا کر اپنے شوہر سے حلیہ بیان کرے گویا وہ اس عورت کے تمام بدن کو دیکھ رہا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ فقہ مقتضی ہے کہ حدیث میں تحریم مراد نہ ہو کیونکہ عورت واصفہ کے بیان سے یہی فتنہ بیان فرمایا کہ گویا دیکھ رہا ہے اور یہ حقیقی دیکھنا نہ ہوگا تو حکم تحریم نہیں بلکہ ایسا کرنا چاہیئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال و ینظر الرجل من امتہ التی تحل لہ وزوجتہ الی فرجھا۔ اور مرد کو جائز ہے کہ اپنی ایسی باندی سے جو اس کو حلال ہے اور اپنی زوجہ سے اس کی فرج دیکھے ف۔ یعنی مگر

دیکھے تو حرام نہیں ہے، حالانکہ علی الاصح دیکھنا بہتر نہیں ہے۔ اور حلال باندی کی قید اس واسطے کہ حلت کا مدار وطی حلال ہونے پر ہے۔ پس اگر مجوسیہ باندی ہو یا بُت پرست یا اس کی رضاعی بہن وغیرہ، جس سے وطی حلال نہیں، بلکہ ملکیت ہے، تو اس کی فرج دیکھنا حلال نہیں بلکہ جو امر غیر کی باندی میں دیکھنا جائز ہے وہی اس سے جائز ہے۔ اور فرج کا لفظ کہہ دیا تاکہ سب سے بڑھ کر شرمگاہ کی تصریح ہے۔ وهٰذا اطلاق فی النظر الی سائر بدنها عن شهوة وغير شهوة۔ اور یہ قول اس امر کی اجازت ہے کہ باندی مذکورہ و زوجہ کے تمام بدن کو بدرجہ اولیٰ دیکھ سکتا ہے خواہ شہوت سے دیکھے یا بغیر شہوت دیکھے۔ والاصل فيه قوله عليه السلام غض بصرك الا عن امتك وامرأتك۔ اور اصل اس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ اپنی آنکھ بند کر سوائے اپنی باندی اور اپنی زوجہ سے ف یہ الفاظ غریب ہیں، اور قول جامع اس طرح مروی ہے کہ معویہ بن حیدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ اپنی شرمگاہوں میں کہاں آویں اور کیا چھوڑیں اور کہاں آویں یعنی کہاں تک ان کا استعمال باہمی جائز ہے۔ فرمایا کہ محفوظ رکھ اپنی شرمگاہ کو سوائے اپنی زوجہ سے اور اپنی مملوکہ سے ف میں نے کہا یا رسول اللہ اگر قوم باہم بعض میں بعض خلط ہوں تو کیا کروں؟ فرمایا کہ اگر تجھے استطاعت ہو کہ شرمگاہ کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز مت دکھلا۔ (رواہ الاربعۃ والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن) پس معلوم ہُوا کہ دیکھنا و دیگر طور سے شرمگاہ کی حفاظت زوجہ و مملوکہ سے نہیں ہے تو دیکھنا و چھونا حتٰی کہ دخول سب جائز حلال ہے۔ ولان مافوق ذٰلك من المسيس والغشيان مباح فالنظر اولىٰ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ نظر سے بڑھ کر مساس کرنا اور ڈھانپنا یعنی جماع کرنا مباح ہے تو دیکھنا بدرجۂ اولیٰ مباح ہے۔ الا ان الاولىٰ ان لا ينظر كل واحد منهما الى عورة صاحبه لیکن بہتر یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی فرج نہ دیکھے ف یعنی شوہر و زوجہ یا باندی میں سے کوئی دوسرے کی شرمگاہ کو مجامعت یا دیگر اوقات میں کسی وقت نہ دیکھے۔ لقوله عليه السلام اذا اتى احدكم اهله فليستتر ما استطاع ولا يتجردان تجرد البعير۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ جب تم میں سے کوئی شخص اپنی جورو کے پاس جاوے، تو جہاں تک ممکن ہے پردہ کرلے، اور دونوں اونٹ کی طرح ننگے نہ ہوں ف دونوں اُونٹ و اونٹنی کی طرح ننگے نہ ہوں، (رواہ ابن ماجۃ والطبرانی من حدیث عتبہ بن عبد السلمی رضی اللہ عنہ) اور اس کی اسناد میں الولید بن القاسم میں کلام ہے، لیکن ابن حبان واحمد وابن عدی سے توثیق مروی ہے اور اس کی اسناد میں احوص بن حکیم میں کہا گیا کہ ضعف راجح ہے۔ اور اسناد طبرانی میں بسر بن عمارہ ضعیف ہے۔ اور یہ حدیث عبد اللہ بن سرجس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً نسائی نے روایت کی اور کہا کہ حدیث منکر ہے ولیکن متاخرین نے اس میں کلام کیا جس سے ضعف خفیف ثابت ہوتا ہے (وقد رواہ الطبرانی ایضاً) اور یہ معنی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں بروایت ابن ابی شیبہ والبزار وابن عدی والطبرانی مروی ہے، اور یہ بھی ضعیف ہے۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابو قلابہؒ سے مرسل روایت کی اور یہ بھی ضعیف ہے اور یہ معنی حدیث ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً بروایت طبرانی واقع ہے کہ جب کوئی تم میں سے اپنی جورو کے پاس جاوے تو پردہ کرلے، کیونکہ جب پردہ نہ کیا تو اس کے پاس سے ملائکہ نکل جاتے ہیں۔ اور شیطان باقی رہتا ہے۔ پس اگر دونوں میں فرزند متولد ہُوا تو اس میں شیطان کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ (ورواہ البزار) ولیکن کہا کہ اس کی اسناد قوی نہیں ہے۔ اور طبرانی نے یہی معنی حدیث ابو امامہؓ سے مرفوعاً روایت کیے، اور اس کی اسناد بھی ضعیف ہے۔ اور علامہ عینی رحمہ وغیرہ نے کلام کو طول دیا۔ پھر بعد اس طول تقریر کے اصولی بحث میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث مختلف اسانید وطرق سے مروی ہے، اور اگرچہ مفرد اسانید میں ضعف ہو تو مجموعہ منفرد درجہ حسن سے کم نہیں، کیونکہ جن راویوں میں کلام ہے وہ اکثر حفظ کی خرابی سے ہے اور کذاب و وضاع وغیرہ کا عیب نہیں ہے۔ پس ظاہر ہُوا کہ یہ ارشاد ثابت ہے کہ جب آدمی

اپنی جورو یعنی زوجہ یا باندی کے پاس جاوے تو دونوں پردہ پوشی کے ساتھ جماع کریں، اور اونٹوں کی طرح حیوانی خصلت سے احتراز کریں۔ ولان ذلك يورث النسيان۔ اور اس دلیل سے ایسا کرنا آدمی میں بھول پیدا کرتا ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی خلقت یوں جاری ہے کہ ایسے فعل کے بعد بھول پیدا کر دیتا ہے۔ ہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس کا جاننا قیاس سے ممکن نہیں تو تم نے کہاں سے کہا؟ جواب دیا۔ لورود الاثر۔ یعنی ہم نے اس واسطے کہا کہ اس معنی میں اثر وارد ہوا ہے۔ ف۔ لیکن شارحین ارباب تخریج کو یہ اثر علمائے نقل سے نہیں ملا۔ اگرچہ فقہائے حنفیہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ ہاں دو روایتیں جن کے اسناد میں سخت جرح ہے اس بارہ میں البتہ وارد ہیں کہ ایسا کرنے سے بینائی میں نقصان آتا ہے، اول روایت ابن عباس رض سے مرفوعاً کہ جب تم میں سے کوئی اپنی زوجہ سے جماع کرے تو اس کی فرج کی جانب نگاہ نہ کرے کہ یہ اندھا پن پیدا کرتا ہے۔ (رواہ ابن عدی و ابن حبان فی الضعفاء) اور دونوں نے اس کو منکر قرار دیا۔ اور ابن الجوزی نے موضوع کہا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے علل میں کہا کہ میں نے اپنے باپ سے اس حدیث کو دریافت کیا تو فرمایا کہ موضوع ہے۔ دوم حدیث ابوہریرہ رض سے مرفوعاً کہ جماع کے وقت فرج نہ دیکھے جس سے اندھا پن پیدا ہوتا ہے اور زیادہ کلام نہ کرے جس سے گونگا پن ہوتا ہے۔ (رواہ ابن الجوزی) اور کہا کہ موضوع ہے، بالجملہ اس بارہ میں کہ اندھا پن پیدا ہوتا ہے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور ظاہر واللہ اعلم یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی عاقل طبیب نے بنظر طبی یہ بات نکالی ہے۔ اور بعضے نادان لوگوں نے یہ گمان کیا کہ ایسی بات کون کہہ سکتا ہے سوائے اس کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو، لہٰذا اس کو حدیث کر دیا، اور یہ گناہ عظیم ہے۔ اللّٰھم اغفر۔ م۔ وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول الاولى ان ينظر ليكون ابلغ في تحصيل معنى اللذة۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ مرد کے واسطے اولیٰ یہ کہ جورو کی فرج دیکھے تاکہ لذت کی کیفیت پوری پاوے۔ ف۔ لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ روایت کسی ضعیف یا موضوع اسناد سے بھی مروی نہیں ہے۔ ع۔ پس ظاہراً مصنف نے تعلیقاً اس کو ذکر کر دیا، حالانکہ دوسروں کی جانب ایسے اقوال کی نسبت کرنے میں احتیاط ضروری ہے، غفر اللہ لنا ولہ ولجمیع المؤمنین والمؤمنات۔ م۔ ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ میں نے ابو حنیفہ رح سے پوچھا کہ ایک مرد اپنی زوجہ کی فرج چھوتا ہے، اور وہ اس کے ذکر کو چھوتی ہے تاکہ حرکت و تندی ہو۔ پس کیا اس میں آپ کے نزدیک مضائقہ ہے فرمایا، بلکہ مجھے امید ہے کہ اس کو ثواب ملے گا۔ (الذخیرہ)۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید یہ ایسی صورت میں کہ قضائے حاجت سے اس کے وسواس و خیالات دور ہوں۔ اور خالی شہوت پرستی مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ مرد کبھی کمزور ہوتا ہے جو ایسا کرنے سے اپنی مراد پاتا ہے اور مسئلہ میں اس طرف اشارہ ہے کہ حرکت و تندی ہو۔ فافہم۔ م۔ شیخ ابو بکر الرازی رح نے کہا کہ باندی کے روبرو منکوحہ سے وطی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اس کے برعکس نہیں چاہیئے۔ اگر وہاں کچھ لوگ سوتے ہوں اور گمان ہو کہ یہ لوگ نہیں جانتے ہیں تو جورو سے وطی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ جمع التفاریق۔ ایک بستر پر دو منکوحہ یا دو باندیوں کو جمع کرنا کہ ایک کے روبرو دوسری سے وطی کرے تو امام محمد رح سے مروی ہوا کہ مکروہ ہے، اور ابو یوسف رح سے کہ مضائقہ نہیں ہے۔ القنیہ۔ مع۔ اور مترجم کے نزدیک ان روایات کے ثبوت میں تردد ہے۔ اور برتقدیر ثبوت قول محمد رح احسب ہے کیونکہ دانائی کے تجربہ سے یہ باہمی ادب و حیاء کا اسقاط ہے، اور اس کے بد نتائج زیادہ ہوتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ کافرہ عورت نگاہ میں مانند مسلمہ کے ہے۔ اور بعض نے کافرہ کے بال کا استثناء کیا الغیاثیہ۔ قال وينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه والراس والصدر والساقين والعضدين قدوری نے لکھا کہ مرد کو روا ہے کہ اپنی ذوات محارم یعنی دائمی محرمات یعنی مانند ماں، بہن، پھوپھی، خالہ وغیرہ کے۔ ان کے چہرہ و سر و سینہ و پنڈلیوں و بازوؤں کی طرف نظر کرے۔ ف۔ اس میں بال و پستان و بانہہ و ہتھیلی و قدم بھی داخل ہیں۔ اور محارم خواہ بوجہ قرابت نسبی ہوں، جیسے ماں و بہن و بیٹی و خالہ وغیرہ پھوپھی وغیرہ کے۔ یا بوجہ رضاعت ہوں جیسے رضاعی ماں بہن وغیرہ

خواہ بوجہ نکاح ہوں، جیسے زوجہ کی ماں و نانی وغیرہ یا بوجہ وطی کے ہوں، جیسے مملوکہ باندی موطوءہ کی ماں وغیرہ، اور خواہ اپنے پسر کی منکوحہ یا باپ کی موطوءہ ہونے سے ہوں۔ اور اگر ان اعضاء و مواضع میں سے کسی عضو پر نظر کرنا بشہوت ہو تو اس کو یہ نظر حلال نہیں اور حرام ہے۔ اور اسی طرح اگر اس کی غالب رائے ہو کہ اگر وہ اس کو دیکھے گا تو اس کو شہوت ہوگی تو چاہئے کہ اپنی نظر نیچی کرے اور اگر اس کو اپنی ذات سے خوف نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ (الکرخی عن محمدؒ۔ ع)۔ ولا ینظر الی ظھرھا و بطنھا و فخذھا اور ذات محرم کی پیٹھ و پیٹ و ران کی طرف نظر نہ کرے۔ ف۔ اور یہی پہلو کا حکم ہے (المحیط) والاصل فیہ قولہ تعالیٰ لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن (الآیۃ) یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا کہ اپنی زینت نہ دکھلاویں مگر اپنے شوہروں کو یا اپنے باپوں کو یا اپنے شوہروں کے باپوں کو یا اپنے بیٹوں کو یا اپنے شوہروں کے بیٹوں کو یا اپنے بھائیوں کو یا بھائیوں کے بیٹوں کو آخر تک۔ مترجم نے تعبیر میں موضع بیان کیا ہے۔ غرضکہ ان لوگوں کو اپنی زینت دکھلانے کو جائز رکھا۔ والمراد واللہ اعلم مواضع الزینۃ۔ اور زینت سے مراد مواضع زینت ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ یعنی مقامات زینت سب سے چھپاویں سوائے ان لوگوں کے، کیونکہ زینت دکھلانا بدوں ان اعضاء کے ممکن نہیں ہے۔ اور خالی زیور دکھلانا کسی عورت کے واسطے کسی شخص کے حق میں ممنوع نہ ہونا چاہئے تو مراد وہ اعضاء ہیں جہاں زینت ہوتی ہے۔ وھی ما ذکرنا فی الکتاب۔ اور یہ اعضاء وہی ہیں جو ہم نے کتاب میں بیان کیے ہیں۔ ف۔ یعنی چہرہ و سر وغیرہ آخر تک۔ ویدخل فی ذلک الساعد والاذن والعنق والقدم۔ اور ان مواضع مذکورہ میں بانہیں و کان و گردن و قدم بھی داخل ہیں۔ لان کل ذلک مواضع الزینۃ۔ اس واسطے کہ یہ سب بھی زینت کے مواضع ہیں۔ ف۔ اور پستان ظاہراً اس وجہ سے داخل سمجھا گیا کہ جب سینہ موضع زینت ہے اور اس کا دیکھنا جائز ہوا تو یہ بدوں پستان کے ممکن نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ پستان اگرچہ موضع زینت نہیں مگر داخل اجازت ہے۔ بخلاف الظھر والبطن والفخذ۔ برخلاف پیٹھ و پیٹ و ران کے۔ لانھا لیست مواضع الزینۃ۔ کیونکہ یہ اعضاء کچھ زینت کے محل نہیں ہیں۔ ف۔ لہٰذا زیر ناف سے لے کر گھٹنے تک دیکھنا جائز نہیں ہے۔ رہی کمر تو وہ بھی جائز نہیں۔ اگرچہ کافروں کی طرح اس پر زنجیر وغیرہ زنار باندھتے ہیں تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی عورت زیر ناف کوئی زیور لٹکاوے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ علاوہ اس کے زینت ظاہرہ کے مقامات مراد ہیں۔ بالجملہ ایک تو آیت کے حکم سے ان اعضاء پر نظر کرنا حلال ہے۔ ولان البعض یدخل علی البعض من غیر استیذان و احتشام۔ اور اس دلیل سے بھی کہ محارم باہم ایک دوسرے کے یہاں بدوں اجازت لیے و بغیر شرم کے آتے جاتے ہیں۔ والمرأۃ فی بیتھا فی ثیاب مھنتھا عادۃ۔ اور عورت اپنے گھر میں اپنے کام کاج کے کپڑے پہنے بیٹھی رہتی ہے یوں ہی عادت جاری ہے۔ ف۔ یعنی یہ کپڑے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے پہننے میں اکثر ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے رہتے ہیں۔ فلو حرم النظر الی ھذہ المواضع ادی الی الحرج۔ پس اگر ان اعضاء کی جانب نظر حرام کی جاتی تو حرج تک نوبت پہنچتی۔ ف۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اعلام فرما دیا کہ ہم نے دین میں حرج نہیں رکھا، تو جس صورت میں حرج متحقق ہو وہ معلوم ہو گیا کہ یہ دین میں نہیں ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس دلیل کا مدار اس امر پر ہے کہ بدوں اجازت لیے داخل ہو، حالانکہ حدیث صحیح میں ان کے واسطے اجازت پوچھی گئی، اور فرمایا کہ ہاں اور کیا تو پسند کرتا ہے کہ ماں کو ننگی دیکھے؟ عرض کیا گیا کہ نہیں، تو فرمایا پھر اجازت لے۔ اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اجازت یہاں واجب نہیں ہے تو بدوں اجازت داخل ہونا جائز ٹھہرا، اور دلیل پوری ہوگئی۔ وکذا الرغبۃ تقل للحرمۃ المؤبدۃ فقلما تشتھی۔ اور اسی طرح دائمی حرمت کی وجہ سے رغبت کم ہوتی ہے۔ پس ان کی جانب شہوت ہونا بہت نادر ہے بخلاف ما وراءھا لانھا لا تنکشف عادۃ۔ برخلاف ان مواضع کے جو مذکورہ مقامات کے سوائے ہیں کہ وہ از راہ عادت کے

کھولے نہیں جاتے ہیں۔ ف۔ تو ان میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پس انکار پر وہ فرض رہا۔ والمحرم من لا یجوز المناکحۃ بلتہ وبینھا علی التابید بنسب کان او بسبب کالرضاع والمصاھرۃ لوجود المعنیین فیہ۔ اور محرم وہ عورت ہے جس کے ساتھ اس کا نکاح دائمی طور پر حرام کیا گیا ہو، خواہ بوجہ نسب کے، جیسے ماں وغیرہ، یا بوجہ سبب کے مانند رضاعت و دامادی کے، کیونکہ دونوں باتیں اس میں بھی موجود ہیں۔ ف۔ کہ رضاعی ماں تمہیں یا اپنی حقیقی ساس وغیرہ کی خدمت میں بدون اجازت جانا ہے۔ پس ضرورت موجود ہے، اور دائمی حرمت سے رغبت بہت نادر ہے۔ وسواء کانت المصاھرۃ بنکاح او بسفاح فی الاصح لما بینا۔ اور مصاہرت یعنی رشتہ دامادی خواہ بنکاح ہو یا بزنا ہو، اصح قول میں دونوں برابر ہیں، بوجہ مذکورہ بالا۔ ف۔ کہ دائمی حرمت سے رغبت ندارد ہے، اور آمد و رفت بلا اجازت سے ضرورت متحقق ہے۔ ک۔ اور کچھ شک نہیں کہ رشتۂ دامادی اگر نکاح یا ملک وشبہہ کے یعنی بسبب جائز یا شبہہ ہو تو بلا خلاف تنہائی میں اس کے ساتھ بیٹھنا و سفر کرنا جائز ہے۔ اور اختلاف اس صورت میں کہ زنا کی وجہ سے یہ حرمت ثبوت ہو۔ مثلاً ہندہ سے زنا کیا تو زانی پر اس کی ماں دائمی حرام ہے جیسے ہندہ کی بیٹی دائمی حرام ہے، مگر بعض علماء کے نزدیک ہندہ کی بیٹی وغیرہ سے خلوت نہ کرے۔ اور اسی طرف قدوری نے میل کیا۔ اور ہم اسی کو لیتے ہیں، کیونکہ حرمتِ مصاہرت یہاں احتیاطی ہے۔ ع۔ قال ولا باس بان یمس ما جاز ان ینظر الیہ منھا لتحقق الحاجۃ الی ذلک فی المسافرۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ ذوات محارم میں سے جس عضو کا دیکھنا جائز ہے اس کو چھو دے، کیونکہ مسافرت میں اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ وقلۃ الشھوۃ بالمحرمیۃ اور حرام ہونے کی وجہ سے شہوت نادر ہے۔ ف۔ طبیعت پاکیزہ کو ان کی جانب رغبت نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف وجہ الاجنبیۃ وکفھا حیث لا یباح المس وان ابیح النظر لان الشھوۃ متکاملۃ۔ برخلاف اجنبیہ عورت کے چہرہ و ہتھیلی کے کہ وہاں چھونا مباح نہیں ہے، اگرچہ اس کو دیکھنا مباح کیا گیا، اس واسطے کہ وہاں شہوت پوری ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے نکاح و وطی جائز ہے تو یہ رغبت طرفین سے پوری ہے۔ پس اگر چھونا جائز ہو تو کثرت سے فسادات پیدا ہو جاویں۔ اور چونکہ محارم میں یہ رغبت گویا ندارد ہے اور ضرورت متحقق تو جائز ہے، کیونکہ سفر میں اکثر محرم کو سوار کرنے اور اتارنے میں ضرورت ہوتی ہے، اور حضر میں بھی معالجات وغیرہ میں حاجت ہوتی ہے، اور علاوہ اس کے نص بھی دلیل ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دختر سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کے سر کو بوسہ دیتے۔ اور جب سفر سے تشریف لاتے تو پہلے صاحبزادی کے گھر تشریف لے جاتے اور گلے سے لگا کر سر کا بوسہ دیتے۔ اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کا سر چومتے تھے۔ محمد بن الحنفیہ رح سے روایت ہے کہ اپنی والدہ کے سر میں کنگھی کیا کرتے تھے۔ محمد بن المنکدر سے روایت ہے کہ میں نے رات بھر اپنی والدہ کے پاؤں دابے اور میرے بھائی نے نماز میں رات گذاری، اور مجھے پسند نہیں کہ میری رات کا عوض اس کی رات ہو جاوے۔ کرخی رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی ذات محرم مانند ماں وغیرہ کے بال چھووے اور اس کا بوسہ لے اور اس میں تیل لگا دے۔ اور اس کی پنڈلیاں و پاؤں دابے یا اس کا سینہ و پستان و بازو و چہرہ و ہاتھ چھووے۔ اور جس اعضاء کا دیکھنا مکروہ ہے اس کا چھونا اس شرط سے مکروہ ہے کہ بدن ننگا ہو۔ اور اگر ننگا نہ ہو، اور اس کو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور پیٹھ و پیٹ سے پکڑنا مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ اور اس میں تفصیل ہے۔ م۔ الا اذا کان یخاف علیھا او علی نفسہ الشھوۃ فحینئذ لا ینظر ولا یمس۔ لیکن اگر ذاتِ محرم کی طرف سے شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو ایسی حالت میں نگاہ نہ کرے اور نہ اس کو چھووے۔ لقولہ علیہ السلام العینان تزنیان وزناھما النظر والیدان تزنیان وزناھما البطش۔ کیونکہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ان کا زنا بدنظری ہے اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا گرفت ہے ——— ف تمام حدیث یہ کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس کا حصہ زنا لکھ دیا ہے وہ اس کو لامحالہ ملنے والا ہے۔ پس دو آنکھوں کا زنا تو زنا یعنی نگاہ بد ہے۔ اور دونوں کانوں کا زنا، کان لگانا۔ اور زبان کا زنا، کلام ہے۔ اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا گرفت ہے۔ اور دونوں پاؤں زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا رفتار ہے، اور قلب خواہش و تمنا کرتا ہے اور شرمگاہ مخصوصہ اس کی تصدیق یا تکذیب کرتی ہے (رواہ مسلم) وحرمۃ الزناء بذوات المحرم اغلظ فیجتنب۔ اور محرمات عورتوں کے ساتھ زنا کرنا بہت سخت قبیح ہے پس اس سے اجتناب کرے۔ ف اور اگر سفر میں بضرورت چارہ نہ ہو تو کپڑا وغیرہ لپیٹ کر کر ہاتھ میں گرمی نرمی محسوس نہ ہو۔ مع کوشش دلی کے ساتھ اتارے چڑھاوے جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے۔ بالجملہ اکثر یہ کہ ذوات محارم کی جانب اکثر رغبت نہیں ہوتی، اور انسان کو ان کا دیکھنا وچھونا جائز ہے۔ ولا باس بالخلوۃ والمسافرۃ بھن۔ اور مضائقہ نہیں کہ ان محارم کے ساتھ تنہائی میں بیٹھے اور ان کو سفر میں ساتھ لے جاوے۔ لقولہ علیہ السلام لا تسافر المرأۃ فوق ثلثۃ ایام ولیالیھا الا ومعھا زوجھا او ذو رحم محرم منھا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ عورت تین رات دن سے اوپر مسافرت نہ کرے، مگر اس حالت سے کہ اس کے ساتھ میں اس کا شوہر یا کوئی ذو رحم محرم ہو ف رواہ مسلم عن ابی سعیدؓ۔ اور بخاریؒ کی روایت میں دو روز ہیں اور صحیحین میں ابن عمرؓ سے تین روز سے اوپر ہیں۔ اور بخاری کی ایک روایت میں تین روز ہیں، اور صحیحین کی ایک روایت میں تین روز ہیں، اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہؓ میں ایک رات دن ہے۔ اور ولہ ابوداؤد وابن حبان والحاکم) اور ایک روایت میں مسافت یک روزہ اور دوسری میں مسافت یک شب بروایت مسلم) منذری نے مختصر میں کہا کہ ان روایات میں تباین ہے۔ طحاویؒ نے کہا کہ شرع میں تین روز کی معیاد مقرر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس سے کم کا حکم اس کے خلاف ہے، اور یہی امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ ومحمدؒ کا قول ہے۔ اور تین روز کی حرمت میں آثار متفق ہیں اور اس سے کم میں مختلف ہیں، تو اختلافی سے اتفاقی کو لینا بہتر ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ کتاب الحج میں یہ مسئلہ محقق گذر چکا۔ بلیر اجیماعم۔ اگر کہا جاوے کہ خلوت تو عموماً منع ہے خواہ محرم ہو غیر محرم ہو، کیونکہ تخلیہ موجب شہوت ہے۔ وقولہ علیہ السلام الا لا یخلون رجل بامرأۃ لیس منھا بسبیل فان ثالثھما۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے جس کے ساتھ اس کو کوئی راہ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا تیسرا شیطان ہے۔ ف یعنی یہ فریب دوسوسہ شیطان کا خاص موقع ہے۔ (رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان والحاکم من حدیث عمرؓ وقال الترمذی صحیح۔ ورواہ ابن حبان من حدیث جابرؓ واحمد من حدیث عامر رضی اللہ عنہ والطبرانی من حدیث عمرؓ) پس حدیث صحیح ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث میں یہ قید ہے کہ مرد مذکور کو اس عورت سے کوئی راہ نہ ہو۔ اور راہ ہونا ایک تو بذریعہ حلت نکاح و ملک کے ہوتی ہے۔ اور دوم بوجہ دائمی محرم ہونے کے ہوتی ہے۔ کیونکہ محرمات کی حضور میں آدمی کو دیکھنے و بیٹھنے و خدمت کی راہ ہوتی ہے۔ ہاں اجنبیہ کے ساتھ کوئی راہ نہیں ہوتی ہے، تو حدیث سے اعتراض نہیں ہو سکتا۔ والمراد اذا لم یکن محرما۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ خلوت اس وقت ممنوع ہے کہ محرم نہ ہو۔ ف یا عورت کا خاوند مولیٰ نہ ہو۔ لیکن عینیؒ نے اعتراض کیا کہ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی میں یہ لفظ نہیں کہ لیس منھا بسبیل۔ جس عورت سے اس کو راہ نہ ہو یعنی جملہ روایات میں مطلقاً عورت کے ساتھ خلوت منع ہے۔ چنانچہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کہ جابیہ میں آپ نے خطبہ وعظ پڑھا اور فرمایا کہ اے لوگو! میں تم میں اس طرح کھڑا ہوا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں کھڑے ہوئے۔ پس فرمایا کہ اے میرے

اصحاب میں تم کو وصیت کرتا ہوں، پھر ان لوگوں کو جو ان سے متصل آویں گے۔ پھر جھوٹ پھیل جائے گا، حتیٰ کہ آدمی قسم کھا دے گا حالانکہ اس سے قسم مطلوب نہ ہوگی اور گواہی دے گا، حالانکہ اس سے گواہی طلب نہ ہو۔ خبردار رہو کہ کوئی مرد کسی عورت سے خلوت نہیں کرے گا مگر آنکہ ان دونوں کا تیسرا شیطان ہوگا۔ اور تم اپنے اوپر جماعت کو لازم رکھو۔ اور خبردار بچو کہ تم متفرق ہو، کیونکہ شیطان تو ایک کے ساتھ ہے اور دو سے زیادہ دُور ہے۔ وقال الترمذی حسن صحیح ورواہ ابن حبان الخ۔ غرضکہ طول کے ساتھ روایات ذکر کیں اور عمدہ استدلال حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی مرد کسی عورت کے پاس رات بسر نہ کرے، اگر آنکہ اس عورت کے ساتھ اس کا نکاح ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو (رواہ مسلم) پھر مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں ظاہر حدیث پر فتوے دیا جاوے، کیونکہ خوف سے احتیاط واجب ہونا ہمارا اصول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ فان احتاجت الی الارکاب والانزال۔ پھر اگر سفر میں محرمہ کو سوار کیے جانے یا آتارے جانے کی ضرورت پڑے ف سے اور یہ شخص موجود ہے جس کی یہ عورت ذات محرم ہے۔ فلا باس بان یمسها من وراء ثیابها ویاخذ ظهرها وبطنها دون ما تحتهما اذا امنا الشهوة۔ تو مرد مذکور کو مضائقہ نہیں کہ اپنی ذات محرم کو کپڑوں کے اوپر سے چھووے اور اس کی پیٹھ و پیٹ کو پکڑے نہ اس جسم کو جو پیٹھ و پیٹ سے نیچے ہے، بشرطیکہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔ ف سے یعنی سواری پر چڑھانے و آتارنے کی حاجت میں کپڑے کے اوپر سے پیٹ و پیٹھ چھونا اور پکڑ کر چڑھانا و آتارنا جائز ہے، بشرطیکہ شہوت سے امن دونوں طرف سے ہو، اور اس حالت میں بھی کمر سے نیچے جسم نہ پکڑے اور نہ چھوئے، کیونکہ بسا اوقات ایسے جسم سے بے اختیاری ہوتی ہے اور باوجود چھونے کے نظر نہ کرے، کیونکہ پیٹھ و پیٹ و ماتحت سب جسم عورت یعنی شرم و پردہ کے اعضاء ہیں اور اعضائے عورت پر نظر کرنا خواہ اجنبیہ ہو یا ذات محرم ہو، سب سے حرام ہے۔ اور اگر اس پر باریک کپڑے ہوں کہ ان کے ماتحت نظر آوے، تو بھی نظر کرنا حرام ہے جیسے اس عورت کو ایسے کپڑے پہننا مکروہ ہے، اور اگر کپڑے گف ہوں تو مضائقہ نہیں کیونکہ نگاہ درحقیقت ان کپڑوں پر ہے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اگر لباس کی قطع ایسی تنگ و چست ہو کہ جس سے ماتحت جسم کی حکایت ہو، گویا ایک جھلی باریک منڈھی ہوتی ہے۔ جیسے اکثر بیہودہ عورتوں کی وضع ہوتی ہے، تو میرے نزدیک وہ بھی بمنزلہ رقیق کپڑے کے ہے کیونکہ مآل اس کے ماتحت جسم کی حکایت پر ہے اور وہ دو کان میں برابر ہے۔ اور ایسے کپڑے پر نگاہ بمنزلہ جسم پر نگاہ کے ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ یہ محیط میں مصرح ہے، کما فی الہندیہ۔ اور جب کپڑے گف ہوں تو کپڑوں کے اوپر سے بدون نگاہ کے صرف پیٹھ و پیٹ چھونا و پکڑنا سوار کرنے و آتارنے میں جائز اس شرط سے ہے کہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔ فان خاف علی نفسه اوعليها تيقنا او ظنا او شكا فليجتنب ذلك بجهده۔ پھر اگر مرد کو اپنی ذات پر شہوت کا خوف ہوا یا اس عورت ذات محرم کی طرف سے یہ خوف ہوا خواہ بطور تیقن کے یا گمان غالب یا شک کے تو کوشش سے اس شہوت کے خطرات سے باز رہے۔ ف سے یعنی باوجود ایسی شہوت کے بھی سفر میں آتارنے چڑھانے سے لاچاری ہے۔ لیکن اپنے اوپر شہوت دور کرنے سے لاچاری نہیں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اس وسوسۂ شیطانی کے دُور کرنے میں جہانتک تدبیر ہو سکے کوشش کرے۔ پھر اپنے اوپر شہوت کا تیقن اسی طور پر ہے کہ دل میں بالفعل دغدغہ موجود ہو، اور ذاتِ محرم کی جانب سے بھی بطور تصریح کے اظہار ہو سکتا ہے، اور مضائقہ نہیں کہ بقصدِ تقویٰ وہ نیکبخت اس سے اجتناب و اظہار کرے۔ پھر جیسے یہ مرد اس کے دُور کرنے میں مشقت و کوشش کرے گا اسی طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کر کے کوشش رکھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ سب اس وقت کہ آتارنے چڑھانے سے چارہ نہ ہو۔ ثم ان امكنها الركوب بنفسها۔ پھر اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن ہو۔ ف سے خواہ ہر جگہ یا کسی جگہ۔ يمتنع عن ذلك اصلا۔ تو وہ بالکل اس چھونے سے

باز رہے۔ ف ــ چنانچہ اگر ایک جگہ اس کو چارہ نہ ہو اور اس نے سوار کیا یا اتارا، پھر دوسری جگہ ایسی اونچائی موجود ہے کہ اس کے ذریعہ سے عورت خود چڑھ سکتی ہے تو یہ باز رہے۔ وان لم یمکنھا یتکلف بالثیاب کیلا تصیبہ حرارۃ عضوھا۔ اور اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن نہ ہو، یعنی کسی تدبیر و ترکیب سے خود سوار نہ ہوسکے تو مرد کو چاہئے کہ تکلف سے کپڑے لپیٹے۔ تاکہ مرد کو اس عورت کے جسم کی گرمی محسوس نہ ہو ف ــ یہ بھی کوشش کی تدبیریں سے ہے۔ وان لم یجد الثیاب یدفع الشھوۃ عن قلبہ بقدر الامکان۔ اور اگر کپڑے میسر نہ ہوں تو اپنے دل سے جہاں تک ممکن ہو، شہوت دور کرے ف ــ یہاں سے مستنبط ہوا کہ اگر ابتدائے سفر میں مرد مذکور کو یہ خوف ہو کہ راہ میں ایسے حالات میں خطر شہوت ہو گا تو اس کو ساتھ سفر کرنا ادا نہ ہوگا، مگر جبکہ حاجت شرعیہ طاری ہو، اگر لاچاری کی حد تک نہ پہنچے، کیونکہ ان میں حاجت معتبر ہے۔ اور شاید کہ شہوت کی صورت میں ضرورت معتبر ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ باقی رہا غیر کی مملوکہ باندی کو دیکھنا۔ قال و ینظر الرجل من مملوکۃ غیرہ الی ما یجوز ان ینظر الیہ من ذوات محارمہ۔ اور مرد کو غیر کی مملوکہ باندی سے وہ اعضاء دیکھنا جائز ہے جن کا دیکھنا اپنی محرمہ عورتوں سے جائز ہے ف ــ یعنی اپنی ماں بہن وغیرہ محرمات میں سے جن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے انہیں اعضاء کو غیر کی مملوکہ میں سے دیکھ سکتا ہے۔ اور یہ کلیہ معلوم ہوچکا کہ یہ بیان صرف جسم عورت کا ہے۔ ورنہ شہوت سے تو کسی اجنبیہ کے کسی جسم کو دیکھنا روا نہیں ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مرد کے واسطے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء جسم عورت نہیں ہیں وہی غیر کی مملوکہ باندی میں سے بھی عورت نہیں ہیں اگرچہ وہ بالغہ جوان ہو۔ لانھا تخرج لحوائج مولاھا۔ اس واسطے کہ باندی مذکورہ تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے واسطے باہر نکلے گی۔ وتخدم اضیافہ۔ اور مولیٰ کے مہمانوں کی خدمت کرے گی۔ وھی فی ثیاب مھنتھا۔ حالانکہ وہ اپنے خدمتی کپڑوں میں ہوگی۔ ف ــ یعنی جیسے معمولی کپڑے کام کاج کے وقت پہنتے ہیں کہ ان سے تمام بدن عموماً نہیں ڈھکتا ہے، حتیٰ کہ پنڈلیاں و بازو تک کھل جاتے ہیں، اور اس کو اندر و باہر خدمت سے چارہ نہیں ہے۔ فصار حالھا خارج البیت فی حق الاجانب کحال المرأۃ داخلہ فی حق محارم الاقارب تو مملوکہ عورت کا حال گھر سے باہر اجنبی مردوں کے حق میں ایسا ہوگیا جیسے آزادہ عورت کا حال گھر کے اندر اپنی محرم اقارب کے حق میں ہوتا ہے ف ــ اور محارم اقارب سے وہ مرد مراد ہیں جن کے ساتھ اس عورت کا نکاح دائمی حرام ہو خواہ بقرابت یا دامادی یا رضاعت، چنانچہ اوپر گذرا۔ پس جیسے آزاد کو گھر کے اندر اس کے محارم ابدی سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے گھٹنے تک باقی سب دیکھ سکتے ہیں جبکہ نعوذ باللہ من ذٰلک بدنظری نہ ہو تو اسی طرح مملوکہ کو گھر کے باہر اجنبی لوگ دیکھ سکتے ہیں جبکہ نظر شہوت نہ ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مملوکۃ الغیر سے سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے گھٹنے تک کے باقی سب جسم دیکھنا جائز ہے۔ بلکہ مملوکہ کو آزادہ کی شکل بنانا جبکہ اس سے اشتباہ مضر پیدا ہو، ممنوع ہے، کیونکہ ایسی مشابہت میں احکام جاری میں شبہہ ہوگا اور محتسب پریشان ہوگا کہ اس کو آزادہ کے احکام میں چلادے یا مملوکہ میں۔ وکان عمر رضی اللہ عنہ اذا رای جاریۃ متقنعۃ علاھا بالدرۃ وقال الق عنک الخمار یا دفار اتتشبھین بالحرائر۔ اور عمر رضی اللہ عنہ جب کسی باندی کو قناع یعنی سر و گلوبند پہنے دیکھتے تو اس پر دُرّہ اٹھاتے تھے، اور فرماتے کہ اے گندی یہ خمار اپنے اوپر سے اتار دے، کیا تو آزادوں کی مشابہت کرتی ہے ف ــ ان الفاظ سے تو نہیں پائی گئی، اور بیہقی رحمہ نے کہا کہ اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے آثار صحیحہ وارد ہیں (الزیلعی) اور صفیہ بنت ابی عبید رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت خمار اوڑھے، اور چادر ڈھانپے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے؟ تو عرض کیا گیا کہ آل فلاں کی باندی ہے، یعنی خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹیوں میں سے ایک کا نام لیا گیا، پس آپ نے حضرت ام المومنین حفصہ رضی اللہ عنہا یعنی اپنی دختر کو کہلا بھیجا کہ تم کو کیا چیز

(حاشیہ: ع ۵ اوڑھنی گلوبند)

باعث ہوئی کہ تم نے اس چھوکری کو خمار و جلباب اڑھائی، حتیٰ کہ میں نے اس کو آزادہ عورت سمجھ کر اس کو مارنے کا قصد کیا تھا۔ تم اپنی باندیوں کو آزادوں کے مشابہ مت بناؤ۔ (رواہ البیہقی) اس کے اسناد قوی ہیں۔ الذہبی فی المختصر۔ ع۔ اس سے وجہ امتناع ظاہر ہو گئی کہ بعض امور آزادہ عورتوں کو مباح نہیں ہیں، مثلاً پنڈلی کھولنا، اور باندیوں کو مباح ہیں۔ پس اگر باندی کے اوپر سے مشابہت آزادہ کے ساتھ ہو حالانکہ وہ ساق کھولے ہے تو محتسب اس کو مارے گا۔ حالانکہ باندی کو اس حرکت سے سزا نہیں ملتی ہے تو یہ مشابہت کی وجہ سے دھوکا ہوا۔ پس اب یہ اعتراض نہیں ہوتا کہ جس ام ولد نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں، اور میرا گذر گھورے پر ہوتا ہے تو اس کو ارشاد فرمایا کہ آئندہ زمین کی رگڑ سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ اصل قصہ صحاح میں معروف ہے۔ اور اعتراض اس وجہ سے ساقط ہوا کہ اس کی مشابہت درازی دامن سے ایسے طور پر نہیں تھی کہ اشتباہ واقع ہو۔ حالانکہ ممانعت کا مدار صرف اشتباہ پر ہے، ولہٰذا اگر تمام بدن ڈھانکے اور سر کھلا ہو جس سے باندی معلوم ہو تو مضائقہ نہیں ہے کیونکہ دھوکا نہ ہو۔ اور واضح ہو کہ اپنی مملوکہ باندی جو بوجہ رضاعت یا رشتہ دامادی کے اس پر حلال نہ ہو تو وہ بھی بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے۔ **ولا یحل النظر الی بطنها وظهرها خلافا لما یقوله محمد بن مقاتل** رح **انه یباح الا الی ما دون السرة الی الرکبة**۔ اور اس باندی کے پیٹ و پیٹھ کا دیکھنا حلال نہیں ہے برخلاف قول محمد بن مقاتل الرازی رح کے کہ سب مباح ہے سوائے زیر ناف سے گھٹنے تک ف۔ جیسے مرد کا حکم ہے اور یہی ظاہر قول شافعی رح ہے بدلیل قول ابن عباس رض رضی اللہ عنہ جو حدیث طویل میں آیا ہے کہ جو کوئی کسی باندی کو خریدنا چاہے تو سوائے موضع ازار کے اس کو نہ دیکھے، اور بدلیل آنکہ مکہ و مدینہ کا اسی پر عملدرآمد ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ خرید بمنزلہ نکاح ہے۔ تو شاید ایسی حالت میں جواز ہو۔ پس احتمال سے استدلال نہ ہوگا۔ اور شاید کہ موضع ازار سے کنایہ ہو کہ سوائے اس قدر جسم کے جو ستر عورت ہے، اسواسطے کہ قول مذکور خلاف قیاس ہے **لانه لا ضرورة کما فی المحارم**۔ اس واسطے کہ پیٹ و پیٹھ کے دیکھنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے، جیسے ذوات المحارم میں بے ضرورت ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی دراصل تو یہ اعضاء بھی جسم عورت ہے، لیکن جواز بوجہ ضرورت کے ہوا تو حد ضرورت تک محدود رہے گا۔ اور پیٹھ و پیٹ دیکھنے کی جیسے محارم میں ضرورت نہیں، اور ممنوع ہے، اور اس طرح غیر باندیوں میں بھی ممنوع ہے۔ **بل اولی لقلة الشهوة فیهن وکمالها فی الاماء**۔ بلکہ غیر باندیوں میں محارم سے بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہونا چاہئے کیونکہ محارم میں شہوت کی قلت ہے۔ یعنی بوجۂ دائمی حرمت کے ان کی جانب اشتہاء بہت قلیل ہے اور باندیوں میں اشتہاء کامل ہے ف۔ حتیٰ کہ غیر سے خریدے یا اس کی اجازت سے نکاح کرے تو حلال ہو جاتی ہیں۔ پس ان میں باوجود کمال شہوت کے ان اعضاء پر نظر کرنا بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ولفظه المملوکة ینتظم المدبرة والمکاتبة وام الولد لتحقق الحاجة**۔ اور لفظ مملوکۃ الغیر مدبرہ و مکاتبہ و ام الولد کو بھی شامل ہے بوجہ ضرورت متحقق ہونے کے ف۔ یعنی کتاب میں یہ لفظ لکھا ہے کہ غیر کی مملوکہ۔ تو یہ شامل ہے کہ خواہ اس کی رقیقہ ہو یا مدبرہ ہو یا مکاتبہ یا ام الولد ہو، سب میں سے سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے گھٹنے تک کے باقی دیکھ سکتا ہے۔ اور ان اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا۔ پس ام ولد و مدبرہ میں اگرچہ آزادی کا سبب پیدا ہوا ہے، لیکن ضرورت کار خدمت وغیرہ ان باندیوں میں بھی متحقق ہے۔ اور بالفعل وہ آزادہ نہیں ہوئیں تو ضرورت کی وجہ سے ان میں بھی مانند رقیقہ کے نظر جائز ہے۔ رہی وہ باندی کہ جس میں سے کچھ آزاد ہو، اور باقی کے واسطے وہ کمائی کی کوشش کرتی ہے کہ ادا کرے جس کو مستسعاۃ کہتے ہیں۔ تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس کا کیا حکم ہے۔ پس فرمایا کہ۔ **والمستسعاة کالمکاتبة عند ابی حنیفة** رح **علی ما عرف**۔ ف۔ اور مستسعاۃ مانند مکاتبہ کے ہے بقول ابوحنیفہ رح چنانچہ معلوم ہو چکا ہے۔ ف۔ تو جو حکم مکاتبہ کا مذکور ہوا کہ وہ بھی مانند رقیقہ کے ہے، وہی مستسعاۃ کا حکم ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک جس باندی یا غلام میں سے کچھ آزاد ہو تو وہ

کل آزاد ہوگئی اگرچہ اس پر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو۔ پس وہ گویا ایک آزادہ عورت ہے جس پر قرضہ ہے کہ اس کو کما کر ادا کرنا واجب ہے۔ پس صاحبین رح کے نزدیک اس کا حکم مثل آزادیوں کے ہے۔ حتیٰ کہ اس سے آزادیوں کے سوائے زیادہ کچھ دیکھنا جائز نہیں اما الخلوۃ بہا۔ رہا غیر کی باندی کے ساتھ تنہائی کرنا۔ والمسافرۃ معہا۔ اور غیر کی باندی کے ساتھ مسافرت کرنا ف۔ آیا مباح ہے جیسے محارم میں ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔ فقد قیل مباح کما فی المحارم۔ چنانچہ ایک قول میں کہا گیا کہ جیسے محارم میں مباح ہے اسی طرح غیر کی باندی میں بھی مباح ہے۔ ف۔ اور اسی قول کی جانب شمس الائمہ سرخسی رح نے میل کیا ہے۔ وقد قیل لا یباح لعدم الضرورۃ۔ اور دوسرے قول میں کہا گیا کہ غیر کی باندی میں خلوت یا مسافرت نہیں مباح ہے کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی غیر کی باندی پر نظر کرنا بوجہ ضرورت کے مباح ہوا تھا۔ اور اس کے ساتھ خلوت کرنے یا اس کے ساتھ سفر کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو مباح بھی نہیں ہے۔ اور اسی طرف حاکم الشہید نے میل کیا ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ پھر اگر غیر کی باندی کو خدمت کے واسطے اجارہ لیا ہو اور سفری خدمت شرط ہو تو حاجت ہوگی، مگر یہ کہ کہا جاوے کہ ایسی خدمت نہیں جائز ہے جس سے خلوت یا تنہائی سفر لازم آوے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور کتاب میں اس طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ قول اول اوجہ ہے، کیونکہ امام محمد رح نے اتارنے چڑھانے کے حق میں ضرورت کا اعتبار کیا تو یہ مبنی ہے کہ اس کے ساتھ مسافرت جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وفی الادکاب و الانزال۔ اور سوار کرنے و اتارنے میں۔ ف۔ غیر کی باندی کے حق میں کیا حکم ہے۔ یعنی سفر میں اگر غیر کی باندی کو اونٹ پر بٹھلاوے یا اوپر سے اتارے تو کیا حکم ہے، یعنی ضرورت معتبر ہے یا فقط حاجت کافی ہے۔ اعتبر محمد رح فی الاصل الضرورۃ فیہن و فی ذوات المحارم مجرد الحاجۃ۔ تو امام محمد رح نے مبسوط میں غیر کی باندیوں میں ضرورت واقع ہونے کا اعتبار کیا اور ذوات المحارم میں خالی حاجت کا اعتبار کیا ف۔ ضرورت سے مراد یہ کہ بغیر اس کے چارہ نہ ہو، یعنی یہ باندی خود بدوں ضرورت مشقت کے سوار نہیں ہوسکتی اور نہ اتر سکتی ہے تو ایسی حالت میں البتہ جائز ہے کہ اجنبی اس کو اتارے یا سوار کردے۔ اور مرد اپنی محرمات ابدی کو احتیاج کے وقت اتارے چڑھاوے، اگرچہ لابد ضرورت نہ ہو۔ فافہم۔ ع م۔ قال ولا باس بان یمس ذلک اذا اراد الشراء وان خاف ان یشتہی۔ اور مضائقہ نہیں کہ غیر کی باندی سے ان مواضع اعضاء کو چھو لے جن کا دیکھنا جائز ہے جبکہ خریداری کا قصد رکھتا ہو، اگرچہ اس کو شہوت کا خوف ہو۔ کذا ذکر فی المختصر۔ ایسا ہی قدوری نے مختصر میں ذکر کیا ف۔ کہ باوجود شہوت کے بھی جائز ہے۔ واطلق ایضاً فی الجامع الصغیر ولم یفصل۔ اور امام محمد رح نے بھی جامع صغیر میں مطلق اجازت لکھی اور کوئی تفصیل نہیں فرمائی ف۔ کہ شہوت کا خوف ہو تو نہ چھووے۔ پس جب یہ قید نہیں تو ظاہر اطلاق اس امر کی دلیل ہے کہ چھونا مطلقاً مباح ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ قال مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ یباح النظر فی ہذہ الحالۃ وان اشتہی للضرورۃ۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے تفصیل کی کہ خرید کی حالت میں ضرورت کی وجہ سے دیکھنا تو مباح ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ ف۔ یعنی نکاح کرنے میں آزادہ عورت کو دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ ولا یباح المس اذا اشتہی اوکان اکبر رایہ ذلک لانہ نوع استمتاع۔ اور چھونا مباح نہیں اگر اس کو شہوت ہو، یعنی شہوت کا یقین ہو یا اس کا گمان غالب یہ ہو اس واسطے کہ یہ ایک طرح کا استمتاع ہے۔ ف۔ یعنی شہوت سے مساس کرنا بھی لذتِ جماع کا تو طیہ ہے اور یہ قول مفید ہے کہ اگر شہوت کا خوف یا وہم ہو تو چھونا جائز ہے۔ وفی غیر حالۃ الشراء یباح النظر والمس بشرط عدم الشہوۃ۔ اور حالتِ خرید کے سوائے اوقات میں دیکھنا و چھونا اس شرط سے جائز ہے کہ شہوت نہ ہو۔ ف۔ پس سوائے خرید کے دوسری حالت میں دیکھنا مباح، لیکن شہوت ہو تو حرام ہے اور چھونا مباح، لیکن شہوت ہو تو حرام ہے۔ ف۔ قال واذا حاضت الامۃ لم تعرض فی ازار واحد ومعناہ بلغت۔ واضح ہو کہ جب

باندی حائضہ ہو چکی ہو، یعنی بالغہ ہو گئی ہو تو وہ ایک ازار میں پیش نہ کی جاوے۔ ف۔ یعنی باندی جب بالغہ ہو گئی تو نخاس وغیرہ میں فروخت کرنے والے کو جائز نہیں ہے کہ اس کی پیٹھ و پیٹ نہ ڈھکے، اور فقط ازار پہنا کر اس کو فروخت کے لیے پیش کرے۔ وھذا لما بینا ان الظھر والبطن منھا عورۃ۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہے کہ ہم بیان کر چکے کہ بالغہ باندی سے پیٹھ و پیٹ بھی جسم عورت ہے۔ ف۔ اس کا چھپانا واجب ہے اور دیکھنا جائز نہیں ہے۔ ہاں خریدار بشرط عدم شہوت اس کو دیکھ لے۔ یا بضرورت شہوت کے بھی جائز ہے، مگر بائع اس کو چھپاوے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اس دلیل سے معلوم ہوا کہ بائع کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ مالک اس کی پیٹھ و پیٹ چھپانے کا کپڑا اس کو دے، تاکہ غیروں کی نظر سے محفوظ ہو۔ تو بالغہ کی تصریح ہے۔ وعن محمد رح انھا اذا کانت تشتھی وتجامع مثلھا فھی کالبالغۃ لاتعرض فی ازار واحد لوجود الاشتھاء۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ جب باندی اس قابل ہو گئی ہو کہ اس کی جانب شہوت ہوتی ہو، ایسی عورت سے جماع ہو سکتا ہے (اگرچہ بالغ نہ ہوئی ہو) تو بالغہ کے مثل ہے کہ وہ ایک ازار میں پیش نہیں کی جائے گی، کیونکہ شہوت موجود ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیئے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر اس کی جانب شہوت نہ ہوتی اور نہ اس قابل ہو کہ اس سے جماع کیا جاوے تو اس کو ایک ازار میں پیش کرنا روا ہے۔ قال والخصی فی النظر الی اجنبیۃ کالفحل۔ اور خصی یعنی خصیہ نکالا ہوا یا کوفتہ کیا ہوا مرد عورت اجنبیہ کو دیکھنے میں مانند نر کے ہے۔ ف۔ یعنی جیسے مرد نر کو اجنبیہ سے جو دیکھنا مباح اور جو نہیں مباح ہے اسی طرح خصی کو بھی اسی کے مثل مباح و غیر مباح ہے۔ پس جو عضو کہ نر نہیں دیکھ سکتا، اس کو خصی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے۔ لقول عائشۃ رض الخصاء مثلۃ اس دلیل سے کہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رض نے فرمایا کہ خصی کرنا مثلہ ہے۔ ف۔ یعنی شرعاً حرام ہے، لیکن یہ قول ابن عباس رض سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ حدثنا اسباط بن محمد عن محمد بن نفیل عن مطرف عن رجل عن ابن عباس رض قال خصاء البھائم مثلۃ ثم قرأ ولامرنھم فلیغیرن خلق اللہ۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ چارپاؤں کو خصی کرنا مثلہ ہے، اور یہ آیت پڑھی جس کے معنی یہ ہیں کہ شیطان نے حضور باری تعالیٰ میں عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم کروں گا۔ پس وہ اللہ تعالیٰ کی خلقت کو بگاڑ دیں گے۔ مع م۔ اس روایت سے اگرچہ بہائم کا خصی کرنا ممنوع نکلتا ہے۔ اور وہ حنفیہ کے نزدیک مسلم نہیں ہے لیکن خلاف نہیں کہ آدمی کا خصی کرنا حرام ہے۔ اور خصی ہونے سے پہلے اس کو اجنبیہ کی طرف نظر کرنا مانند نر کے تھا۔ اور خصی کرنا ایک حرام فعل ٹھہرا۔ فلایبیح ما کان حراما قبلہ۔ تو جو چیز کہ خصی پر خصاء سے پہلے حرام تھی، اس کو خصاء مباح نہیں کرے گا۔ ولانہ فحل یجامع۔ اور اس دلیل سے بھی کہ خصی تو نر ہوتا ہے کہ وہ جماع کر سکتا ہے۔ ف۔ بلکہ بعض نے کہا کہ اس کے آلہ کو سستی نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ یعنی خواہش نہیں ہوتی، لیکن اگر استادگی ہوئی تو ہاتھ پاؤں کی طرح وہ بہت دیر تک سست نہیں ہوتا ہے۔ وکذا المجبوب لانہ یستحق فینزل۔ اور یہی مجبوب کا حکم ہے کہ وہ سحق کر کے انزال کرتا ہے۔ ف۔ جس کے خصیہ مع ذکر کاٹ ڈالے گئے ہوں تو اس کو دل سے شہوت باقی ہوتی ہے۔ پس وہ عورت سے ساتھ سحق کرتا۔ یعنی عورتوں کی باہم چپٹی بازی کی طرح رگڑتا پھر انزال کرتا ہے، اسی واسطے اگر مجبوب کی وجہ سے بچہ ہو تو اس سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایسا مجبوب ہو کہ جس کی منی خشک ہو گئی ہو تو بعض مشائخ نے اس کو عورتوں میں ملے جلے رہنے کی اجازت دی، اور اصح یہ کہ حلال نہیں کیونکہ نصوص عام ہیں۔ ع۔ وکذا المخنث فی الردی من الافعال لانہ فحل فاسق۔ اور اسی طرح جو مرد کہ بد افعال کرانے میں مخنث ہو تو وہ بھی نظر کے مسئلہ میں مانند نر کے ہے کیونکہ وہ بدکار نر ہے۔ ف۔ بدکاری سے مخنث کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر پیدائشی مخنث ہو، جس کے اعضاء میں زنانہ پن اور بولی میں زنانہ پن، اور شہوت بالکل نہ ہو اور عنین ہوتا ہے، تو اس کے واسطے بعض مشائخ نے اجازت دی بدلیل تاویل قولہ تعالیٰ: والتابعین غیر اولی الاربۃ من

السجال (الآیۃ) اور بعض نے کہا کہ آیت میں ایسے احمق مراد ہیں جو سوائے اپنے پیٹ کے یہ نہیں جانتے کہ عورتوں سے کیا مقصود ہے

۔ مح ۔ والحاصل انہ یوخذ فیہ بحکم کتاب اللہ المنزل فیہ ۔ اور حاصل کلام یہ ہے کہ اس بارہ میں کلام الٰہی عزوجل سے محکم کا حکم لیا جائے گا۔ ف ۔ یعنی قولہ تعالیٰ: قل للمؤمنین یغضوا من ابصارھم (الآیۃ) یعنی مومنوں کو حکم دے کہ اپنی نظریں بند کریں یا نیچی کریں ۔ پس یہ آیت محکم ہے ۔ اور قولہ تعالیٰ: والتابعین غیر اولی الاربۃ (الآیۃ) متشابہ ہے جس کی تاویلات واقع ہوئیں تو اس بارہ میں مخنث و مجبوب وخصی وغیرہ میں دو روایات ہیں، ایک آیت سے محکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کریں۔ یعنی اجنبیہ عورات سے نظر محفوظ کریں ۔ اور دوسری آیت غیر اولی الاربۃ الخ سے ایک تاویل نکلتی ہے کہ ان کے واسطے بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہو، لیکن اس آیت سے متشابہ ہے، اور جب محکم و متشابہ میں تعارض ہو تو محکم پر عمل ہوتا ہے ۔ پس ان سب کے واسطے یہی حکم ہوا کہ نظر حلال نہیں سوائے ضروری استثناء کے۔ اور اس کی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے، اور یہاں ایک مخنث تھا پس آپ نے اس مخنث کو کہتے سنا کہ اے عبداللہ بن امیہ جب کل کے روز اللہ تعالیٰ تم پر طائف کو فتح کرے تو آپ ضرور غیلان کی دختر سے بچیو کہ وہ چار بٹوں سے سامنے آتی ہے اور آٹھ بٹوں سے پچھوڑے جاتی ہے، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایسے لوگ تمہارے یہاں نہ آنے پاویں ۔ کما فی الصحیح ۔ اور مخنث مذکور کی مراد یہ تھی کہ غیلان کی دختر بہت موٹی تازی ہے جس سے اس کے پیٹ میں چار بٹلیں پڑتی ہیں ۔ پس سامنے سے چار معلوم ہوتی ہیں، اور چونکہ چاروں کے دونوں کنارے دونوں پہلو تک پہنچتے ہیں تو پیچھے سے چاروں کے دونوں کنارے آٹھ نظر آتے ہیں ۔ اور چونکہ عرب بہت موٹی عورت کو پسند کرتے تھے، لہٰذا اسے بیان کیا گیا ۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ مخنث ان باتوں کو سمجھتا ہے الہٰذا منع فرما دیا ۔ والطفل الصغیر مستثنیٰ بالنص ۔ اور طفل صغیر تو حکم قرآنی سے مستثنیٰ ہے ۔ ف ۔ پس طفل کے واسطے جو عورات میں خلط ملط جائز ہے بدلیل قولہ تعالیٰ: او الطفل الذین لم یظہروا علیٰ عورات النساء (الآیۃ) قال ولا یجوز للمملوك ان ینظر من سیدتہ الا الیٰ ما یجوز للاجنبی النظر الیہ منہا ۔ اور مملوک غلام کو جائز نہیں کہ اپنی سیدہ مالکہ عورت کے اعضاء پر نظر کرے، سوائے ایسے اعضاء کے جن کو اجنبی آدمی اس عورت سے دیکھ سکتا ہے ف ۔ پس صرف چہرہ و ہتھیلیاں جو اجنبی دیکھ سکتا ہے وہی اس کا مملوک بھی دیکھ سکتا ہے یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے، اور باقی کچھ دیکھنا حلال نہیں ہے ۔ وقال مالك هو كالمحرم وهو احد قولی الشافعی ؒ اور امام مالک ؒ نے کہا کہ عورت کا غلام مانند اس کی محرم کے ہے، اور یہی امام شافعی ؒ کے دو قول میں سے ایک ہے ف ۔ یعنی جیسے عورت کی دائمی محرم رشتہ داروں کو اس سے دیکھنا جائز ہے اسی طرح مملوک کو بھی جائز ہے ۔ لقولہ تعالیٰ او ما ملکت ایمانہن ۔ اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، کہ یا وہ جن کے مالک ہوئے عورتوں کے داہنے ہاتھ ف ۔ یعنی زینت ظاہر نہ کریں کسی کے سامنے سوائے والد وغیرہ کے جن میں ممالیک بھی ہیں، تو معلوم ہوا کہ اپنے اعضاء زینت کو اپنے ممالیک کے سامنے ظاہر کر سکتی ہیں، اس واسطے کہ کلمہ ما بمعنی "جو" "جن کے" آتا ہے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے تو لونڈی و غلام دونوں کے سامنے اظہار جائز ہوا ۔ ولان الحاجۃ متحققۃ لدخولہ علیہا من غیر استیذان ۔ اور اس واسطے کہ یہاں ضرورت بھی موجود ہے، اس واسطے کہ غلام تو اپنی مالکہ کے حضور میں بغیر اجازت حاضر ہوتا ہے ف ۔ اسی ضرورت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ آدمی کو اپنی ذوات محارم سے مواضع زینت دیکھنا جائز ہے کیونکہ وہ بغیر اجازت کے باہم آتے جاتے ہیں ۔ ولنا انہ فحل غیر محرم ولا زوج ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور نر ہے جو اپنی مالکہ کے ساتھ رشتہ محرمیت نہیں رکھتا اور نہ اس کا شوہر ہے ف ۔ پس محض اجنبی ہے ۔ والشہوۃ

متحققۃ لجواز النکاح فی الجملۃ۔ اور شہوت بھی موجود ہے کیونکہ فی الجملہ نکاح جائز ہے ف یعنی جب غلام مذکور آزاد ہو جاوے تو اس کو اختیار ہے کہ اپنی مالکہ سے نکاح کرلے، پس دائمی حرمت بھی نہیں جو شہوت سے مایوس کرتی ہے والحاجۃ قاصرۃ لانہ یعمل خارج البیت۔ اور ضرورت مذکورہ پوری نہیں، بلکہ ناقص ہے، کیونکہ غلام تو گھر کے باہر کام کرتا ہے ف پس ہر وقت مواجہہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آیت کریمہ او ما ملکت ایمانکم الآیۃ۔ تو ہر وقت کے واسطے اجازت دیتی ہے تو جواب دیا کہ اس میں غلام داخل نہیں ہے۔ والمراد بالنص الاماء۔ اور نص مذکور میں لونڈیاں مراد ہیں۔ قال سعید والحسن وغیرہما لا تغرنکم سورۃ النور فانہا فی الاناث دون الذکور۔ چنانچہ سعید بن المسیب وحسن بصری وغیرہما نے فرمایا کہ تم لوگ سورۂ نور کی آیت میں غلطی مت کھاؤ کہ وہ عورتوں میں ہے نہ مردوں میں ف یعنی اس میں ماملکت ایمانکم سے مملوکہ عورتیں یعنی لونڈیاں مراد ہیں، اور غلام مراد نہیں ہیں۔ پس تم اس کو عام سمجھ کر دونوں کو شامل مت کرو۔ پھر اثر سعید بن المسیب رح کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ اور اسی کے مانند حسن بصری رح سے روایت کیا، اور طحاوی نے عامر شعبی رح سے مانند قول حسن رح روایت کیا۔ اور اسانید اگرچہ قوی ہیں لیکن یہاں وارد ہوتا ہے کہ ظاہر القرآن عام ہے، اسواسطے کہ کلمہ ماملکت میں موصول بلا خلاف عام ہے۔ اور عام مذکور خواہ قطعی ہو یا ظنی ہو، اس قابل نہیں کہ آثار سے تخصیص ہو سکے، اور یہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ پھر اگر ہم کہیں کہ آثار حضرت سعید بن المسیب وحسن بصری وشعبی رحمہم اللہ تعالیٰ قابل التفات ضرور ہیں تو احتیاطاً تخصیص کی جاوے تو علاوہ خلاف اصول کے اس کے معاوضہ میں یہ امر موجود ہے کہ ایسے پردہ میں مشقت وحرج ہے، علاوہ ازیں روایت میں عورتوں کا ارادہ کرنا عجب ہے۔ اس واسطے کہ امت میں سے کوئی ایسا نہیں جس کو اس امر میں تردد ہو کہ لونڈیوں کو اپنی مالکہ کا دیکھنا ممنوع نہیں ہے، کیونکہ مواضع زینت دیکھنا جب مرد محرم کو جائز ہے تو عورتوں کو بدرجۂ اولےٰ جائز ہے۔ علاوہ ازیں قولہ تعالےٰ طوافون علیکم بعضکم علی بعض میں تصریح صیغہ جمع مذکر ہے۔ علاوہ ازیں آثار مؤید قول مالک وشافعی وارد ہیں، پس ظاہر حکم تو مفید قول مالک وشافعی رح ہے۔ لیکن اس زمانہ کے فساد پر نظر کر کے جواز مذکور کو بنظر آثار کے ممنوع کرنا جائز ہے۔ پس استدلال یہ حاصل ہوا کہ اصل حکم اس بارہ میں یہی ہے جو امام شافعی رح کا قول ہے، لیکن بوجہ فساد زمانہ کے اس اباحت کو متروک کیا گیا جیسے عورتوں کا مسجد میں حاضر ہونا جائز ومنصوص ہے، لیکن بنظر فساد ممنوع ہوا تو غلام سے مثل محرم کے پردہ کرنا کسی امر شرعی کو بھی متضمن نہیں، بلکہ مباحات میں سے ہے تو اس کو بنظر فساد متروک کرنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ یہ تمام بحث مترجم کے نزدیک امام رحمہ اللہ کے قول کی تحقیق میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب قال ویعزل عن امتہ بغیر اذنہا و لا یعزل عن زوجتہ الا باذنہا۔ اپنی باندی سے عزل کرے بدوں اس کے اجازت کے، اور اپنی زوجہ سے بدوں اس کی اجازت کے عزل نہیں کر سکتا ف اور عزل یہ ہے کہ اپنی زوجہ یا باندی سے وطی کرے اور جب انزال ہونے کو ہو تو نکال کر باہر انزال کرے۔ اور اس سے غرض یہ ہوتی کہ حمل نہ رہے۔ پس باندی سے عزل کرنے میں خود مختار ہے کچھ باندی کی اجازت ضرور نہیں ہے۔ اور زوجہ منکوحہ سے عزل بدوں اس کی اجازت کے نہیں جائز ہے۔ لانہ علیہ السلام نہی عن العزل عن الحرۃ الا باذنہا۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آزادہ عورت سے عزل کرنے سے منع فرمایا، مگر باجازت آزادہ ف یعنی آزاد کی اجازت سے جائز ہے (رواہ ابن ماجۃ واحمد والدار قطنی والبیہقی) دار قطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ مجزر رض نے عمر رض سے ارسال کیا، یعنی اسناد منقطع ہے وقال لمولی امۃ اعزل عنہا ان شئت۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک باندی کے مولیٰ سے فرمایا، تیرا جی چاہے اس سے عزل کر۔ ف یعنی اس نے پوچھا تھا کہ میرے ایک باندی ہے، جس سے میں وطی کرتا ہوں، اور مجھے برا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجھ سے حاملہ ہو، تو فرمایا کہ تیرا جی چاہے اس سے عزل کر کہ اس کے واسطے جو مقدر ہے وہ اس کے پاس آجائے گا۔ پھر بعد چندے وہ شخص

دیا اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہو گئی، تو فرمایا کہ میں نے تو تجھ سے کہہ دیا تھا کہ اس کے واسطے جو مقدر ہے وہ اس کے پاس آ جائے گا۔ (رواہ مسلم عن جابر رضی اللہ عنہ) اور حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ میں بنو المصطلق کے گرفتار کی ہوئی عورتوں کے بارہ میں ہے کہ پھر ہم نے عزل کرنا چاہا۔ پھر آپس میں کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر پوچھے ایسا کام کرتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود ہیں۔ پس ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا ما علیکم ان لا تفعلوا۔ یعنی تم پر کیا ہے کہ تم نہ کرو۔ یا تم پر لازم نہیں کہ تم نہ کرو۔ (رواہ مالک والبخاری ومسلم۔ خلاصہ یہ کہ اجازت دے دی کہ چاہو کرو۔ یعنی نہ کرنے کے واسطے کوئی حکم و ممانعت و وجہ نہیں ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ تم ایسا کرتے ہو، حالانکہ کوئی نطفہ جو قیامت سے پہلے ہونے والا ہے وہ ضرور پیدا ہوگا۔ یعنی عزل کچھ تقدیر نہیں روک سکتا تو مضائقہ نہیں ہے کہ کرو۔ لیکن یہ خوب جان رکھو کہ جو بچہ پیدا ہونے والا مقدر ہے وہ ضرور پیدا ہوگا، اور عزل مذکور اس کو مانع نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں نے مقدمہ فتاویٰ وغیرہ میں تحقیق کر دیا کہ یہی راہ اسلام ہے کہ جملہ تدابیر مفیدہ پر عمل کرتے ہیں، حالانکہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ جو امر مقدر فرمایا گیا ہے وہی نتیجہ رہوگا۔ پس تقدیر پر ایمان لانا اس امر کی منافی نہیں کہ تدبیرات حسی متعلق حواس پر عمل نہ کرے۔ اور سابق زمانہ میں اولیاء اللہ تعالیٰ میں سے کچھ لوگ تھے کہ وہ کمائی میں کم تدبیر فرماتے اور وقت شب و روز کو عبادت و آخرت کے کام میں صرف کرتے تھے، اور جانتے تھے کہ یہ امر بظاہر دلالت کرتا ہے کہ رزق قلیل ہمارے واسطے مقدر ہے۔ پس عمداً اس امر کے متقاصد ہوتے تھے۔ چنانچہ غزالی علیہ الرحمہ نے احیاء العلوم میں اشارہ فرمایا ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ اور حدیث انسؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ ایک شخص نے عزل کو دریافت کیا تو فرمایا کہ اگر وہ پانی جس سے بچہ پیدا ہوتا ہے اگر تو اس کو پتھر پر ڈال دے تو بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ نکالے گا کہ اللہ تعالیٰ تو جس نفس کو پیدا کرنے والا ہے اس کو وہ ضرور پیدا فرمائے گا۔ (رواہ احمد والبزار وصححہ ابن حبان۔) اور عزل کرنا حضرت ابو ایوب و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت وابن عباس رضی اللہ عنہم بروایت مالکؒ ثابت ہے، بلکہ ایک جماعت کثیر سے مروی ہے۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عزل جائز ہے۔ م ع ث۔ پھر واضح ہو کہ اس زمانہ میں اولاد کی خرابی و بدی کے خیال سے فقہاء نے عورت کو اسقاط حمل کی اجازت دی۔ اور اس قیاس پر ممکن ہے کہ مرد کو عزل کا اختیار عورت آزاد سے حاصل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ یہ خلاف نص ہے تو جواب یہ ہے کہ نص مذکور بنظر رفع فساد ہے نہ از قسم عبادات و طاعات، حالانکہ عورتوں کو مسجد سے منع کیا گیا۔ پس یہاں بہت سے مصالح اسی کو مفید ہیں لیکن اس پر فتویٰ نہ دیا جاوے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولان الوطی حق الحرۃ قضاء للشھوۃ و تحصیلا للولد ولھذا تخیر فی الجب والعنۃ۔ اور اس دلیل سے کہ وطی تو آزادہ عورت کا حق ہے بنظر تقاضائے شہوت و بنظر حصول فرزند، اور اسی وجہ سے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت میں اس کو اختیار ہو جاتا ہے کہ چاہے ترک نکاح کرے۔ ولا حق للامۃ فی الوطی فلھذا لا ینقص حق الحرۃ بغیر اذنھا و یستبد بہ المولیٰ۔ اور باندی کے واسطے کوئی حق وطی نہیں ہے۔ پس اسی وجہ سے آزادہ کا حق بدون اس کی اجازت کے کم نہیں کیا جاتا ہے اور مولیٰ اس کے ساتھ مستقل ہے۔ ف۔ بعضے شارحین نے لکھا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ مذکورہ بالا سے معلوم ہوا کہ آزادہ عورت کا حق کم نہیں کیا جائے گا کہ اس سے عزل کرے، اور باندی کے حق میں عزل کرنے کا مولیٰ کو خود مستقل اختیار ہے۔ اور میرے نزدیک ظاہراً یہ معنی ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حرۃ کا حق ہے تو بدون اس کی اجازت کے شوہر کو اس کا حق کم کرنے کا اختیار نہیں ہے اور عزل کرنے میں شوہر کو خود استقلال نہیں ہے، بلکہ اس کی اجازت کی ضرورت ہے۔ یہ معنی اس بناء پر ہیں کہ قولہ لا ینقص۔ پر یستبد عطف نہیں بلکہ۔ ینقص۔ پر عطف ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر یہ حکم اپنی باندی میں ہے۔ ولو کانت تحتہ امۃ غیرہ فقد ذکرناھا

فی النکاح ۔ اور اگر مرد کے نکاح میں غیر کی باندی ہو تو ہم اس حکم کو کتاب النکاح میں بیان کر چکے ہیں ف ۔ کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک عزل کی اجازت دینے کا اختیار اس کے مولی کو ہے ۔ اور صاحبین رح کے نزدیک خود باندی کو اختیار ہے ۔ مترجم کہتا ہے کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر اپنی باندی سے وطی کرے تو عزل کا خود مختار ہے ۔ اور اگر منکوحہ سے وطی کرے تو اجازت شرط ہے ۔ پس اگر آزادہ عورت ہو تو اس کی اجازت درکار ہے ۔ اور اگر وہ کسی کی باندی ہو تو امام رح کے نزدیک اس کا مولی اجازت دے ، اور صاحبین رح کے نزدیک وہ خود اجازت دے ۔ فافہم ۔ م ۔

فصل فی الاستبراء وغیرہ

یہ فصل استبراء وغیرہ کے بیان میں ہے

ف ۔ استبراء سے مراد یہ کہ باندی کے رحم کو حمل سے پاک دریافت کرنا بذریعہ حیض کے ۔ **قال ومن اشتری جاریۃ فانہ لا یقربھا** ۔ اگر کسی شخص نے باندی خریدی تو وہ اس باندی سے وطی نہ کرے ف ۔ کہ یہ تحقیقاً ممنوع ہے ، اور اسی کے احتیاط کے واسطے فرمایا ۔ **ولا یلمسھا** ۔ اور نہ اس سے مساس کرے ف ۔ یعنی چھونا و لپٹانا بھی بشہوت منع ہے ۔ **ولا یقبلھا** ۔ اور نہ اس کا بوسہ لے ف ۔ بشہوت کیونکہ داعی شہوت ہے ۔ **ولا ینظر الی فرجھا بشھوۃ** ۔ اور نہ اس کی فرج دیکھے ، یہ کوئی کام بشہوت نہ کرے ف ۔ یعنی مساس و بوسہ و نظر بشہوت منع ہے ۔ **حتی یستبرئھا** ۔ یہاں تک کہ اس کا استبراء کرے ف ۔ پس جب تک استبراء کرے تب تک جماع اور جو چیزیں کہ جماع تک نوبت پہنچانے والی ہیں سب منع ہیں ۔ **والاصل فیہ قولہ علیہ السلام فی سبایا اوطاس الا لا توطأ الحبالی حتی یضعن حملھن ولا الحیالی حتی یستبرئن بحیضۃ** ۔ اور اصل اس بارہ میں قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دربارۂ اوطاس کے پکڑی ہوئی عورتوں کے کہ آپ نے فرمایا کہ خبردار ہو جاؤ کہ حاملہ عورتیں وطی نہ کی جاویں یہاں تک کہ وضع حمل کریں اور غیر حاملہ عورتیں بھی وطی نہ کی جاویں یہاں تک کہ ایک حیض سے استبراء کی جاویں ف ۔ رواہ ابوداؤد والحاکم ۔ اور ابن ابی شیبہ نے اس کو شعبی سے مرسل روایت کیا ۔ و عبدالرزاق نے شعبی سے مرسل روایت کی کہ یوم اوطاس کو مومنوں نے قیدی عورتیں پائیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ کسی حاملہ سے وطی نہ کریں ، یہاں تک کہ وضع حمل ہو ۔ اور کسی غیر حاملہ سے وطی نہ کریں یہاں تک کہ اس کو حیض آ جاوے ۔ اسنادہ صحیح ۔ اور اس باب میں حدیث رویفع رضی اللہ عنہ مرفوعاً عند ابی داؤد و ابن حبان اور حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً عند ابی شیبہ ۔ اور حدیث ابن عباس رض مرفوعاً عند الدارقطنی ۔ اور واضح ہو کہ اوطاس ایک مقام کا نام ہے جو مکہ معظمہ سے تین مرحلہ پر واقع ہے ۔ **افاد وجوب الاستبراء علی المولی** ۔ اس حدیث نے افادہ فرمایا کہ مولی پر استبراء واجب ہے ۔ **ودل علی السبب فی المسبیۃ وھو استحداث الملک والید** ۔ اور حدیث نے سبب پر دلالت کی کہ سبب جو قیدی عورت میں ہے وہ جدید ملکیت و قبضہ ہے ف ۔ تو معلوم ہوا کہ استبراء کا سبب یہی کہ جدید ملکیت و قبضہ پیدا ہو ۔ **لانہ ھو الموجود فی مورد النص** ۔ اس واسطے کہ جس موقع پر حدیث وارد ہوئی اس میں یہی سبب موجود ہے ف ۔ اور بالاتفاق یہ نص خلاف قیاس نہیں تو علت قیاس سوائے مذکورہ کے کچھ نہ ہوگی ۔ **وھذا لان الحکمۃ فیہ التعرف عن براءۃ الرحم للمیاہ المحترمۃ عن الاختلاط والانساب عن الاشتباہ** اور یہ امر اس واسطے کہ اس حکم میں حکمت یہ ہے کہ رحم کی پاکی دریافت ہو تاکہ محترم نطفے باہمی خلط سے محفوظ ہوں اور اشتباہ

سے نسب محفوظ رہیں۔ وذلك عند حقيقة الشغل۔ اور یہ حفاظت اس وقت کہ درحقیقت رحم مشغول بنطفہ ہو۔ ف یعنی حاملہ ہو۔ او توهم الشغل بماء محترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب۔ یا مشغولی کا وہم ایسے نطفہ سے ہو جو محترم ہے اور وہ اس طرح کہ بچہ ثابت النسب ہو ف پس نطفہ محترم کا البتہ احترام ہوگا، اگرچہ کافر کا نطفہ ان کے طریقہ پر نکاح سے ہو، پس زنا خارج ہوگیا۔ اور حاصل یہ کہ اگر حاملہ بغیر زنا ہو تو بچہ کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہے۔ پس اگر وضع حمل سے استبراء نہ ہو بلکہ وطی جائز ہو تو نطفہ خلط ہو جاوے اور یہ معلوم نہ ہو کہ بچہ کس نسب سے ہے اور یہ مکروہ ہے۔ اور جس صورت میں کہ حمل ظاہر نہ ہو۔ لیکن شوہر یا مالک موجود ہے تو شبہہ ہے کہ شاید اس کی وطی سے حمل ہو جو ابھی ظاہر نہیں ہے۔ تو احتیاطاً واجب ہے کہ حیض سے استبراء کیا جاوے۔ لہٰذا اگر باندی خریدے تو بھی جدید ملکیت و قبضہ پیدا ہوا پس استبراء واجب ہوا۔ ويجب على المشتري لا على البائع۔ اور یہ استبراء صرف مشتری پر واجب ہے نہ بائع پر ف حتی کہ اگر مشتری نے کسی وجہ سے واپس کردی تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے۔ لان العلة الحقيقة ارادة الوطى۔ اس واسطے کہ حقیقی علت استبراء کی یہ کہ وطی کا ارادہ ہو۔ والمشتري هو الذي يريده دون البائع فتجب عليه۔ اور وطی کا ارادہ کرنے والا بھی مشتری ہے نہ بائع، تو استبراء بھی مشتری ہی پر واجب ہوگا ف تو معلوم ہوا کہ ارادہ وطی پر استبراء واجب ہوتا ہے۔ غير ان الارادة امر مبطن۔ لیکن اتنی بات ہے کہ ارادہ ایک امر پوشیدہ ہے۔ ف تو اس کا معلوم ہونا مشکل ہے۔ اور ایسی صورت میں امرِ ظاہر کو اس کے قائمقام کیا جاتا ہے فيدار الحكم على دليلها۔ تو دلیلِ ارادہ پر مدارِ حکم ہوگا۔ وهو التمكن من الوطى۔ اور دلیل مذکور یہ کہ وطی کرنے کا قابو حاصل ہو ف کیونکہ تندرست کو جب قابو حاصل ہوا تو وہ ارادہ کرے گا والتمكن انما يثبت بالملك واليد۔ اور قابو ہونا بذریعہ ملکیت و قبضہ کے ثابت ہو جاتا ہے۔ ف تو جب مشتری نے خرید کر قبضہ کیا تو دونوں باتیں پائی گئیں۔ وتنتصب سببا پس یہ تمکن و قابو اس لائق ہوا کہ استبراء کا سبب ہو سکے ف پس سبب قرار دیا گیا۔ وادير الحكم عليه تيسيرا۔ اور آسانی دینے کے واسطے اسی سبب پر حکم استبراء کا مدار رکھا گیا ہے ف جیسے سفر میں حکم قصر کے واسطے مشقت سبب اصلی مگر پوشیدہ ہے تو مسافت بعیدہ کو قائمقام کیا گیا۔ ایسا ہی اس مقام پر وطی کا قابو ہونا ارادہ کا قائمقام ہے۔ فكان السبب استحداث ملك الرقبة المؤكد باليد۔ پس سبب استبراء یہ ٹھہرا کہ جدید ملکیت حاصل کرے جو قبضہ کے ساتھ مؤکد ہو ف یعنی ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی ہو تاکہ ملکیت مؤکدہ ہو جائے، کیونکہ قیدیان اوطاس کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا تو ملکیت مع قبضہ حاصل تھی بالجملہ نص مذکور میں سبب مذکور متعلق ہوا۔ وتعدى الحكم الى سائر اسباب الملك۔ اور یہ حکم دیگر اسباب ملک کی جانب متعدی ہوا ف یعنی سوائے جہاد کے دیگر اسباب ملک سے اگر ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہو تو یہ حکم وہاں بھی متعدی ہوگا۔ كالشراء۔ جیسے خرید۔ ف اگر زید نے کوئی باندی خریدی اور قبضہ کر لیا تو اس میں بھی یہ سبب استبراء موجود ہوا پس حکم متعدی ہوا۔ والهبة۔ اور جیسے ہبہ ف کہ زید نے خالد کو ایک باندی ہبہ کر کے قبضہ میں دے دی تو جدید ملک مع قبضہ میں حاصل ہوئی۔ والوصية۔ اور جیسے وصیت۔ ف کہ زید نے خالد کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی، اور خالد نے وصیت قبول کی۔ پھر زید مرا اور خالد نے اس باندی پر قبضہ پایا تو اس کو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ والميراث اور جیسے میراث۔ ف کہ زید مرا اور اس کے پسر خالد نے اس کی باندی میراث پائی مع قبضہ۔ والخلع۔ اور جیسے خلع ف کہ زید نے اپنی زوجہ کو ایک باندی پر خلع دیا اور اس باندی پر قبضہ پایا۔ والكتابة۔ اور جیسے کتابت۔ ف کہ زید نے اپنے غلام کو ایک

باندی پر مکاتب کیا۔ اور غلام مذکور نے اوسط درجہ کی باندی ادا کر دی تو زید کو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ وغیر ذٰلک۔ اور سوائے ان وجوہ مذکورہ کے۔ ف مثلاً صدقہ یا صلح وغیرہ میں پائی تو ان سب میں جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونے سے سبب استبراء پایا جاتا ہے۔ تو حکم یعنی استبراء بھی واجب ہوگا۔ وکذا یجب علی المشتری من مال الصبی، ومن المرأۃ۔ اور اسی طرح استبراء واجب ہے، اگر مشتری نے کسی طفل کے مملوکہ مال میں سے خریدی یا عورت سے خریدی۔ ف جن کی طرف سے باندی کے ساتھ وطی کا شبہ نہیں ہے۔ ومن المملوک۔ یا اس نے مملوک سے خریدی۔ ف مثلاً زید نے اپنے غلام ماذون سے جس پر قرضہ اس قدر چڑھ گیا کہ اس کی گردن کو محیط ہے، زید نے یہ باندی خریدی حالانکہ ماذون غلام کو اس باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ وممن لا یحل لہ وطیہا۔ یا اس نے ایسے شخص سے باندی خریدی جس کو اس باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے ف مثلاً زید نے اپنی باندی جو رضاعی بہن ہے فروخت کی تو مشتری نے ایسے شخص سے خریدی جس کی جانب سے اس باندی کے ساتھ وطی کا شبہ نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب استبراء کی علت یہ قرار پائی کہ ملک جدید مع قبضہ ہو، بدوں اس کے کہ وطی کا ارادہ ہو یا نہ ہو تو اگر مشتری اس باندی کو ایسے شخص سے خریدے جس کو باندی سے وطی کرنے کی قابلیت نہیں مانند طفل و عورت کے یا شرعاً ممانعت ہے مانند غلام ماذون وغیرہ تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہے، کیونکہ جدید ملکیت مع موجود ہے۔ وکذا اذا کانت المشتراۃ بکرا لم توطاء۔ اور اسی طرح اگر خریدی ہوئی باندی ہنوز باکرہ موجود ہو جس سے وطی نہیں واقع ہوئی ف تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ استبراء کا سبب موجود ہے ف کہ ملکیت جدید مع قبضہ پائی گئی اگرچہ جس حکمت سے استبراء واجب ہوا ہے یعنی ارادہ وطی و شغل رحم وہ نہیں موجود ہے، کیونکہ اس حکمت کے قائمقام ظاہری سبب ہے۔ وادارۃ الاحکام علی الاسباب دون الحکم لبطونہا۔ اور احکام ثابت ہونے کا مدار ان کے اسباب پر ہے یعنی جب سبب موجود ہو تو حکم ثابت ہوگا کہ سبب پر مدار ہے نہ اس کی حکمتوں پر کیونکہ حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں فیعتبر تحقق السبب عند توہم الشغل۔ تو رحم مشغول ہونے کے توہم پر سبب متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا ف پھر واضح ہو کہ استبراء جس حیض سے معتبر ہے وہ حیض ہے کہ جو ملک و قبضہ حاصل ہونے کے بعد واقع ہو، کیونکہ سبب متحقق ہو کر اپنا حکم واجب کرتا ہے۔ اور جو اس سے پہلے ہو وہ معتبر نہیں ہے۔ وکذا لا یجتزء بالحیضۃ التی اشتراہا فی اثنائہا۔ اور اسی طرح وہ حیض بھی معتبر نہ ہوگا جس کے درمیان میں باندی خریدی ف مثلاً باندی کو ایام حیض میں خریدا، حتیٰ کہ بقیہ حیض مشتری کے پاس تمام ہوا، تو یہ حیض معتبر نہیں ہے۔ ولا بالحیضۃ التی حاضتہا بعد الشراء وغیرہ من اسباب الملک قبل القبض۔ اور اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جو قبضہ سے پہلے بعد خرید وغیرہ اسباب ملک کے آیا ہو ف مثلاً باندی خریدی یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں حاصل ہوئی مگر ہنوز قبضہ نہیں کیا کہ باندی کو حیض آگیا تو بعد ملک کے قبضہ سے پہلے آیا پس معتبر نہیں ہے ولا بالولادۃ الحاصلۃ بعدہا قبل القبض۔ اور نہ اس ولادت کا اعتبار ہے جو ان اسباب کے بعد قبضہ سے پہلے واقع ہوئی۔ ف حتیٰ کہ اگر خرید یا ہبہ و میراث وغیرہ کے بعد باندی حاملہ کو وضع حمل ہوا اور ہنوز قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ ولادت اس کے استبراء میں معتبر نہیں ہے، بلکہ بعد قبضہ کے حیض سے اس کا استبراء کرے۔ خلافاً لابی یوسف برخلاف قول ابو یوسف کے کہ ان کے نزدیک اثنائے خرید و قبضہ کا حیضہ کافی ہے۔ اور طرفین کے نزدیک مانند باقیوں کے کافی نہیں ہے۔ لان السبب استحداث الملک والید۔ کیونکہ استبراء واجب ہونے کا سبب تو جدید ملکیت مع قبضہ ہے۔ والحکم لا یسبق السبب۔ اور سبب کے وجود سے پہلے حکم کا وجود نہیں ہو سکتا ف پس سبب استبراء

جبکہ قبضہ سے پہلے موجود نہیں تو استبراء کیونکر موجود ہو جائے گا۔ چنانچہ سفر موجود ہونے سے پہلے قصر نماز کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ وکذا لا یجتزأ بالحاصل قبل الاجازۃ فی بیع الفضولی وان کانت فی ید المشتری۔ اور اسی طرح اس حیض کا اعتبار استبراء میں نہ ہوگا جو فضولی کی بیع میں اجازت سے پہلے واقع ہوا اگرچہ باندی مذکورہ اسی مشتری کے قبضہ میں ہو۔ ف صورت یہ کہ زید نے خالد سے اس کی باندی بعوض ہزار درہم کے بکر کے واسطے خریدی۔ اور باندی مذکورہ بکر کے قبضہ میں موجود ہے خواہ بطور امانت یا اجارہ وغیرہ کے، پھر بعد بیع کے باندی مذکورہ کو حیض آیا، لیکن بکر نے ہنوز بیع کی اجازت نہیں دی ہے۔ پھر اجازت دی تو استبراء کے واسطے یہ حیض کافی نہ ہوگا۔ بلکہ وہ ملکیت سے پہلے واقع ہوا کیونکہ جب بکر اجازت دے تو بیع تمام ہو۔ ولا بالحاصل بعد القبض فی الشراء الفاسد قبل ان یشتریھا شراء صحیحا لما قلنا۔ اور خرید فاسد میں قبضہ کے بعد اور بطور صحیح خریدنے سے پہلے جو حیض آیا، وہ بھی استبراء میں کافی نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف یعنی اگر زید نے بکر سے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کر لی، پھر اس کو حیض آیا، پھر زید نے اس سے صحیح طور پر خریدی تو جو حیض آچکا۔ وہ استبراء میں کافی نہیں ہے بلکہ بعد خرید صحیح کے استبراء کی ضرورت ہے، کیونکہ سبب فی الحال متحقق ہوا، اور خرید فاسد میں واپس کرنا و توڑنا واجب تھا۔ ویجب فی جاریۃ للمشتری فیھا شقص فاشتری الباقی۔ اور ایسی باندی میں استبراء واجب ہے جس میں مشتری کا ایک حصہ تھا پس اس نے باقی خریدی۔ ف مثلاً زید و بکر و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے پھر زید نے باقیوں کا حصہ خریدا اور قبضہ کر لیا تو زید پر اس کا استبراء واجب ہے۔ لان السبب قد تم الآن۔ استبراء کا سبب تو اب پورا ہوا ف کیونکہ اب اس کو قبضہ کے ساتھ پوری ملکیت حاصل ہوئی۔ والحکم یضاف الی تمام العلۃ۔ اور حکم کی نسبت پوری علت کی جانب ہوتی ہے۔ یجتزأ بالحیضۃ التی حاضتھا بعد القبض وھی مجوسیۃ او مکاتبۃ۔ اور واضح ہو کہ استبراء کے واسطے وہ حیض کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا حالانکہ وہ مجوسیہ تھی یا مکاتبہ ہے بان کاتبھا بعد الشراء۔ بایں طور کہ بعد خرید کے اس کو مکاتبہ کر دیا۔ ثم اسلمت مجوسیۃ او عجزت المکاتبۃ۔ پھر مجوسیہ مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبہ مذکورہ عاجز ہو گئی۔ ف صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک مجوسیہ باندی خریدی، یا یہ باندی مسلمان تھی اور خرید کر اس کو مکاتبہ کر دیا۔ اور استبراء نہیں کیا اور مجوسیہ مذکورہ پر قبضہ کیا۔ پھر مجوسیہ کو حیض آیا، اور ہنوز وہ مجوسیہ ہے یا مکاتبہ کو حالت کتابت میں حیض آیا اور ظاہر ہے کہ مولی کو ان دونوں میں سے کسی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر مجوسیہ مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبہ مسلمہ اپنی کتابت سے عاجز ہو گئی تو وہ حیض جو ہر ایک کو آچکا ہے، استبراء کے واسطے کافی ہوگا۔ اور مشتری کو جائز ہے کہ ہر ایک سے وطی کرے۔ لوجودھا بعد السبب وھو استحداث الملک والید۔ اس واسطے کہ حیض مذکور بعد سبب استبراء کے پایا گیا، اور سبب ملکیت جدید مع قبضہ ہے۔ اذ ھو مقتض للحل۔ اس واسطے کہ وہ مقتضی ہے کہ مملوکہ حلال ہو جاوے ف تو اس کی وجہ سے کوئی حرمت نہیں تھی۔ والحرمۃ لمانع۔ اور حرمت تو دوسری سے مانع تھی۔ ف یعنی مجوسیہ ہونا اور مکاتبہ ہونا۔ کما فی حالۃ الحیض۔ جیسے حالت حیض۔ ف چنانچہ اگر مسلمان باندی خریدی اور اس کا حیض سے استبراء کر لیا، چنانچہ حلال ہو گئی۔ پھر اگر اس کو حیض ہوا تو اس حالت میں وطی حرام ہے۔ پس یہ حیض کی وجہ سے ہے کہ حیض میں وطی کرنا ممنوع ہے۔ ولا یجب الاستبراء اذا رجعت الآبقۃ۔ اور استبراء نہیں واجب ہوتا جبکہ بھاگی ہوئی باندی واپس آوے ف اگرچہ یہ وہم ہے کہ شاید اس سے کسی نے وطی کر لی ہو۔ او ردت المغصوبۃ۔ یا غصب کی ہوئی باندی اس کو واپس دی گئی ف اگرچہ یہ وہم ہے کہ شاید غاصب نے اس سے وطی کی ہو۔ او المواجرۃ۔ یا اجارہ دی ہوئی باندی واپس دی گئی، اگرچہ وہم ہے کہ مستاجر نے یا کسی دوسرے نے اس سے

حرام وطی کرلی ہو۔ اوفکت المرھونۃ۔ یا رہن کی ہوئی باندی یا فک رہن کی گئی، یعنی واپس ملی ف تو گویا اس کے قبضہ میں آئی، اور شاید کسی نے وطی کی ہو۔ مگر باوجود اس کے بھاگی ہوئی ومغصوبہ واجارہ دی ہوئی ومرہونہ کسی کے واپس ملنے میں استبراء واجب نہیں ہوتا ہے۔ لانعدام السبب وھو استحداث الملک والید۔ کیونکہ وجوب استبراء کا سبب نادارد ہے اور وہ جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونا ف اگرچہ اصل حکمت یہی تھی کہ نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہو تاکہ خلط نطفہ و اشتباہِ نسب سے حفاظت ہو۔ لیکن حکمت وجہت مخفی کے قائمقام سبب ظاہری یعنی جدید ملکیت مع قبضہ قرار پائی جیسے نماز میں وقت ہے۔ وھو سبب متعین۔ اور سبب مذکور یہاں سبب متعین ہے ف جس میں کوئی تردید نہیں ہے۔ فاد یر الحکم علیہ وجودا وعدما۔ پس اسی سبب پر حکم کا مدار از راہِ وجود و عدم کے رکھا گیا ف کہ اگر سبب مذکور موجود ہو تو استبراء واجب ہے اگر نطفہ کا توہم نہ ہو۔ مثلاً طفل یا عورت وغیرہ سے خریدی ہو، اور اگر سبب مذکور موجود نہ ہو تو استبراء واجب نہیں ہے اگرچہ توہم وطی موجود ہو، مثلاً بھاگی ہوئی باندی وغیرہ میں ہے۔ ولھا نظائر کثیرۃ کتبناھا فی کفایۃ المنتھی۔ اور اس اصل کے نظائر بہت ہیں جن کو ہم نے کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے ف جیسے مکاتبہ عاجز ہو کر رقیقہ ہوگئی یا خیار شرط پر فروخت کی ہوئی پھیر دی گئی یا ودیعت رکھی واپس لی۔ کما فی الشرح۔ اور مترجم کو اس مسئلہ میں تطویلے بیکار نظر آئی۔ لہٰذا تفریعات سے قلم روکا۔ والی اللہ التضرع وھو الولی النصیر۔ م۔ م۔ بالجملہ وطی حلال ہونے کے واسطے استبراء واجب ثبوت ہوا۔ واذا ثبت وجوب الاستبراء وحرم الوطی حرم الدواعی۔ اور جب استبراء واجب ہونا اور بدون اس کے وطی حرام ہونا ثبوت ہوا تو جو چیزیں کہ وطی تک نوبت پہنچانے والی ہیں، وہ بھی حرام نکلیں۔ لافضائھا الیہ او لاحتمال وقوعھا فی غیر الملک۔ کیونکہ یہ چیزیں وطی تک پہنچانے والی ہیں۔ یا اس احتمال سے کہ یہ امور غیر ملک میں واقع نہ ہوں یعنی اعتبار ظھور الحبل ودعوۃ البائع۔ باعتبار ظہور حمل و دعوت بائع کے ف یعنی وطی کے سوائے مساس و بوسہ وغیرہ یا تو اس وجہ سے ممنوع ہے کہ شاید بیتاب ہو کر وطی کر بیٹھے تو حرام میں مبتلا ہو یا اس وجہ سے کہ شاید اس کو در پردہ حمل ہو، کیونکہ ابھی حیض نہیں آیا۔ اور شاید کہ بائع اس کے حمل کا مدعی ہو جس سے وہ بائع کی امّ الولد ہو کر بائع باطل ہو، کذا دل العینی۔ اور اگرچہ حمل کی یہ خاص وجہ ہے، حالانکہ عام حمل میں ممنوع ہے۔ پس اس کی وجہ آئندہ دواعی کی بحث میں معلوم ہوگی۔ م۔ بخلاف الحائض۔ اور یہ حکم برخلاف زوجہ یا مملوکہ یا حائضہ کے ہے۔ حیث لا تحرم الدواعی فیھا لانہ لا تحتمل الوقوع فی غیر الملک۔ کہ حائضہ کے ساتھ بوسہ ومساس وغیرہ دواعی حرام نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ ان میں غیر ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے ف بلکہ صرف حیض کی وجہ سے وطی کی ممانعت ہے۔ ولانہ زمان نفرۃ فالاطلاق فی الدواعی لا یفضی الی الوطی۔ اور دوسری وجہ حائضہ میں یہ کہ حائض کا زمانہ ایک وقتِ نفرت ہے تو ایسی حالت میں دواعی کی اجازت کچھ وطی تک پہنچانے والی نہ ہوگی۔ والرغبۃ فی المشتراۃ قبل الدخول اصدق الرغبات فتفضی الیہ۔ اور خریدی ہوئی باندی میں رغبت جب تک اس کے ساتھ دخول نہیں واقع ہوا ہے، بہت پوری رغبت ہے تو دواعی یعنی بوسہ وغیرہ وطی تک پہنچانے والی ہوگی۔ ولم یذکر الدواعی فی المسبیۃ۔ اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی، اس کے بارے میں دواعی کا ذکر نہیں کیا ف کہ استبراء سے پہلے دواعی حلال ہیں یا نہیں۔ پس ظاہر الروایۃ میں یہ ذکر نہیں ہے، اگرچہ وطی ممنوع ہونا اصل میں جہادی باندی سے متفرع کیا گیا ہے، جیساکہ اوپر مفصل مذکور ہوا۔ وعن محمد رح انھا لا تحرم۔ اور امام محمد رح سے نوادر میں روایت ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں استبراء سے پہلے دواعی حرام نہیں ہیں ف اگرچہ وطی بحکم حدیث اوطاس ممنوع ہے۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ جو باندی جہاد میں گرفتار ہو کر غازی کے حصہ میں آئی ہو تو قبل استبراء کے اس سے وطی کرنا بحکم حدیث ممنوع ہے، اور اس کی علت یہ کہ ملکیت جدید

مع قبضہ حاصل ہوئی تو متفرع ہُوا کہ خرید یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں جہاں ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہو تو استبراء واجب ہے۔ اور ان فروعات میں یہ بھی بیان کیا کہ بوسہ و مساس وغیرہ جو چیزیں کہ وطی کی دواعی ہیں، یعنی وطی کی جانب بلانے والی ہیں۔ اور وطی تک نوبت پہنچانے والی ہیں یہ بھی ممنوع ہیں۔ لیکن اصل میں یعنی گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا کہ وہاں جیسے وطی ممنوع ہے اسی طرح دواعی بھی ممنوع ہیں یا نہیں۔ پس ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے، لیکن نوادر میں امام محمدؒ کا قول یہ آیا کہ پکڑی ہوئی میں دواعی ممنوع نہیں ہیں۔ **لانها لا تحتمل وقوعها فی غیر الملك**۔ اسواسطے کہ یہاں دواعی مذکور میں یہ احتمال نہیں کہ شاید غیر ملک میں واقع ہوں۔ ف کیونکہ غیر ملک میں واقع ہونا تو بائع یا واہب وغیرہ کے دعویٰ سے ہوتا ہے کہ میرا حمل ہے، اور وہ یہاں ندارد ہے۔ **لانه لو ظهر بها حبل لا تصح دعوة الحربی**۔ کیونکہ جہادی لونڈی کو اگر حمل ظاہر ہو تو اس کے شوہر وغیرہ حربی کافر کا دعوےٰ نسب صحیح نہ ہوگا۔ **بخلاف المشتراة علی ما بینا**۔ برخلاف خریدی ہوئی باندی کے۔ چنانچہ ہم بیان کر چکے ف کہ وہاں اگر بائع نے اپنے حمل کا دعویٰ کیا تو صحیح ہے۔ اور بیع ٹوٹ جائے گی، کیونکہ ظاہر ہُوا کہ اس نے اپنی اُمّ ولد فروخت کی ہے، لیکن یہ احتمال باقی نہ رہا کہ شاید دواعی کی ممانعت اس وجہ سے ہو کہ اس سے وطی تک نوبت پہنچے گی کیونکہ جہادی میں بھی قبل دخول کے رغبت پوری صادق ہے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ استبراء واجب ہے

فالاستبراء فی الحامل بوضع الحمل لما روینا۔ پس حاملہ باندی (جو جدید ملکیت سے قبضہ میں آئی ہو) اس کا استبراء وضع حمل کے ساتھ ہے بدلیل حدیث اوطاس کے جو اوپر ہم نے روایت کی ف اور اگر غیر حاملہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو حیض سے یا یوسہ یا صغیرہ ہوگی اور یا حیض والی ہوگی۔ **وفی ذوات الاشهر بالشهر لانه اقیم فی حقهن مقام الحیض کما فی المعتدة**۔ اور مہینوں والیوں میں استبراء بذریعہ شمار ماہ ہوگا (یعنی ایک ماہ گذر جاوے جو بجائے حیض ہے) اس واسطے کہ ان کے حق میں حیض کی مدت قائمقام حیض ہے جیسے معتدہ میں معلوم ہُوا ہے ف کہ یایوسہ و صغیرہ مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں سے ہوگا۔ اور یہاں یہ اشکال ہے کہ یایوسہ کی استبراء کے حاجت نہیں کہ وہ وطی کرنے کے لائق نہیں ہے اور صغیرہ میں احتمال نہیں ہے۔ جواب یہ کہ یایوسہ سے جب رغبت ہو نا گمان پر ہے، اور صغیرہ میں اگرچہ احتمال حمل نہیں لیکن اوپر توضیح گذر چکی کہ احتمالِ حمل اصل حکمت ہے جب رغبت ہو۔ کیونکہ یایوس ہونا گمان پر ہے۔ اور صغیرہ میں اگرچہ احتمالِ حمل نہیں، لیکن اوپر توضیح گذر چکی کہ احتمالِ حمل اصل حکمت ہے، اور حکم میں اس کا اعتبار نہیں، بلکہ جدید ملکیت مع قبضہ اس کا سبب ہے تو یہ سبب پایا گیا۔ حتیٰ کہ باکرہ میں یا طفل سے خریدی ہوئی میں بلکہ عورت سے خریدی ہوئی میں استبراء اسی سبب سے واجب ہوتا ہے اور مغصوبہ وغیرہ میں باوجود احتمال کے نہیں واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا یایوسہ و صغیرہ میں مہینوں سے عدت واجب ہوگی۔ **واذا حاضت فی اثنائه بطل الاستبراء بالایام**۔ اور اگر ایام سے استبراء کرنے کے درمیان میں خون آگیا تو ایام کے شمار سے استبراء باطل ہو گیا۔ **للقدرة علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل**۔ کیونکہ قائمقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اصل پر قدرت ہو گئی ف یعنی خون حیض سے استبراء اصل ہے۔ اور بوجہ یایوسی یا صغر سنی کے مہینہ اس کا قائمقام کیا گیا تھا۔ تو جب قائمقام سے ہنوز استبراء کا حکم پورا نہیں ہونے پایا کہ اصل خون آگیا تو خلیفہ کا حکم باطل ہو گیا جیسے تیمم میں پانی پر قدرت اور مانند اس کے نظائر کثیرہ ہیں۔ **کما فی العدة**۔ جیسے عدت میں بھی ہوتا ہے ف کہ اگر مطلقہ مہینوں سے عدت گذارتی تھی، اور درمیان میں خون آگیا تو مہینوں کا حکم جاتا رہا اور حیض سے عدت پوری کرلی۔ ہاں اگر استبراء کا مہینہ پورا ہونے کے بعد خون آیا تو استبراء ہو چکا، جیسے تیمم سے نماز پڑھ لینے کے بعد پانی ملا تو نماز پوری ہو چکی **فان ارتفع حیضها ترکها**۔ پھر اگر اس کا حیض مرتفع ہو گیا تو اس کو چھوڑ دے ف یعنی اگر اس کا طہر دراز ہو گیا اور مدت دراز تک پھر خون

نظر نہ آیا تو ابھی اس سے وطی نہ کرے، بلکہ چھوڑ دے۔ حتی اذا تبین انہا لیست بحامل وقع علیہا۔ یہاں تک کہ جب یہ ظاہر ہو کہ یہ عورت حاملہ نہیں ہے تو اس سے وطی کرے ف پھر اس مدت کی کیا مقدار ہے۔ ولیس فیہ تقدیر فی ظاہر الروایۃ۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس کی کوئی تقدیر مذکور نہیں ہے ف کوئی معین اندازہ نہیں کہ جب اس قدر مدت گذر جاوے تو وطی جائز ہو۔ مبسوط میں لکھا ہے کہ یہی اصح ہے، کیونکہ قیاس سے مقادیر کا اندازہ نہیں ہوتا ہے۔ ع۔ وقیل یتبین بشہرین او ثلثۃ۔ اور بعض نے کہا کہ دو مہینہ میں ظاہر ہو جائے گا کہ حمل نہیں ہے ف یہی اصح ہے کیونکہ اس مدت میں غالباً حمل ظاہر ہو جاتا ہے۔ النہایۃ۔ وعن محمد رح اربعۃ اشہر وعشرا۔ اور نوادر میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ بمقدار مدت چار ماہ دس روز ہیں۔ وعنہ شہران وخمسۃ ایام۔ اور امام محمد رح سے دوسری روایت میں دو مہینہ و پانچ دن ہیں، اسی پر فتویٰ ہے۔ الکافی وقاضیخان۔ ع۔ اعتبارا بعدۃ الحرۃ والامۃ فی الوفاۃ۔ اور ان دونوں روایتوں کی وجہ یہ کہ اول روایت کا قیاس آزادہ عورت کی عدت وفات پر ہے۔ اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی عدت وفات پر ہے ف کفایہ میں ہے کہ دو مہینہ پانچ دن کی روایت وہ قول ہے کہ جس کی جانب امام محمد رح نے رجوع کیا ہے، اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ کیونکہ جب باندیوں میں نکاح کی صورت میں اس مدت کے اندر رحم کا حمل سے خالی ہونا معلوم ہو جاتا ہے، یعنی شوہر کی وفات سے حاملہ نہ ہونا دریافت ہوتا ہے تو ملک یمین میں اس مدت سے استبراء بدرجۂ اولیٰ معلوم ہوگا۔ انتہیٰ۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ عدت وفات تو ہمارے نزدیک شوہر کے احترام کے واسطے ہے۔ اور براءت رحم کی غرض سے نہیں ہے۔ جیسا کہ باب العدۃ میں مصرح ہوا تو استدلال میں خلل ہے، مگر اگر کہا جاوے کہ اس کے ضمن میں براءت بھی دریافت ہوتی ہے، وفیہ نظر فتامل۔ م۔ وعن زفر رح سنتان وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح۔ اور زفر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کی مدت دو برس ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ رح سے بھی روایت ہے ف اور یہی سفیان الثوری رح کا قول ہے۔ ع۔ قال ولا باس بالاحتیال لاسقاط الاستبراء عند ابی یوسف رح خلافا لمحمد۔ مصنف رح نے کہا کہ استبراء ساقط کرنے کے لیے حیلہ کرنے میں امام ابو یوسف رح کے نزدیک مضائقہ نہیں، اور امام محمد رح اس میں مخالف ہیں۔ وقد ذکرنا الوجہین فی الشفعۃ۔ اور ہم نے دونوں کے دلائل کو کتاب الشفعہ میں بیان کیا ہے ف لیکن فرق یہ ہے کہ حق شفعہ منصوص ہے، اور یہاں حکم مذکور بتعلیل متعدی ہے۔ تو یہ ضعیف ہے۔ پس حیلہ کو زیادہ گنجائش ہے۔ والماخوذ قول ابی یوسف رح فیما اذا علم ان البائع لم یقربہا فی طہرہا ذلک۔ اور ماخوذ یعنی معمول مشائخ اس باب میں قول ابو یوسف رح ہے درصورتیکہ یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس چھوکری سے اس طہر میں وطی نہیں کی تھی۔ وقول محمد رح فیما اذا قربہا۔ اور قول محمد رح ہے درصورتیکہ یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس سے وطی کی ہے ف یعنی مشائخ کے نزدیک معمول اس میں تفصیل ہے۔ اور وہ اس طرح کہ اگر یہ بات معلوم ہو کہ بائع نے اس باندی سے اس طہر میں جس میں فروخت کی ہے، وطی نہیں کی۔ تو بقول ابی یوسف رح حیلہ سے استبراء ساقط کرنا جائز ہے۔ اور اگر معلوم ہو کہ وطی کر لی تھی، تو بقول محمد رح حیلہ مذکور نہیں جائز ہے۔ معنی یہ ہیں کہ اوپر بتوضیح معلوم ہوا کہ استبراء کا مدار وطی پر نہیں ہے، بلکہ ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہونے کی علت سے استبراء واجب ہوتا ہے اگرچہ طفل یا عورت سے باندی خریدی ہو۔ کیونکہ اصلی علت کے بجائے سبب ظاہری قائم کیا گیا ہے۔ پس ہمارے مشائخ نے درصورتیکہ اصلی علت یعنی بائع یا واہب یا صدقہ دینے والے کی وطی کو تحقیق اس کے معلوم کیا تو حکم دیا کہ استبراء واجب ہوا، ایسی علت سے کہ وہ نفس اصلی ہے تو ساقط کرنے کا حیلہ نہ چاہیئے۔ جیسا کہ امام محمد رح کا قول ہے، اور اگر معلوم ہو کہ وطی نہیں واقع ہوئی ہے تو گویا حقیقی علت نہیں، مگر علت جس پر استبراء کا مدار ہے یعنی ملکیت جدید مع قبضہ تو یہ موجود ہے۔ پس مضائقہ نہیں کہ استبراء ساقط کرنے کا حیلہ کیا جاوے، جیسا کہ ابو یوسف رح کا قول ہے۔ والحیلۃ

اذا لم تکن تحت المشتری حرۃ ان تزوجہا قبل الشراء ثم یشتریہا۔ پھر استبراء ساقط کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ جب مشتری کے تحت میں کوئی آزادہ منکوحہ نہ ہو تو وہ خریدنے سے پہلے باندی مذکورہ سے نکاح کرلے، پھر اس باندی کو خرید لے ف تو آزادہ عورت منکوحہ نہ ہونے سے اس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہو جائے گا۔ پھر جب اس کو خریدے گا تو نکاح ٹوٹ جائے گا، اور استبراء واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی منکوحہ کو خریدا ہے۔ اور یہ حیلہ اس وقت کہ مشتری کے تحت میں آزادہ منکوحہ نہ ہو۔ ولو کانت فالحیلۃ ان یتزوجہا البائع قبل الشراء او المشتری قبل القبض ممن یوثق بہ۔ اور اگر مشتری کے تحت میں آزادہ منکوحہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ مشتری کی خریدے پہلے خود بائع اس باندی کو کسی ایسے شخص کے ساتھ بیاہ دے جس پر بھروسہ کیا جاتا ہو۔ یا مشتری اپنے قبضہ سے پہلے ایسا کرے ف کہ ایسے شخص کے ساتھ بیاہ دے جس پر اعتماد ہو کہ وہ طلاق دیدے گا، اور اگر خوف ہو کہ طلاق نہ دے گا تو اس شرط پر بیاہ دے کہ اس عورت کا امر طلاق میرے اختیار میں ہے جب کبھی چاہوں طلاق دوں تو بھی مقصود حاصل ہوگا (الفاضیخان) بالجملہ بائع یا مشتری بروجہ مذکورہ بالا اس کو بیاہ دے ثم یشتریہا ویقبضہا۔ پھر مشتری اس کو خرید کر اس پر قبضہ کرے ف یعنی اوّل صورت میں جبکہ بائع نے اس کو بیاہ دیا ہے او یقبضہا۔ یا پھر مشتری اس کو خرید کر اس پر قبضہ کرے ف دوم صورت میں جبکہ مشتری نے بیاہی ہے۔ ثم یطلق الزوج۔ پھر مرد مذکور جس کے ساتھ بیاہی تھی اس باندی کو طلاق دیدے ف تو استبراء ساقط ہوگا۔ لان عند وجود السبب وھو استحداث الملک المؤکد بالقبض اذا لم یکن فرجہا حلالا لہ لا تجب الاستبراء وان حل بعد ذلک۔ اس واسطے کہ استبراء واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ ملک جدید مع قبضہ ہو، اور اس سبب کے وقت چونکہ باندی مذکورہ کی فرج اس کے خریدنے والے کے واسطے حلال نہیں تھی (کیونکہ منکوحۂ غیر تھی) تو مشتری پر استبراء بھی واجب نہ ہو گا، اگرچہ وہ بعد اس کے مشتری کے واسطے حلال ہو جاوے۔ لان المعتبر اوان وجود السبب۔ اس واسطے کہ معتبر تو وہ وقت ہے جس وقت کہ سبب پایا جاوے ف پس اگر اس وقت سبب مذکور سے حکم لازم نہ ہو تو آئندہ لازم نہ ہوگا۔ کما اذا کانت معتدۃ الغیر۔ جیسے ایسی صورت میں کہ باندی مذکورہ اپنے شوہر سے عدت میں ہو۔ ف یعنی اگر ایسی باندی خریدی جو اپنے شوہر کی عدت میں ہے اور قبضہ کرلیا، پھر قبضہ کے بعد اس کی عدت گذر گئی تو استبراء واجب نہیں ہے کیونکہ ملکیت بقبضہ حاصل ہونے کے وقت اس کی فرج اس مشتری کو حلال نہ تھی، تو جب سبب کے وقت استبراء واجب نہ ہوا تو آئندہ واجب نہ ہو گا، کیونکہ سبب مذکور جدید پیدا نہ ہوگا (النہایۃ) یہ بحث ختم ہوئی۔ مظاہر وہ شخص جس نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا ہو، مثلاً کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے۔ اور باب الظہار کتاب النکاح میں گذرا۔ قال ولا یقرب المظاھر ولا یلمس ولا یقبل ولا ینظر الی فرجہا بشھوۃ حتی یکفر۔ جامع الصغیر میں ہے کہ ظہار کرنے والا اس زوجہ سے قربت نہ کرے اور نہ لمس کرے اور نہ بوسہ لے اور نہ اس کی فرج کی جانب نگاہ کرے شہوت کے ساتھ یہاں تک کہ کفارہ دیدے۔ لانہ لما حرم الوطی الی ان یکفر حرم الدواعی للافضاء الیہ۔ اس واسطے کہ جب ظہار کرنے والے پر وطی حرام کی گئی یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کرے تو اس پر ایسی چیزیں بھی حرام ہوئیں جو وطی کی جانب لانے والی ہیں، یعنی باعث وطی ہیں۔ کیونکہ یہ وطی تک نوبت پہنچاتی ہیں۔ لان الاصل ان سبب الحرام حرام۔ اس واسطے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوا۔ ف کیونکہ اگر سبب حلال ہو تو اس کے کرنے سے مسبب پیدا ہوگا، پھر وہ حرام نہیں ہو سکتا، کیونکہ بے اختیاری ہوتا ہے تو سبب بھی حرام ہے۔ کما فی الاعتکاف والاحرام۔ جیسے اعتکاف و احرام میں ہوتا ہے۔ ف کہ ان دونوں حالتوں میں جیسے وطی حرام ہے اس کے دواعی مانند بوسہ و مساس وغیرہ بھی حرام ہیں۔ وفی المنکوحۃ اذا وطئت بشبھۃ۔

اور جیسے اس منکوحہ میں جو شبہہ سے وطی کی گئی ف مثلاً زید کی زوجہ منکوحہ سے کسی نے شبہہ میں وطی کر لی۔ یعنی اپنی جورو یا باندی سمجھ کر
وطی کر لی، پھر معلوم ہوا۔ اور عورت مذکورہ پر عدت واجب ہوئی۔ تو اس حالت میں جب تک عدت نہ گذرے زید کو اس کے ساتھ
وطی حرام ہے۔ پس وطی بے دواعی یعنی بوسہ وغیرہ بھی حرام ہیں۔ **بخلاف حالة الحيض والصوم۔** برخلاف حالت حیض اور
حالت صوم کے۔ ف کہ ان دونوں حالتوں میں وطی حرام ہے، مگر بوسہ وغیرہ دواعی حرام نہیں ہیں، کیونکہ حرج لاحق ہے **لان الحيض
يمتد شطر عمرها۔** اس واسطے کہ حیض تو اس عورت کی نصف عمر تک ممتد ہو سکتا ہے ف کیونکہ ایک ماہ میں اول دس
روز آیا پھر پندرہ دن طہر کے بعد شروع ہوا، تو اس نے مہینہ میں سے پندرہ روز لے لیے۔ پس نصف عمر کو شامل ہو گیا **والصوم
يمتد شهرا فرضا واكثر العمر نفلا۔** اور روزہ بطور فرض رمضان کے ایک مہینہ تک، اور بطور نفل کے اکثر عمر تک
دراز ہوتا ہے۔ **ففي المنع عنها بعض الحرج۔** تو حیض وصوم میں دواعی سے منع کرنے میں تھوڑا حرج ہے ف۔ اور حرج
مدفوع ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہیں۔ **ولا كذلك ما عددناها لقصور مددها۔** اور یہ بات حرج کی ان امور میں جو
ہم نے بیان کیے (اعتکاف وظہار واحرام وغیرہ) پیش نہیں آتی ہے، کیونکہ ان کی مدتیں کمتر ہیں ف پھر جو ہم نے قیاس بیان
کیا اس کی تصحیح کے واسطے نص چاہیے۔ **وقد صح ان النبي عليه السلام كان يقبل وهو صائم۔** اور یہ بات صحیح
ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے ف کما فی صحیح البخاری
ومسلم وغیرہ **ويضاجع نساءه وهن حيض۔** اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کو ساتھ لٹاتے درحالیکہ وہ حائضہ
ہوتی تھیں ف جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے **قال ومن له امتان اختان فقبلها
بشهوة فانه لا يجامع واحدة منهما۔** جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی ملک میں دو باندیاں باہم سگی بہنیں ہوں۔ پھر
اس نے ان دونوں کو شہوت سے بوسہ لیا، تو پھر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی جماع نہیں کر سکتا ف یہاں تک کہ ایک کی
فرج کو غیر کی ملک کر دے۔ **ولا يقبلها ولا يمسها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى
غيره بملك او نكاح او يعتقها۔** اور ان دونوں میں سے کسی ایک کا بوسہ نہ لے، اور نہ شہوت سے مساس کرے، اور نہ شہوت
سے اس کی فرج دیکھے، یہاں تک کہ دوسری باندی کی فرج کو دوسرے مرد کی ملکیت میں خواہ بطور نکاح یا ملک کے دیدے یا اس کو
آزاد کر دے۔ ف غرضکہ باندی کا رقبہ اپنی ملک سے نکال دے یا اس کی فرج کو اپنی حلت سے خارج کر دے، اگر خالی قصد
کافی نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں کا بوسہ نہ لیا ہو تو اس کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس ایک سے چاہے وطی کرے اور اس کے
سوائے دوسرے سے وطی نہیں کر سکتا، اور نہ اس کا بوسہ لے۔ اور ظاہر کلام اس امر کو مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہیں ہے جیسے
باب مصاہرت میں صدر الشہید رح کا مختار ہے۔ اور ہم نے کتاب النکاح کے محارم میں بیان کیا ہے۔ **والاصل هذا ان الجمع
بين الاختين المملوكتين لا يحل وطيا لاطلاق قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين۔** اور اس حکم کی اصل یہ
ہے کہ مملوکہ دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا حلال نہیں ہے، کیونکہ قولہ تعالیٰ: **وان تجمعوا بين الاختين** مطلق ہے ف یعنی حرام
فرمایا کہ تم دو بہنوں کو جمع کرو۔ خواہ بطور نکاح ہو یا بطور ملک وطی ہو۔ یعنی وطی میں مملوکہ دو بہنوں کا جمع کرنا بھی حرام ہے، اور اسی پر
اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم متفق ہیں۔ اور دو بہنوں کو خالی ملک میں رکھنا ممنوع نہیں ہے۔ **ولا يعارض بقوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم۔** اور قولہ تعالیٰ: او ما ملکت ایمانکم، اس کے معارض نہ ہوگا ف یعنی مملوکات حلال کرنے کی آیت بھی عام ہے کہ چاہو
تنہا تصرف میں لاؤ، یا دو بہنوں کو جمع کرو۔ تو لازم آیا کہ مطلقاً حلت ہے تو جواب دیا کہ اول اطلاق سے حرمت نکلتی ہے۔ اور
اس اطلاق سے حلت نکلتی ہے۔ تو جہاں حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص جمع ہوں، تو حرام کرنے والی نص کو ترجیح ہوتی

ہے۔ علاوہ اس کے مملوکات میں رضاعی ماں و مجوسیہ باندی بھی داخل ہے حالانکہ یہ بالاتفاق حرام ہیں تو معلوم ہوا کہ مالکت ایمانکم۔ عام نہیں بلکہ مخصوص ہے۔ اور مخفی نہیں کہ مالکت ایمانکم میں عموم ہے۔ اور قولہ ان تجمعوا الآیۃ میں اطلاق ہے تو عام اور مطلق میں معارضہ کی راہ نہیں ہے۔ بالجملہ آیت سے ثبوت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے، اسی طرح بطور ملک کے وطی میں جمع کرنا حرام ہے۔ ولا یجوز الجمع بینھما فی الدواعی لاطلاق النص۔ اور اسی طرح دو بہنوں کو دواعی میں جمع کرنا جائز نہیں، کیونکہ نص مطلق ہے ف یعنی نص میں مطلقاً دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ ازراہ وطی ہو یا ازراہ بوسہ وغیرہ باعث وطی ہو۔ حتیٰ کہ علت قطع الرحم سے وطی حرام ہے تو جو چیزیں سبب و باعث وطی ہیں وہ بھی حرام ہیں لیکن ہم نے اطلاق النص سے یہ تمتیع حرام نکالا۔ ولان الدواعی الی الوطی بمنزلۃ الوطی فی التحریم علی ما مھدناہ من قبل۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی حرام ہیں کہ وطی کے دواعی یعنی جو امر وطی کی جانب داعی و باعث ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں یعنی حرام ہونے میں وطی کی طرح اس کے باعث بھی حرام ہیں، جیسا کہ ہم نے سابق میں ممہد کر دیا۔ فاذا قبلھما فکانہ وطیھما۔ پس جب مرد مذکور نے دونوں بہنوں کا بوسہ لیا تو گویا دونوں سے وطی کر لی۔ ولو وطیھما لیس لہ ان یجامع احدھما اور اگر وہ دونوں سے وطی کر لیتا تو پھر اس کو یہ اختیار نہ ہوتا کہ کسی ایک معینہ سے وطی کیا کرے۔ ف جہاں تک کہ ایک کو حرام نہ کرے۔ یعنی بطریق مذکورہ بالا اس کو جدا نہ کرے۔ ولا ان یاتی بالدواعی فیھما۔ اور یہ بھی اختیار نہ ہوگا کہ جماع کے باعث چیزوں کو ان دونوں کے ساتھ عمل میں لاوے۔ وکذا اذا قبلھما۔ پس اسی طرح جب دونوں کا بوسہ لے لیا۔ ف تو بھی یہی حکم ہے۔ اور بوسہ گویا بالشہوت ہوا کرتا ہے۔ وکذا اذا مسھما بشھوۃ او نظر الی فرجھما بشھوۃ لما بینا۔ اور اسی طرح جب دونوں کو شہوت کے ساتھ مس کیا۔ یعنی شہوت سے چھوا و مساس کیا۔ یا ان دونوں کی فرج کو شہوت سے دیکھا تو بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ بالا ف کہ جو چیزیں کہ وطی کی جانب داعی ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں۔ پس دواعی بھی نہیں کر سکتا۔ الا ان یملک فرج الاخری غیرہ بملک او نکاح لیکن اگر ایک کو چھانٹ کر دوسرے کی فرج کا مالک کسی غیر کو کر دے بذریعہ ملک رقبہ یا ملک نکاح کے۔ او یعتقھا یا دوسرے کو آزاد کر دے۔ لانہ لما حرم علیہ فرجھا لم یبق جامعا۔ اس واسطے کہ جب اس نے ایک کو چھانٹ کر دوسری باندی کی فرج اپنے اوپر حرام کر لی تو وہ دونوں کو جمع کرنے والا نہیں رہا۔ وقولہ بملک اراد بہ ملک یمین۔ اور یہ جو فرمایا کہ بذریعہ ملک کے، یعنی غیر کی ملکیت میں بذریعہ ملک دیدے، اس سے مراد یہ کہ غیر کو رقبہ کا مالک کر دے فینتظم التملیک بسائر اسبابہ بیعا او غیرہ۔ پس یہ قول جملہ اسباب سے غیر کے مالک کرنے کو شامل ہے خواہ بسبب بیع ہو یا غیر بیع ہو ف جیسے غیر کو ہبہ کر دے۔ یا صدقہ میں دیدے یا عوض صلح یا قصاص یا جرمانہ میں دیدے۔ یا مثلاً زوجہ کو ہزار درہم پر اس شرط سے خلع کر دے کہ شوہر یہ باندی واپس دے گا۔ پھر یہ شرط نہیں کہ غیر کو اس باندی کے کل رقبہ کا مالک کر دے۔ بلکہ وتملیک الشقص فیہ کتملیک الکل لان الوطی یحرم بہ۔ رقبہ کے ایک ٹکڑے کا مالک کرنا مانند کل رقبہ کے مالک کرنے کے ہو جاتا ہے، یعنی وہی فائدہ حاصل ہو جاتا ہے، اس واسطے کہ اس قدر سے بھی وطی حرام ہو جاتی ہے ف کیونکہ مشترکہ باندی سے وطی کرنا حرام ہے۔ وکذا اعتاق البعض من احدھما کاعتاق کلھا۔ اور اسی طرح ایک باندی میں سے کوئی جزو آزاد کرنا بھی بمنزلہ کل آزاد کرنے کے ہے ف یعنی اس فائدہ کے واسطے ایک جزو آزاد کرنا بھی کافی ہے، کیونکہ وطی حرام ہو جائے گی۔ لیکن یہ قول صرف امام ابو حنیفہ رح کی اصل پر مستقیم ہے کہ ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ ورنہ صاحبین رح کے نزدیک تو ایک جزو کا آزاد کرنے سے کل باندی آزاد ہو جائے گی۔ وکذا الکتابۃ کالاعتاق فی ھذا لثبوت حرمۃ الوطی بذلک کلہ۔ اور یوں ہی مکاتب کرنا اس بارہ میں مانند آزاد کرنے کے ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ اس سبب سے وطی حرام ہونا ثبوت ہو جاتا ہے۔ و برھن

احدٰھما واجارتھا وتدبیرھا لا تحل الاخری لانھا لا تخرج بھا عن ملکھا ۔ اور واضح ہو کہ دونوں باندیوں میں سے ایک کے رہن کرنے سے یا اس کو اجارہ پر دینے سے یا اس کو مدبرہ کرنے سے دوسری اس پر حلال نہ ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے سے مرہونہ یا مدبرہ یا اجارہ دی ہوئی اس کے ملک سے خارج نہ ہوگی۔ قولہ او نکاح ۔ یہ جو فرمایا کہ بذریعہ نکاح کے ف یعنی ان میں سے ایک کا نکاح کسی مرد کے ساتھ کر دے ۔ اراد بہ النکاح الصحیح ۔ اس سے نکاح صحیح مراد ہے۔ اما اذا زوج احدٰھما نکاحًا فاسدًا لا یباح لہ وطی الاخری الا ان یدخل الزوج بھا فیہ لانہ یجب العدۃ علیھا والعدۃ کالنکاح الصحیح فی التحریم ۔ اور اگر اس نے دونوں میں سے ایک باندی کو بطور نکاح فاسد کے بیاہ دیا تو مولی کو دوسری باندی کے ساتھ وطی کرنی حلال نہ ہوگی ۔ لیکن اگر اس نکاح فاسد میں شوہر نے اس کے ساتھ وطی کر لی ہو تو دوسری اس پر حلال ہو جائے گی، اس واسطے کہ مدخولہ پر عدت واجب ہوگی، اور عدت بھی حرام کرنے میں نکاح صحیح کے مانند ہے ف یعنی کہ غیرہ کے معتدہ سے نکاح اسی طرح حرام ہے جیسے غیر کی منکوحہ سے حرام ہے ۔ تو اس کے ساتھ ملک یمین سے وطی بدرجۂ اولیٰ حرام ہے ۔ ولو وطی احدٰھما حل لہ وطی الموطوءۃ دون الاخرٰی ۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں بہنوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کر لی، تو اسی موطوءۃ کے ساتھ برابر اس کو وطی کرنا حلال ہے، اور دوسرے کے ساتھ حلال نہیں ہے ۔

ف اور اس سے دو بہنوں مملوکہ کا جمع کرنا لازم نہیں آتا ہے، بلکہ دونوں مملوکہ میں سے ایک موطوءۃ ہے اور دوسری صرف مملوکہ ہے ۔ لانہ یصیر جامعا بوطی الاخری لا بوطی الموطوءۃ ۔ اس واسطے کہ وہ شخص جمع کرنے والا جبھی ہوگا ۔ کہ دوسری باندی سے وطی کرے نہ اس وقت کہ صرف موطوءۃ سے وطی کرے ف کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا اس کو حلال ہے ۔ البتہ اس کی بہن سے بھی وطی کرنا دونوں کو جمع کرنا ہوگا ۔ اور یہ نہیں پایا گیا ۔ وکل امرأتین لا یجوز الجمع بینھما نکاحا ۔ اور ہر وہ دو عورتیں کہ دونوں کو ازراہ نکاح کے جمع کرنا جائز نہیں ہے ف جیسے عورت و اس کی خالہ اور عورت اور اس کی پھوپھی ۔ فیما ذکرنا بمنزلۃ الاختین ۔ تو ایسی دو عورتیں امور مذکورہ میں بمنزلہ دو بہنوں کے ہیں ف یعنی جیسے ایک ماں باپ سے یا فقط باپ یا فقط ماں سے دو بہنیں بطور ملک کے جمع کرنا جائز ہے، اسی طرح ایک باندی و اس کی پھوپھی و خالہ کو بھی ملک میں جمع کرنا جائز ہے ۔ لیکن اگر ایک سے وطی کرے تو دوسری سے وطی یا کوئی فعل داعی نہ کرے ۔ اور اگر دوسری سے بھی کیا تو جب تک ایک کو حرام نہ کرے بوجہ مذکورہ، تب تک کسی سے وطی یا داعی جائز نہ ہوگا ۔

فروع متفرقہ متعلق پردہ امام ابوحنیفہ رح و ابویوسف رح سے روایت ہے کہ اپنی ماں و بہن و دختر کے یہاں بدون آگاہ کرنے و اجازت کے نہ جاوے ۔ اور زوجہ کے پاس صرف سلام کر کے چلا جاوے کذا فی التاتارخانیہ

یہ قول منصوص بحدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ ماں کے پاس جانے میں بھی اجازت کا حکم دیا اور فرمایا کہ کیا تو پسند کرتا ہے کہ اس کو ننگی کھلی دیکھے ۔ چنانچہ مترجم نے تفسیر میں ذکر کیا ہے ۔ م ۔ جس محبوب کا پانی خشک ہوا تو اصح یہ ہے کہ عورتوں میں اس کا خلط نہیں جائز ہے بلکہ منع کیا جاوے (القاضیخان) ۔ ۔ لواطت کرنا اپنی مملوک و مملوکہ و زوجہ کے ساتھ حرام ہے عورت کی فرج و مقعد کے درمیان جو جھلی کا پردہ ہے، اگر پھٹ گیا تو شوہر کو اس سے وطی نہیں جائز ہے، مگر جبکہ یہ یقین ہو کہ اس طرح وطی کر سکتا ہے کہ مقعد میں نہ جائے گا ۔ اور اگر شک ہو تو وطی نہیں کر سکتا ہے (الغرائب) ۔ ۔

متعلق لباس سیاہ رنگ پہننا مندوب ہے (الکنز) ۔) بلکہ جائز ہے، اور مندوب ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک پر فتح مکہ کے روز سیاہ عمامہ تھا، اور آپ نے سپید کے واسطے ارشاد و استحباب فرمایا ہے ۔ م ۔ عمامہ کا چھور دونوں کندھوں کے بیچ میں لٹکانا مستحب ہے ۔ الکنز ۔ بعض نے

کہا کہ اس کا طول ایک بالشت ہو، اور بعض نے درمیان پشت، اور بعض نے زیر کمر تک کہا (الذخیرہ) عمامہ زمین پر نہ ٹپکے۔ اور
جب دوبارہ باندھنا چاہے تو پیچوں کو جیسے باندھا تھا آہستہ کھول کر دوبارہ باندھے (خزانۃ المفتیین) ٹوپی پہننا مضائقہ نہیں ہے
(الوجیز) بلکہ طریقہ سنت اور فرق از کفار ہے کہ ہم لوگ عمامہ کے نیچے ٹوپی پہنتے ہیں۔ کما فی الحدیث۔ م۔ رقیق حریر بالاجماع مکروہ
ہے۔ الظہرات۔ اگر تانا حریر و بانا غیر حریر ہو تو بلا خلاف بالاجماع جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اس کے برعکس ہو تو جہاد میں
بالاجماع جائز ہے۔ المحیط۔ لڑائی جہاد میں حریر و دیباج مکروہ ہے یہی اصح ہے۔ الخزانہ۔ اس زمانہ میں خز کو ریشم کے گودڑ
سے بناتے ہیں تو قز کی طرح مکروہ تحریمی ہونا چاہئے۔ الملتقط۔ ریشمی لحاف مرد کو جائز نہیں، اور مسہری کا ریشمی پردہ جائز ہے۔ جیسے
بچہ کا گہوارہ ریشمی چادر سے جائز ہے۔ المحیط۔ صوف و بال کا لباس سنت انبیاء علیہم السلام ہے۔ الغرائب لباس جمیلہ پہننا مکروہ نہیں
ہے بشرطیکہ تکبر نہ آوے۔ اور تکبر کی تفسیر یہ ہے کہ جیسا پہلے تھا ویسے ہی رہے۔ السراجیہ۔ سیاہ یا ناگون کپڑے کسی میت پر ماتم
کے واسطے پہننا مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ ہر وقت عمدہ کپڑوں سے محتاج مسلمانوں کو تکلیف نہ دے۔ الخلاصہ۔ قدموں تک لٹکتی ازار
مرد کو مکروہ ہے۔ الغیابیہ۔ پیوند لگا ہوا اور موٹا کپڑا سنت اسلام ہے۔ قلت تدسبق فی حدیث عمر رضی اللہ عنہ۔ فیما رواہ ابن حبان عن
ابی عثمان النہدی۔ پائجامہ مرد و عورت کے واسطے مستحب ہے۔ الغرائب۔ ازار و قمیص دراز لٹکانا بدعت ہے۔ اور اگر تکبر کے طور پر
ازار ٹخنوں سے نیچی نہ ہو تو کراہت تنزیہی ہے۔ الغرائب۔ بلکہ صحیح ہے کہ ٹخنے سے نیچی ازار لٹکانا یعنی تکبر و خیلاء کی تفسیر ہے، پس
مطلقاً مکروہ ہے۔ اور ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ جس کی ازار ٹخنے سے نیچی ہو، اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں فرماتا۔ نووی رہ نے کہا کہ
اس کی اسناد بر شرط مسلم صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق ہے کہ جو ٹخنے سے نیچی ہوا چاہے ٹخنہ ڈھکے یا نماز
کے وقت ازار یا پائجامہ کو اوپر چڑھاوے، بہر حال اس وعید میں شامل ہوگا۔ اس واسطے کہ ممنوع ایسی ازار ہے نہ ٹخنہ ڈھکنا، کیا نہیں
دیکھتے ہو کہ موزہ پہن کر اور چادر باندھ کر نماز ٹخنے ڈھکے بلا خلاف جائز ہے۔ م۔ سمور و سنجاف و ثعلب کی ٹوپی میں مضائقہ نہیں ہے
اور جملہ درندوں کی کھال سے پوستین مکروہ نہیں، جبکہ دباغت ہو یا ذبیحہ ہو اور چاہے مصلے بناوے۔ الغیابیہ والمحیط والملتقط۔ ھ۔
جن برتنوں پر چاندی سونے کی قلعی ہو، ان سے استمتاع بالاجماع مباح ہے۔ الاختیار شرح المختار۔ موتی پہننا طفل و بالغ دونوں کو
جائز ہے۔ اور کڑے و کنگن طفل مذکر کو مکروہ ہیں۔ السراجیہ۔ سونے کی انگوٹھی صحیح قول میں مردوں کو حرام ہے۔ الوجیز۔ لوہے و تانبے و
پیتل و کانسہ و رانگ کی انگوٹھی مردوں و عورتوں سب کو مکروہ ہے۔ اور عقیق و یشب علی الصحیح جائز ہے۔ السراج والجواہر۔ لیکن حدیث
میں ہے۔ والتمس ولو خاتما من حدید۔ یعنی ناکح سے کہا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ پس شاید کہ عورتوں کے واسطے مضائقہ نہ ہو۔
م۔ اور اگر لوہے پر چاندی کا پانی چڑھا ہو تو جائز ہے۔ المحیط۔

ایضاً کھانے پینے میں

کھانا چار طرح ہے؛ فرض و مستحب و مباح و حرام۔ قسم اول فرض؛ اس قدر کہ مر نہ جاوے۔
پس اگر کھانا پینا ترک کیا، یہاں تک کہ مر گیا تو خودکشی کا گنہگار ہے۔ قسم دوم مستحب؛ اس سے
اتنا زیادہ کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکے۔ اور اس پر روزہ آسانی ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے ظاہر یہ کہ اگر بقدر فرض پر اکتفا کرے کہ
کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکے تو کچھ گناہ نہیں ہے اگرچہ رکن قیام ادا نہ ہو سکا۔ کیونکہ قیام اس شخص کے لیے رکن ہے جو قادر ہوا۔ اور
میرے نزدیک ظاہر یہ سوائے فرائض کے ہے بدلیل اس کے کہ جب قیام واجب ہے تو جو چیز کہ قیام کی مقوی ہو وہ واجب
ہونا چاہئے۔ جیسے نماز میں شرمگاہ چھپانا واجب ہے تو اس قدر کمائی جس سے کپڑا حاصل کرے، واجب ہے۔ اور اسی کی
نظیر زوجہ و اولاد کا نان و نفقہ ہے، جبکہ یہ ضرورت بدون کمائی کے پوری نہ ہو۔ چنانچہ کسب کا مسئلہ آتا ہے۔ ہاں اگر ظاہری
اسباب کا برتاؤ کرنے کے بعد میسر نہ ہو تو معذور ہے جیسے کسی کو باوجود کمائی کے کھانا میسر نہ ہو یا بقدر فرض سے زائد میسر نہ ہوا تو

معذور ہے، فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قسم سوم: مباح؛ وہ اس قدر کہ مستحب سے زائد حد سیری تک کھاوے تاکہ بدن کی قوت بڑھے (یعنی اعمال خیر مانند جہاد و تہجد وغیرہ میں قوی ہو۔ یہ بہ نیت اگرچہ ثواب ہے، لیکن نفس کھانا مباح ہے) اور اس میں کچھ عذاب ثواب نہیں، اور اگر حلال سے ہو تو حساب آسان ہوگا۔ قسم چہارم: حرام؛ اور وہ سیری سے زائد ہے، یعنی سیری سے زائد کھانا حرام ہے۔ لیکن جبکہ اس سے کل کے روزہ پر قوت حاصل کرنا مقصود ہو یا یہ غرض کہ مہمان شرمندہ نہ ہو تو سیری سے زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی مثلاً اس شخص کی مقدار سیری پاؤ بھر ہے۔ اور مہمان قوی کی سیری ڈیڑھ پاؤ ہے۔ پس اگر اس نے ہاتھ کھینچا تو وہ شرمندہ ہوگا۔ لہٰذا اس کو سیری سے زائد مباح ہے۔ خوراک کم کرنے کی ریاضت اس درجہ تک نہیں جائز ہے کہ ادائے فرائض سے کمزور ہو جائے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ میرے کلام سابق کے واسطے صریح دلیل ہے کہ اس قدر واجب ہے کہ کھڑے ہوکر فرض ادا کرے، کیونکہ قیام واجب ہے۔ م۔ رہا نفس کو اس قدر بھوکا رکھنا کہ ادائے عبادت سے عاجز نہ ہو تو یہ مباح ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ محمود و ثواب ہے۔ م۔ اور اس میں نفس کی ریاضت ہے، اور اس سے طعام خوش گوار ہو جاتا ہے برخلاف قسم اوّل کے، جس میں ادائے فرائض سے قاصر ہو تو وہ خودکشی میں سے ہے۔ اسی طرح نوجوان جس کو جوشِ شہوت سے زنا کا خوف ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ کھانے سے باز رہے تاکہ بھوک سے اس کی شہوت ٹوٹ جاوے، بشرطیکہ اس حد تک ہو کہ ادائے عبادات سے عاجز نہ ہو جاوے یالاختیار شرح المختار۔ ف حدیث صحیح میں وارد ہے کہ مومن ایک آنت میں کھاتا ہے۔ اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے معنی یہ کہ ہر آدمی کے واسطے چھ آنتیں ہیں۔ پس مومن کا جوف نورِ ایمان سے ایسا بھر جاتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار سے سیر ہو جاتا ہے اور کافر خالی تو اپنے جوف کو یہاں تک بھرتا ہے گویا چھ سے سات ہو جاتی ہیں، یعنی سیری سے زائد کھاتا ہے۔ حدیث صحیح میں حد معین یہ رکھی کہ جوف میں تہائی طعام و تہائی پانی و تہائی سانس کے لیے ہو۔ یعنی اس سے زائد خلافِ مستحب ہے۔ اگرچہ کمی بہتر ہے، اور حدیث صحیح میں آیا کہ اے گروہ نوجوانوں کے، تم میں سے جس کو قوت و قدرت حاصل ہو وہ نکاح کرے کہ وہ خوب نظر کو نیچی کرنے والا اور فرج کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے۔ اور جس کو وسعت نہ ہو تو وہ روزہ رکھنا اپنے اوپر لازم کرلے کہ یہی اس کے واسطے خصی ہونے کا فائدہ دے گا (رواہ البخاری وغیرہ) کیونکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے خصی ہو جانے کی اجازت مانگی تھی، پس اس کو حرام فرمایا، اور روزہ رکھنے کی تاکید فرمائی۔ لہٰذا خالی بھوکا رہنا مہمل اختیار ہے، بلکہ روزہ رکھے۔ اور واضح ہو کہ رہبانیت بدعت و ممنوع ہے۔ اور بعض احادیث میں ہے کہ میری امت کی رہبانیت تو جہاد ہے۔ اور اس مقام کے بیان سے ظاہر ہوا کہ بعضے اہل بدعت نے بزرگوں کے نام سے جو چلّہ کشی نکالی، اس طرح کہ ایک بند مکان میں ایک دانہ و گھونٹ پانی سے چالیس دن تک افطار کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ چالیسویں روز صرف ان میں سانس باقی ہوتی ہے، اور بیہوش نکالے جاتے ہیں اور دودھ ٹپکا کر چند روز پرورش کیے جاتے ہیں۔ یہ طریقہ ترکِ فرض و حرام بلاخلاف ہے۔ اور سابق کے بعض صالحین جن کی اقتداء کا دعوے کرتے ہیں، ان کی کیفیت یہ تھی کہ ان کی ریاضت آہستہ آہستہ یہاں تک پہنچی تھی کہ طعام قلیل بعد دو تین روز کے کھاتے تھے۔ اور بوجہ قوتِ روحانی و غلبہ انوارِ ایمانی کے ان کو ادائے عبادات وغیرہ کی قوت بدستور حاصل رہتی تھی۔ حتیٰ کہ امام غزالی علیہ الرحمۃ نے بعض سے ایک ہفتہ یا زیادہ کے بعد طعام نقل کیا ہے، اور اس کا بھید یہی ہے جس کی جانب مترجم نے اشارہ کیا، اور یہ اقتدائے سنتِ خاصہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ آپ پے در پے چند روز تک روزہ رکھتے تھے۔ اور جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا کرنا چاہا تو ان کو منع فرمادیا، اور علت یہ بیان فرمائی کہ مجھے میرا رب سبحانہٗ تعالیٰ کھلاتا پلاتا ہے، لہٰذا جماعتِ سلف و خلف رضی اللہ عنہم نے متواصل روزہ مکروہ جانا ہے، اگرچہ ان کو افطار کی حاجت نہ ہو تو بھی ایک چھوہارے وغیرہ سے افطار کرلیتے تھے۔ پس حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بدن آدمی کو ایک نعمتِ منیر منزہ عنایت فرمائی

کہ جس کو طریقہ سنت وادب پر طاعات میں لگانے سے وہ ملکات روحانیہ فاضلہ وکاملہ تک پہنچتا ہے۔ اور بعض موضع میں مترجم نے تصریح کی کہ جیسے جسم کے ساتھ ایک پیکر ہیولانی اسی شکل وصورت کا یعنی ہمزاد ہے جو ہر آدمی کے ساتھ موافق حکم حدیث کے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح روح سری کے ساتھ ایک پیکر نورانی اسی شکل وصورت کا یعنی ملکی ہے کہ موافق تعلیم حدیث کے وہ بھی انسان کے ساتھ مخلوق ہوتا ہے اور جیسے حواسِ خمسہ ظاہری و باطنی اس جسم و اس کے متعلق پیکر ہیولانی کے واسطے ہیں، اسی طرح روح اور اس کی ہیئت نورانی کے واسطے ہیں حتیٰ کہ اگر اس جسم کو طاعاتِ سنت میں ظاہر و باطن متأدب رکھنے سے بہت جلد اس کے مقامِ ہیولانی پر پہنچا کر جس سے فوراً نجاوز کرنا اللہ عزوجل سے درخواست کرے کہ وہ بڑے فتنہ کا مقام ہے۔ پھر اس سے متجاوز ہو کر پیکرِ نورانی روحانی تک واصل ہوا، اور دائمی ابدی اُخروی قوت کے حواس دنیوی ظاہر ہوئے تو پھر اس کو ان ہاتھ پاؤں وغیرہ، اور ان حواس باطنہ حافظہ وخیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ اگر یہ ہاتھ پاؤں کٹ جاویں تو اس کو ہاتھ کے کام و پاؤں کے کام میں کچھ مشکل نہیں، بلکہ اس سے بدرجہا بہتر کام کرتا ہے۔ چنانچہ مولوی روم علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ برنیل باف کا قصہ نقل کیا جن کے ہاتھ جہاد میں کٹ گئے تھے۔ اور صحاح احادیث میں اس کے اشاراتِ صریحہ اپنے موارد مبانی ومعانی میں موجود ہیں، لیکن ادراک وفہم درکار ہے، ورنہ بحکم قولہ تعالیٰ: وکم من اٰیۃ فی السمٰوٰت والارض یمرّون علیھا وھم عنھا معرضون۔ لیکن کا فر لوگ کے عدم ادراک سے یہ لازم نہیں کہ وحدانیت حق عزوجل کے آیات اس زمین وآسمان اور ان کے نقوش میں موجود نہ ہوں۔ اسی طرح احادیث میں ناسمجھی سے معانی نہ ہونا لازم نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو اب جاننا چاہیئے کہ جس نے قبل وصول مقصود یعنی روحانیت کے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا تو وہ نہایت خرابی وخسارت میں مبتلا ہوا، اور آئندہ اس کے ہاتھ سے متعلق ذریعہ کم ہوا اور بام اعلیٰ پر چڑھنے کی سیڑھی و زینہ ندارد ہو گیا۔ پس اس کی جہالت پر ہزار بلکہ صد ہزار افسوس ہے لہٰذا جاہل بوجہ اغوائے شیطان کے نفس کشی کے دھوکے میں خودکشی کرتا اور برباد ہوجاتا ہے۔ اور بعد وصول نہ کھانے وغیرہ سے کوئی ضرر نہیں ہوتا ہے۔ پس جن بزرگوں سے پے درپے روزہ رکھنا یا دو چار روز تک نہ کھانا مروی ہے وہ اپنی حالتِ وصول پر تھے، کہ باوجود اس کے فرائض وطاعات وجہاد ادا کرتے تھے، اور ان مقلدوں نے جہالت سے اپنی ابتدائی حالت میں ان کی نقل آتاری۔ اور حدیث و فقہ کی متابعت سے سرکشی کی، تو برباد ہوئے۔ پس شرع سے تجاوز کر کے اپنے نفس کی راہ اختیار کرنا گمراہی ہے۔ اور اپنے نفس کی راہ یہ بھی ہے کہ اپنی سمجھ پر کام کرے۔ واللہ الھادی الیٰ سبیل الرشاد۔ م۔ اصلاح بدن کی غرض سے بقدرِ حاجت یا زیادہ کھانا مضائقہ نہیں ہے۔ الہادی۔ روٹی کے ساتھ کھانے کی چیزوں میں اکثار کرنا منجملہ اسراف ہے، جبکہ اس کی حاجت ہو۔ مثلاً ایک طرح کی چیز سے اکتاوے تو دال سالن۔ ترکاری وغیرہ کئی قسم کا پکاوے، تاکہ ہر ایک میں سے تھوڑا تھوڑا کھاوے تاکہ ادائے طاعت کی قوت حاصل کرنے تک پورا ہو جاوے، یا یہ غرض ہو کر متعدد مہمانوں کو کھلاوے تاکہ ایک گروہ کو دسترخوان پر ایک کے بعد دوسرے کو بٹھلاوے کہ سب کی ضیافت پوری ہو جاوے (الخلاصۃ والاختیار) دسترخوان پر حاجت سے زائد روٹی رکھنا منجملہ اسراف ہے، مگر آنکہ یکے بعد دیگرے مہمانوں کی آمد ہو۔ اور منجملہ اسراف کے یہ کہ روٹی میں سے بیچ کا حصہ کھاوے اور کنارے چھوڑ دے یا پھولی ہوئی کھاوے، اور باقی چھوڑ دے کیونکہ یہ ایک طرح کا اترانا ہوا۔ لیکن اگر دوسرا اس کو کھا لیتا ہو تو مضائقہ نہیں ہے، جیسے روٹیاں چھانٹ کر کھانے میں حکم ہے۔ (الاختیار) منجملہ اسراف کے یہ کہ ہاتھ سے گرا ہوا لقمہ چھوڑ دے، بلکہ اُٹھا کر پہلے اس کو کھاوے (الوجیز) اور حدیث میں ہے کہ اس کو شیطان کے واسطے نہ چھوڑے۔ م۔ روٹی کی بزرگی کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ جب روٹی سامنے آوے تو کھانا شروع کر دے۔ اور ساتھ کی چیز سالن، ترکاری وغیرہ کا انتظار نہ کرے (الاختیار) طعام سے پہلے اور پیچھے ہاتھ دھونا سنت ہے (الظہیریۃ) اور حدیث میں کبھی ایسا ہوا کہ آپؐ نے پہلے نہ دھوئے اور کبھی بعد طعام کے ہاتھ رگڑ دیے۔ م۔ ادب یہ کہ قبل طعام کے پہلے جوانوں کے پھر بوڑھوں کے ہاتھ دھلوائے جاویں، اور بعد طعام کے اس کے برعکس ہے (الظہیریۃ) ادب یہ ہے کہ قبل طعام کے ہاتھ دھو کر

رومال سے نہ پونچھے، اور بعد طعام کے دھوکر پونچھ ڈالے (خزانۃ المفتین) یہ اس وقت کہ رومال رکھنا بطور نخوت نہ ہو، بلکہ اس غرض سے کہ اثر طعام سے انگلیاں صاف ہو جاویں۔ م۔ آٹے کے چوکر سے ہاتھ دھونا یا چوکر جلانا جبکہ اس میں کچھ آٹا نہ ہو، مضائقہ نہیں، اگرچہ اس کو جانور کھاتے ہیں۔ (الفاضیخان) بعد طعام کے آٹے یا بیسن سے مانند صابون کے ہاتھ دھونے میں بقول ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کچھ مضائقہ نہیں۔ یہ نوادر ہشام میں مذکور ہے۔ (الذخیرہ) جنب کو دونوں ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے کھانا و پینا مکروہ ہے، خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور حائضہ کو مکروہ نہیں مگر منہ پاک کر لینا بہر صورت مستحب ہے (الفاضیخان) ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ ہم وضو میں غیر سے مدد نہیں لیتے اور یہی حال طعام کا ہے، یعنی اس میں خود پانی لاوے اور دھووے۔ (المحیط) سنت طعام میں اول بسملہ و آخر الحمد للہ ہے۔ اور اگر بھول جاوے تو کہے، بسم اللہ اولہ وآخرہ، یہی حدیث میں وارد ہے۔ (الفتاویٰ) بسم اللہ۔ زور سے کہے تاکہ ساتھی لوگ کہیں۔ اور الحمد للہ زور سے نہ کہے، اگر جبکہ ساتھی فارغ ہو چکے ہوں۔ التاتارخانیہ۔ اگر کسی ساتھی نے بسم اللہ نہ کہی، تو شیطان شریک ہو جاتا ہے۔ اور ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم شریک تھے کہ اتنے میں ایک اعرابی آکر شریک ہوا جس سے طعام جلدی ختم ہو گیا، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اس نے بسملہ نہیں پڑھی تھی۔ م۔ بسملہ ایسے طعام کے اول میں کہے کہ وہ رزق حلال ہو۔ یعنی حرام پر بسملہ کہنا کفر ہے۔ اور الحمد للہ بعد ہر طعام کے کہے۔ القنیہ۔ سنت ہے کہ نمک سے شروع اور نمک پر ختم کرے۔ الخلاصہ۔ اقول یہ مفید ہے ولیکن سنت ہونے میں تامل ہے۔ مگر آنکہ سنت سے مراد کسی وقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ خوراک قلیل ہونا چاہیے۔ الغرائب۔ حدیث میں گرم کھانے کو پھونکنا ممنوع ہے، بلکہ صبر کرے کہ سرد ہو جاوے۔ م۔ ابو یوسفؒ سے تفسیر مروی ہے کہ پھونکنا مکروہ نہیں، مگر اس صورت میں کہ پھونک سے آواز نکلے، جیسے فون۔ اُف وغیرہ۔ کما فی النوادر۔ ولیکن مختار یہ کہ مطلقاً نہ چاہیے۔ چنانچہ خلاصہ میں بعد نقل نوادر کے کہا کہ گرم طعام نہ کھائے اور نہ سونگھے اور نہ کھانے پینے کی چیز میں پھونکے۔ ھ۔ شاید اس وجہ سے کہ لعاب دہن کے ریزہ اس میں گرنے سے دوسروں کو طبعاً کراہت معلوم ہوگی۔ م۔ شروع طعام میں کھانے کے بیچ میں سے نہ کھاوے۔ الخلاصہ۔ انگلیاں چاٹنا قبل صاف کر ڈالنے کے مسنون ہے (الوجیز) اور پیالہ چاٹنا یعنی انگلیوں سے صاف کرنا سنت ہے (الخلاصہ) گرا ہوا لقمہ اٹھا کر کھانا سنت ہے (المحیط) راستہ پر کھانا مکروہ ہے۔ اور بقول مختار سر کھلے کھانا مکروہ نہیں ہے (الخلاصہ) تکیہ دبے ہوئے کھانا و پینا یا بایاں ہاتھ ٹیک کر یا ٹیک لگا کر مکروہ ہے (الغیاثیہ) اور کہا گیا کہ اگر بطور تکبر نہ ہو تو بقول مختار مضائقہ نہیں ہے (الجواہر الاخلاطی) مترجم کہتا ہے کہ قول اول ہی اصح ہے۔ اور حدیث میں منصوص ہے، اور چونکہ یہ وضع اہل تکبر کی ہے تو نیت بے فائدہ ہے۔ بغیر ازینکہ حدیث میں اس طرح وارد ہے کہ میں ایسا نہیں کرتا تو حرمت نہیں ہے، مگر خلاف سنت ہوگا۔ اور شاید کہ مکروہ سے یہی مراد ہے۔ م۔ مخمصہ کی حالت میں مردار سے اس قدر کھانا کہ جس سے ہلاکت دفع ہو، مضائقہ نہیں ہے۔ السراجیہ میں کہتا ہوں کہ شاید مختار یہ کہ وہ بحال خود حرام ہے، صرف گناہ دور کیا گیا ہے۔ یا مراد یہ کہ اس میں قول مخالف معتبر نہیں ہے، ورنہ یہ تو مصرح ہے کہ اس وقت مردار سے اس قدر کھانا فرض ہے۔ حتیٰ کہ اگر نہ کھاوے اور مر جاوے تو خودکشی ہے۔ اور اسی طرح شراب پینا و سور کھانا۔ اور یہی حکم اکراہ میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ ہم تجھ کو قتل کریں گے، ورنہ تو اس مردار یا خون یا شراب یا سور سے کھا۔ تو کہنے والا اگر یہ قدرت رکھتا ہو تو مان لینا واجب ہے ورنہ قتل ہونے پر گنہگار ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ ہم قتل کریں گے ورنہ تو زید کو قتل کر تو خود قتل ہونے سے ثواب پاوے گا اور اس کو روا نہیں کہ زید کو قتل کرے۔ م۔ پھر مخمصہ کی حالت میں اختلافات ہیں۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ مردار اس وقت جائز ہے کہ بھوک سے اپنے نفس پر تلف کا خوف کرے۔ ابن المبارک سے مروی ہے کہ ایسی حالت ہو کہ بازار میں جاوے تو سوائے اس حرام کے دوسری چیز کو نہ دیکھے۔ بعض نے کہا کہ جب ادائے فرائض سے کمزور ہو جاوے۔ اور بعض نے کہا کہ تین روز کے بعد مباح ہے

اور صحیح یہ ہے کہ اس کے واسطے کوئی وقت مقدر نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہیں (الغرائب) اور حدیث صحیح میں بعضے ایسے لوگوں کو اجازت دی جو روزانہ کفایت سے کم پاتے تھے، پس شاید کہ اسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا کیونکہ اکثر صغیر بچہ اسکو برداشت نہیں کر سکتے ہیں، اور اس کا حرج شدید ظاہر ہے۔ حالانکہ حرج مدفوع ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر بعض نے کہا کہ مُردار کھانا تو جیسا حرام تھا، اسی طرح حرام ہے۔ لیکن مخمصہ سے مضطر کے واسطے گناہ دُور کر دیا گیا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں، بلکہ وہ مضطر کے واسطے حلال ہے۔ حتیٰ کہ وہ اس کو چھوڑ نہیں سکتا (الغرائب) اور یہی احق ہے، اس واسطے کہ قولہ تعالےٰ، خلق لکم ما فی الارض جمیعًا اصلی اباحت کی دلیل ہے، سوائے اس کے جو بطور حکم تعبدی کے ممنوعات ہیں۔ پس جب اس میں ممانعت نہیں رہی تو اصلی حلت عائد ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر بھوک سے اپنی جان پر موت کا خوف ہو، حالانکہ سفر میں اس کے ساتھی کے پاس طعام ہے تو روضہ میں مذکور ہے کہ اس کو جائز ہے کہ اپنی ہلاکت دُور کرنے کی مقدار اس کے طعام سے بشرط ضمانت لے لے (الخلاصہ) یعنی جس قدر لیا اس کا ضامن ہے۔ م۔ اور اگر پیاس سے خوفِ موت ہو، اور اس کے رفیق کے پاس پانی ہے تو اس سے اس قدر پانی لینا جائز ہے کہ پیاس کا خوف جاتا رہے حتیٰ کہ اگر وہ انکار کرے تو اس سے لڑائی کرنا جائز ہے، اگر بدوں ہتھیاروں کے لڑ سکتا ہے۔ اور ہتھیار سے مقاتلہ نہیں جائز ہے (الخلاصہ) کیونکہ اپنی جان رکھنے کے واسطے دوسرے کا قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور ہتھیار سے قتال میں یہی قصد ہے۔ اور قصد مذکور بمنزلہ قتل ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حدیث میں قاتل و مقتول، دونوں کو دوزخ میں فرمایا ہے۔ پس پُوچھا کیا یہ تو قاتل ہے۔ اور وہ مقتول کیوں دوزخ میں ہے تو فرمایا، اس واسطے کہ وہ ساتھی کے قتل پر حریص تھا۔ م۔ اور اگر رفیق کو بھی پیاس سے خوف ہو تو اس کے پاس سے کچھ پانی لے، اور کچھ چھوڑ دے۔ (الخلاصہ) اور تہذیب میں لکھا ہے کہ اگر مالکِ طعام نے اس کو دینے سے انکار کیا تو قتال نہیں کر سکتا۔ اور اگر صبر کر کے مر گیا تو اس کو روا ہے۔ ھ۔ اس واسطے کہ غیر کی مملوکہ چیز پر ناحق اس کو قتل کرنا روا نہیں ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ اس حالت میں اس کا حق متعلق ہو گیا۔ کیونکہ غیر کی مملوکہ غایت یہ کہ حرام ہے۔ اور اس وقت اس کو حرام بھی حلال ہے۔ اور جواب یہ کہ ہاں جس طرح پاوے لیوے لیکن اس کو قتل نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر کنوئیں کے پانی سے مانع ہو تو قتال کرے، جیساکہ تہذیب میں مذکور ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اس کا حق پہلے سے متعلق ہے تو روکنے والا گویا اس کو مار ڈالنا چاہتا ہے تو یہ اپنے حق کا قصد کر کے دفع کرے۔ پس دونوں میں فرق یہ کہ غیر کے طعام سے پہلے اس کا حق متعلق نہیں تھا، اور کنوئیں کے پانی سے متعلق تھا۔ بخلاف اس کے اگر کنوئیں میں پانی سے مانع نہ ہو، بلکہ اپنی مشکیزہ سے مانع ہو تو قتال نہیں کر سکتا ہے۔ پس اس کا کلیہ یہ ہے جو محیط میں مذکور ہے کہ شیخ ابو نصرؒ نے فرمایا، کہ جس شے کو آدمی نے اپنے محوزہ تصرف میں کر لیا، وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، جیسے طعام اور پانی جو اس نے برتن وغیرہ میں کر لیا اگرچہ وہ دریا کا پانی ہو، تو ایسی چیز کے لینے میں مضطر کو مالک سے قتال جائز ہے۔ لیکن بدوں ہتھیار کے لڑے، اور ہتھیار سے لڑنا جائز نہیں ہے۔ رہا کنوئیں وغیرہ کے پانی میں اگر مضطر روکا گیا تو اس کو ہتھیار سے قتال بھی جائز ہے (کذا فی المحیط) پیاس سے خوف ہلاک ہوا اور اس کے پاس شراب موجود ہے۔ پس اگر جانے کہ اس سے رفع تشنگی ہوگی تو بقدرِ ضرورت پینا جائز ہے۔ (الوجیز) بلکہ بقول اصح اگر نہ پئے اور ہلاک ہو تو عاصی ہے۔ م۔ اگر مضطر نے مُردار بھی نہ پایا اور اپنی ہلاکت کا خوف کیا۔ پس کسی آدمی نے اس سے کہا کہ میرا ہاتھ یا کوئی عضو کاٹ کر کھالے تو اس کو ایسا کرنا روا نہیں ہے، اگرچہ وہ شخص اس طرح ٹکڑا کاٹنے سے مر نہ جاوے، اور اس شخص کا حکم دینا بھی صحیح نہیں جیسے مضطر کو روا نہیں کہ اپنے بدن سے ٹکڑا کاٹ کر کھاوے (القاضیخان) باپ کو اگر پسر کے مال کی ضرورت ہو تو تناول کرے۔ پس اگر شہر ان ایسا ہوا اور محتاجی کی وجہ سے ہو تو مفت کھاوے۔ اور اگر جنگل میں ہو اور طعام نہ ہونے کی وجہ سے ضرورت پڑے۔ پس اگر باپ تونگر ہو، یعنی اس کو صدقہ لینا حلال نہ ہو تو وہ پسر کا مال بقیمت تناول کرے (الخلاصہ) باپ کو اپنے پسر بخیل کا مال تناول کرنا روا نہیں ہے، مگر جبکہ حاجت پڑے۔ اور اگر وہ لئیم بخیل نہ ہو تو بغیر حاجت بھی روا ہے (الملتقط)

فقیر نے حالتِ مخمصہ میں مُردار وغیرہ سے انکار کیا، یہاں تک کہ مرگیا یا روزہ رکھا اور نہ کھایا۔ حتیٰ کہ مرگیا تو گنہگار ہے (الاختیار والکبری)

فصل: اکسب و کمائی کرنا

امام محمدرحمہ اللہ نے کتاب الکسب میں لکھا ہے کہ محتاج جس وقت کمائی سے عاجز ہو تو لوگوں پر اس کا طعام فرض ہے۔ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ نکل کر کمائی سے عاجز ہو تو جو شخص اس کے حال سے واقف ہو اس پر فرض ہے کہ اس کو اس قدر طعام پہنچاوے کہ وہ نکلنے والے فرائض پر قوی ہو جائے۔ لیکن جس کسی نے ایسا کر دیا، ثواب پایا۔ اور باقیوں سے فرضیت ساقط ہوئی) اور اگر کسی نے اس کو طعام نہ دیا حتیٰ کہ مرگیا۔ تو جس قدر لوگ اس کی حالت سے واقف تھے، سب گنہگار ہوں گے۔ اسی طرح جو شخص اس کی حالت سے واقف ہوا اس کے پاس کچھ نہیں ہے تو اس پر یہ فرض ہے کہ نکل کر لوگوں کو اس کے حال سے مطلع کرے تاکہ وہ مواسات کریں۔ پھر اگر کسی نے مواسات نہ کی، حتیٰ کہ وہ مرگیا، تو سب گنہگار ہوئے۔ اور اگر کسی نے اس کی حاجت مذکورہ پوری کر دی تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی۔ صورت دوم یہ کہ محتاج نکل سکتا ہے، لیکن کمائی نہیں کر سکتا تو محتاج پر واجب ہے کہ وہ نکلے۔ اور جو شخص اس کی حالت سے واقف ہو۔ پس اگر اس پر محتاج کا کچھ حق آتا ہو تو ادائے حق کے طور پر اس کو دے۔ اور اگر محتاج مذکور کمائی کر سکتا ہو تو اس پر کمائی کرنا واجب ہے، اور اس کو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ صورت سوم: یہ کہ محتاج کمائی سے عاجز ہو۔ لیکن وہ نکل کر دروازوں پر پھیری کر سکتا ہے تو اس پر اس طرح پھیری کرنا فرض ہے، حتیٰ کہ اگر ایسا نہ کیا اور ہلاک ہوگیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک گنہگار ہوگا۔ امام محمدرحمہ اللہ نے کہا کہ دینے والا افضل ہے۔ اس مسئلہ میں بھی تین صورتیں ہیں جو محیط میں مفصل مذکور ہیں۔ م ہ۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں نے میرے مال سے جو کچھ تناول کیا تو اس کو حلال ہے۔ پھر فلاں شخص نے کچھ تناول کیا، حالانکہ اس کو یہ اجازت اباحت معلوم نہ تھی تو جائز ہے اور وہ ضامن نہ ہوگا۔ (الخلاصہ) ایک نے دوسرے سے کہا کہ جو کچھ تو میرے مال سے کھاوے، سب میں نے تجھے حلال کیا تو یہ حلال ہے اور اگر کہا کہ سب سے میں نے تجھے بری کیا تو بری نہ ہوگا۔ اور صدر الشہید نے فرمایا کہ صواب یہ کہ بقول محمد بن سلمہ رحمہ اللہ بری ہوگا۔ (الوجیز) اگر کہا کہ تُو میرے مال سے جہاں پاوے تجھے حلال ہے جو چاہے سے لے۔ تو امام محمدرحمہ اللہ نے کہا کہ یہ فقط درم و دینار کے واسطے ہے۔ پس وہ اس کے باغ کے پھل و میوہ جات نہیں لے سکتا ہے، اور نہ اس کے گلہ سے بکری لے سکتا ہے اور نہ دیگر چیزیں۔ اور اگر ایک درخت خرما وغیرہ دو آدمیوں میں مشترک ہو، پس ایک نے دوسرے سے کہا کہ تُو اس سے جو چاہے، کھا۔ اور جو چاہے ہبہ کر، جس کو چاہے۔ تو یہ اباحت ہے۔ (السراج) اگر کہا کہ تُو نے کس قدر میرے آم کھائے، اس نے کہا کہ پانچ، حالانکہ دس کھائے ہیں۔ تو دروغ نہیں ہوگا اور اگر کہا کہ تو نے یہ کپڑا کتنے کو خریدا ہے، اس نے کہا کہ پانچ کو، حالانکہ دس کو خریدا ہے تو دروغ نہ ہوگا۔ (الخلاصہ) مری ہوئی مُرغی سے جو انڈا نکلا یا مری ہوئی بکری کے تھن سے دُودھ نکلا تو وہ کھایا جاوے۔ (السراجیہ)۔ دود القز یعنی کرم پیلہ یعنی ریشم کے کیڑے جب تک ان میں روح نہیں پھونکی گئی ہے تب تک ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (الذخیرہ) اسی طرح دود الزنبور، یعنی زنبور کے کیڑوں میں جب تک روح نہیں پڑی ہے، ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (السراجیہ) مترجم کہتا ہے کہ دود القز اور دود الزنبور در حقیقت کیڑے نہیں، بلکہ انڈے ہیں جیسے مچھلی وغیرہ کے انڈے ہوتے ہیں تو ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ امام محمدرحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر بکری یا بھیڑ کے بچہ کو خرمادہ کے دودھ سے پالا گیا تو اس کا کھانا حلال، مگر مکروہ ہے۔ اگر بکری کو شراب پلا کر اسی وقت ذبح کیا جاوے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر دیر ہوگئی تو وہ چھوٹی ہوئی مرغی کے مانند ہے، یعنی اتنی دیر تک روکی جاوے کہ اثر زائل ہو جاوے گوشت کا کیڑا اگر شوربہ میں موجود ہو تو وہ نجس نہ ہوگا۔ لیکن اگر پھٹ گیا تو شوربہ بھی نہیں کھایا جاوے گا۔ شوربہ جس میں آدمی کا پسینہ گرا یا رینٹ یا آنسو، تو اس کا کھانا جائز ہے۔ یوں ہی پانی میں گرے تو جائز ہے۔ و لیکن طبیعت کی راہ سے گھنونا ہوگیا۔ (القنیہ) عورت ہانڈی پکاتی تھی کہ اس کے شوہر نے آکر ایک پیالہ شراب اس میں ڈال دی۔ پس عورت نے اسی قدر سرکہ اس میں ڈالا کہ شوربہ سرکہ کی طرح ترش

ہوگیا تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (الخلاصہ) پکی ہوئی ہانڈی میں نجاست گری تو شوربا نہ کھایا جاوے اور گوشت بھی نہیں کھایا جاوے گا، اگر ہانڈی میں جوش ہو۔ اور اگر جوش نہ ہو تو بوٹیاں دھوکر کھائی جاویں۔ (السراجیہ) مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے میں مضائقہ نہیں یہ امام محمدؒ سے مروی ہے۔ (الحاوی) قلت اور اسی پر فتویٰ ہے، بشرطیکہ پانی میں نجاست محسوسہ حقیقیہ نہ ہو۔ م۔ بلی کے جوٹھے سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی گئی، تو آدمی کو کھانا مکروہ نہیں ہے۔ (القنیہ) مکروہ ہے کہ آدمی خود میدہ کھاوے، اور چھانا ہوا جس سے میدہ نکال لیا ہے وہ لونڈی غلاموں کو کھانے کے واسطے دے۔ گوبر میں روٹی ملی تو دیکھا جاوے کہ اگر سخت گوبر ہو تو جھاڑ ڈالا جاوے، اور روٹی کھائی جاوے کیونکہ نجس نہیں ہوتی۔ (خزانۃ الفتاویٰ) گوہ میں اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اس کو چھوڑنے میں معذور ہے اور اس کا دھونا لازم نہیں ہے۔ (القنیہ) چوہے نے گیہوں اپنے دانتوں سے کترے تو بضرورت ان کا کھانا جائز ہے (التاتارخانیہ) اونٹ یا بکری کی مینگنی میں جو بنے ہوئے پائے تو دھوکر کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر گائے یا گھوڑے کی لید میں ہوں تو نہیں کھائے جائیں گے۔ (المحیط السرخسی) چاول ومسور و مونگ وغیرہ ایسے چہ بچہ میں دھونا کہ گرتے جاویں، مکروہ ہے (القنیہ) گوشت جب بدبودار ہوگیا تو اس کا کھانا حرام ہے گھی و تیل و دودھ اگر بدبودار ہو حرام نہیں ہے۔ طعام اگر متغیر ہوکر جوش کھا گیا تو نجس ہوگیا۔ پینے کی چیزیں متغیر ہونے سے نجس نہیں ہوتی ہیں۔ (خزانۃ الفتاویٰ) اگر پھلوں کے زمانہ میں آدمی کا گذر پھلوں کی طرف ہوا اور درختوں کے نیچے پھل گرے پڑے ہیں پس اگر آبادی کے اندر ہو تو تناول مباح نہیں مگر جب یہ معلوم ہو کہ مالک نے صریحًا یا دلالۃً اباحت دے دی ہے، اور جب عادت جاری ہو کہ ایسے پھلوں سے منع نہیں کرتے ہیں تو یہ اجازت بدلالت ہے۔ اور اگر باہر باغوں میں یا دیہات میں ہو، پس اگر ایسے پھل ہوں جو باقی رہتے ہیں جیسے جوز وغیرہ تو لینا جائز نہیں ہے، مگر جب کہ مالک کی اجازت معلوم ہو۔ اور اگر ایسے پھل ہوں جو باقی نہیں رہتے تو اختلاف ہے۔ اور صدر الشہیدؒ نے فرمایا کہ مختار یہ کہ جب تک ممانعت صراحۃً یا عادۃً معلوم نہ ہو تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (المحیط) اور غیاثیہ میں کہا کہ مختار یہ ہے کہ جب تک مالکوں کی رضامندی معلوم نہ ہو، تب تک کھانا مباح نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث صحیح میں گرے پھل بقدر بھوک کے کھا لینے کی اجازت ہے اور جھوڑنے و توڑنے سے اور باندھ لانے سے ممانعت ہے۔ پس شاید کہ اہل مدینہ میں ازراہ عادت کے ایسی اجازت معلوم ہو یا آپ کے ارشاد سے اجازت ہو، اور ہمارے دیار میں اگر کوئی شخص ایسا کرے تو مالک ومستاجر اس سے جدال کریں گے۔ پس بہر صورت جدال سے بچنا لازم ہے، لہٰذا مفتی اس کی اباحت مطلقہ کا فتویٰ نہ دے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور ان پھلوں میں سے کچھ باندھ لانا جائز نہیں ہے۔ (جامع الجوامع) اگر درختوں پر پھل لگے ہوں تو خواہ آبادی میں ہوں یا باہر یا دیہات میں ہوں، افضل یہ ہے کہ بدوں اجازت مالک نہ لے، مگر اگر ایسا موضع ہو جس میں بہت پھل ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکوں پر اس کا کھا لینا گراں نہ ہوگا تو کھانا جائز اور باندھ لانا نہیں جائز ہے۔ (درختوں کی پتیاں) پت جھاڑ میں گرکر راہ میں جمع ہوگئیں۔ پس اگر توت کی طرح کام آتی ہوں تو نہ لے ورنہ ضامن ہوگا، اور اگر بے کام ہوں تو لے اور ضامن نہ ہوگا، المحیط۔ اور ہمارے یہاں آم وغیرہ کی پتیوں میں دلالۃً عام اجازت، بلکہ مالک کی خوشی و نفع ہے۔ م۔ دوست کے گھر میں جاکر دیگچی کرکے کھایا تو جائز ہے۔ اور اگر دوست کے باغ انگور سے کھاوے۔ پس اگر جانے کہ گراں نہ ہوگا تو مضائقہ نہیں ہے، اور خوب دیکھ لے، کیونکہ طامع کی نظر خطا کرتی ہے۔ (الملتقط) میں کہتا ہوں کہ اصل ان مسائل میں یہ ہے کہ مال کی طرح حول و ذخیرہ نہیں کی جاتی ہیں۔ اور دوست کی گرانی و ناگواری پر ہے، حتیٰ کہ اگر برعکس ہو تو حکم برعکس ہے۔ م۔ نہر جاری سے پھل نکال کر کھانے میں مضائقہ نہیں، اگرچہ بہت ہوں کیونکہ چھوڑنے تو خراب ہو جاویں تو دلیل ہے کہ اٹھا لینے و کھانے کی اجازت ہے محیط السرخسی۔ پانی سے لکڑی نکال لینا، اگر بے قیمت ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ السراجیہ والخلاصہ ومحیط السرخسی۔ اگر اخروٹ ایک ایک کرکے ایک ہی جگہ سے اس قدر پائے کہ جن کی قیمت کچھ ہوگئی ہو تو مثل لقطہ کے ہیں۔ حتیٰ کہ تونگر ہو تو اس کو حلال نہیں ہیں اور اگر متفرق مواضع

جمع کیے گئے تو حلال ہیں۔ فقیہ ابو اللیث رحمہ نے کہا کہ وہ بہر حال مثل لقطہ کے ہیں بخلاف چھوہارے کی گٹھلیوں کے کہ ان کو پھینک دیتے ہیں اور اخروٹ پھینکے نہیں جاتے۔ لیکن اگر درختوں کے نیچے پاوے تو ایسے ہیں جیسے کھیت کاٹ لینے کے بعد زمین میں بقیہ دانہ و بالیاں پاوے۔ کہ وہ جائز ہے۔ (الحاوی) یہ مسئلہ صریح ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد وہاں سے دانہ و بالیاں چُننا جائز ہے۔ اور شاید یہ عرف ہے حتیٰ کہ اگر کسی کھیت والے نے منع کر دیا تو ممانعت جائز ہوگی۔ لیکن بعضے دیار میں یوں جاری ہے کہ زمیندار اکثر محتاجوں کو اجازت دیتا ہے کہ جاؤ گیہوں چُنیں۔ پس اگر پانچ سیر ہو تو نصف زمیندار کا اور نصف لوگوں کے واسطے ہے۔ پس ایسا کرنے میں کلام ہے۔ کیونکہ یہ بمنزلہ قفیز الطحان ہے۔ کیونکہ زمیندار نے ان لوگوں کو اجارہ لیا کہ اس کی زمین سے دانہ چُنیں کہ انھیں دانوں میں سے نصف یا چہارم بٹائی ہو، اور یہ فاسد ہے حتیٰ کہ کل دانہ جو چُنا وہ زمیندار کے واسطے ہے، اور مزدوروں کو ان کا اجر المثل ملے گا۔ حیلہ یہ ہے کہ جس قدر اندازہ ہو، اس قدر اناج پر ان کو مزدور کرے۔ پھر جس اناج سے چاہے دیدے (المترجم) (درخت مقبرہ) اگر مقبرہ بنانے سے پہلے موجود تھا تو مالک مستحق ہے جو چاہے کرے۔ اور اگر زمین موات یعنی غیر مملوکہ خاص ہو تو درخت بحکم قدیم ہے۔ اگر مقبرہ بنانے کے بعد اُگا تو دیکھا جاوے کہ کسی شخص معلوم نے بویا تو اس کی ملک ہے، مگر اس کو ثمن صدقہ کرنا چاہیئے۔ اور خود بخود اُگا تو قاضی مختار ہے۔ یعنی اس کی رائے پر حکم ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس کی رائے ہو کہ فروخت کر کے مقبرہ کی ضروریات میں صرف کرے تو کرے (الفاضیخان) فقیر کو کچھ صدقہ دیا گیا ہے، اس میں سے تونگر نے کھانا چاہا۔ پس اگر فقیر نے تناول مباح کیا۔ یعنی اجازت دی کہ کھاؤ تو اس کے حلال ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (المحیط) اور کتاب المکاتب من الہدایہ میں اشارہ ہے کہ تناول جائز نہیں ہے، کیونکہ ملکیت متغیر نہیں ہوئی بلکہ وہ فقیر کی ملکیت پر باقی ہے، جیسے مہمان کو اختیار نہیں کہ بدوں اجازت مالک کے دسترخوان سے کسی کو کچھ دیدے۔ م۔ اور اگر فقیر نے یہ چیز تونگر کو دے دی، پھر اس کو کھانا حلال ہے۔ (المحیط) جیسے آنحضرت ﷺ نے بریرہ رض جو حضرت ام المؤمنین رضی اللہ عنہا کی آزاد کی ہوئی تھی، اس کا گوشت آپ نے بطور ہدیہ قبول کیا۔ چنانچہ فرمایا کہ اس کے واسطے صدقہ ہے، اور ہمارے واسطے ہدیہ ہے۔ ابن السبیل کو یعنی تونگر کو سفر کی راہ میں بضرورت محتاجی کے کچھ صدقہ دیا گیا جس کے ذریعہ سے وہ وطن روانہ ہوا، پھر پہنچ گیا۔ اور ابھی کچھ صدقہ اس کے پاس باقی ہے تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فقیر کو صدقہ دیا گیا پھر وہ تونگر ہو گیا اور صدقہ قائم موجود ہو تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مٹی کھانا مکروہ ہے (مکروہ تحریمی ہے) شمس الائمہ حلوانی نے شرح مبسوط کتاب الصوم میں کہا کہ اگر اس کو خوف ہو کہ اس کے کھانے سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو مباح نہیں ہے۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز میں جو سوائے مٹی کے ہو جس سے یہ خوف ہو۔ (المحیط) ظاہر قول دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو حلوا یا پلاؤ وغیرہ کھانے میں یہ خوف ہو کہ بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اس کو کھانا مباح نہ ہوگا۔ کیونکہ مٹی میں تحریم کی یہی علت کہ مورث مرض ہے۔ اور اس حکم میں مریض یا کمزور کے حق میں دونوں برابر ہیں۔ فاحفظ۔ م۔ اگر مٹی قلیل اور کبھی کھاتا ہو تو مضائقہ نہیں ہے (المحیط) مترجم کہتا ہے کہ اس میں مرجع قول اظہار ہے۔ اور وہ ہر صورت میں اس کو مضر کہتے ہیں۔ پس ظاہر جواب تو اطلاق ہے کہ ہر حالت و صورت میں مکروہ ہے۔ جیساکہ اصول روایات میں مذکور ہے۔ اور یہی اوفق بحدیث ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر کسی شخص کی عادت پڑ گئی ہو، اور ایسا یک چھوڑنا تکلیف و مورث مرض و خلل دماغ ہے تو اس پر واجب ہے کہ فوراً کمی کرنے اور چھوڑنے کے معالجہ میں مشغول ہو، یہاں تک کہ چھوٹ جائے اور یہ نظیر افیون وغیرہ ہے، جس کی عادت پڑ گئی ہو۔ چنانچہ اس میں بھی یہی حکم ہے جیساکہ شامی رح نے رد المختار میں شیخ ابن حجر مکی و شیخ عبد الغنی نابلسی وغیرہ سے نقل کیا ہے۔ م۔ مکہ معظمہ سے جو سُرخ مٹی لائی جاتی ہے جس کو طین حمرہ کہتے ہیں (گیرو و قرمزی) تو اس میں بھی مثل دیگر مٹیوں کے کراہیت ہے (جواہر الفتاویٰ) ایک خاص جگہ کی خاک مدینہ منورہ، جس میں شفا کی روایت آئی ہے بوجہ نص خواص سے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض فقیہائے بخارا نے مٹی کھانے کی اجازت دی کہ جب تک مضر نہ ہو مضائقہ نہیں، کیونکہ مٹی کا

ف۵ یہ اس وقت کہ زمین کو مقبرہ بنانے میں درخت مذکور داخل نہ ہو جاوے۔

حرمت بوجہ نجاست نہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ بیماری پیدا کرتی ہے۔ لہٰذا ابوالقاسم رہ نے کہا کہ مٹی کھانا عاقل کا کام نہیں ہے۔ اور حق یہ کہ مٹی کھانا مکروہ تحریمی ہے، سوائے ایک خاص مقام کے، جو مدینہ منورہ میں واقع ہے اور وہ بھی تبرکاً کھائی جاتی ہے، جس کی مقدار نہایت خفیف ہے۔ فافہم۔ م۔ عورت اگر مٹی کھانے کی عادت ڈالے جس سے اس کے جمال میں نقصان ہوگا تو شوہر اس کو منع کر سکتا ہے المحیط۔ میں کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر افیون و بھنگ وغیرہ سے بھی بوجہ کراہت کے اور بوجہ نقصان جمال کے منع کر سکتا ہے۔ م۔ (فالودہ وغیرہ) انواع طعام خوش مزہ کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے (الظہیریہ) انواع فواکہ سے تنکہ جائز ہے اگرچہ ترک افضل ہے۔ (خزانۃ المفتین۔) اقول بعید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم م سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے پیکر روحانی کا نور پیکر جسمی تک ظہور کرجاتا ہے تو جسمانی کدورت مانع نہ تھی۔ اور اب رقیق جسم سے ظہور نور کے بعد جسم کی تازگی مضر نہیں ہے اور بدوں اس کے جسم کی توانائی مذموم ہوگی چنانچہ تیسرے قرن کے بعد والوں کے حق میں بطور مذمت وارد ہوا کہ موٹائی کو پسند کریں گے۔ پس یہ موٹائی بے موقع بے عقلی ہے۔ او اللہ تعالےٰ اعلم بالصواب) م۔ کھڑے ہوکر پانی پینے میں مضائقہ نہیں ہے (الغیاثیہ) لیکن خلاف ادب ہے، حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہوکر پینے والے کو قے کرنے کا حکم دیا (کما فی السنن) اور خود بنفس شریف ایک لٹکے ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا۔ (کما فی الترمذی وغیرہ) اور معلوم ہے کہ وضوء و زمزم کا پانی و مومن کا جھوٹا پانی کھڑے ہوکر بوجہ کرامت کے مندوب ہے۔ اور سبیل کا پانی بوجہ کیچڑ یا تنگی مقام کے کھڑے ہوکر جائز ہے۔ پس صواب یہ ہے کہ جن جن صورتوں میں کھڑے ہوکر مندوب ہے تو وہاں کھڑے ہوکر پینا مندوب ہے، اور باقی صورتوں میں بیٹھ کر مندوب ہے، مگر آنکہ کوئی عذر ہو، اور کیچڑ یا تنگیٔ مقام یا مشکیزہ لٹکا ہونا یہاں عذر کے واسطے کافی ہے۔ اور بدوں عذر کے بھی کھڑے ہوکر پینے میں مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ ادب سے بے رغبتی نہ ہو، ورنہ نفی کرانے کے قابل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ سقایہ سے پانی پینا ہر تونگر و فقیر کے واسطے جائز ہے (الخلاصہ) چلتے ہوئے پانی پینا نہیں چاہیئے، اور مسافر کے لیے اجازت ہے (الغیاثیہ)۔ ایک سانس میں پینا مباح ہے۔ اور تین سانسوں میں اس طرح کہ برتن سے منہ ہٹاکر سانس لے، اور اوّل بسم اللہ پڑھے، اور بعد فراغت کے الحمدللہ الذی سقانا فاروانا۔ پڑھے۔ یہ حدیث کے موافق حکم ہے۔ م۔ سقایہ کے مشکیزہ سے منہ لگاکر پانی نہ پیئے، کیونکہ شاید کیڑا وغیرہ حلق میں چلا جاوے۔ (الغیاثیہ) لیکن ابھی معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے یہاں ٹنگی ہوئی مشک میں سے منہ لگاکر کھڑے پانی پیا تھا۔ پس ممانعت بوجہ خوف تنگی وغیرہ کے ہے۔ م۔ سقایہ کا پانی گھر لے جانا دو حال سے خالی نہیں کہ اگر اجازت ظاہر ہو تو جائز ہے، ورنہ نہیں (الوجیز) سرکہ کے مٹکہ میں ایک قطرہ شراب گری تو پینا حلال نہیں، یہاں تک کہ ایک ساعت گذر جاوے۔ اور اگر سرکہ کے مٹکہ میں ایک گھڑا شراب ڈالی گئی، اور اس کی بُو یا مزہ نہیں معلوم ہوتا ہے تو فی الحال پینا حلال ہے (الملتقط) کافر باپ کو شراب نہ پلاوے اور نہ قدح اس کو دے، مگر اس کے ہاتھ سے واپس لے۔ اور کافر باپ نصرانی کو گرجا لے جاوے مگر وہاں سے واپس لاوے، کافر باپ کی ہانڈی و طعام پکاوے، بشرطیکہ ہانڈی میں مردار یا خون نہ ہو۔ دعوت: جس میں شراب یا سور یا مردار ہو، وہاں مسلمان حاضر نہ ہو (الغیاثیہ) سالن کا پیالہ یا نمکدان کو روٹی پر نہ رکھے (الخلاصہ) کاغذ میں نمک ہو تو روٹی پر رکھنا جائز ہے اور کہا گیا ہے کہ اصح یہ کہ نمکدان اگر غذا میں مفید ہو تو مضائقہ نہیں ہے (الینابیع) مترجم کے نزدیک یہ شرط غیر مفید ہے، کیونکہ علت منع تو یہ کہ روٹی کی تکریم میں قصور ہے۔ پس اوّل اصح ہے۔ ہاں خوان پر رکھنا مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ خوان کے کناروں سے روٹیاں لٹکانا مکروہ ہے۔ (الظہیریہ) روٹی سے انگلیاں پونچھنا یا چھری پونچھنا جس سے گوشت کاٹ کر کھاتا ہے مضائقہ نہیں، جبکہ بعد اس کے یہ روٹی کھاوے۔ اور بعضے مشائخ مطلقاً مکروہ کہتے تھے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے۔ کیونکہ اس میں سوء ادب نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ علاء ترجمانی رہ نے کہا کہ چھری سے روٹی کاٹنا مکروہ ہے۔ اور شیخ ابو الفضل الکرمانی و ابو حامد نے کہا کہ مکروہ نہیں ہے (القنیہ) اور علی بن احمد رہ نے تفصیل کی کہ اگر دودھ سے گوندھی روٹی ہو تو کاٹنا

مضائقہ نہیں و غیر مکروہ ہے۔ اور اگر ایسی روٹی نہ ہو تو چھری سے کاٹنا عجمیوں کے عادات سے ہے (التاتارخانیہ عن الیتیمہ) پڑوسی محلہ والے باہم ایک دوسرے سے خمیر لیا کرتے ہیں، اور اٹکل سے اس کا عوض دے دیا کرتے ہیں، تو یہ جائز ہے (جواہر الفتاوی) یعنی مثلاً ایک نے تھوڑا خمیر ملانے کو لیا اور اندازہ سے اسی قدر دے دیا تو یہ مباح نہیں بلکہ جائز ہے۔ اور اصول الحنفیہ کے موافق اس میں بیاج جاری نہ ہوگا اس واسطے کہ جنس موجود ہے مگر قدر ندارد ہے، کیونکہ نصف صاع سے کم ان کے نزدیک مقدار ہی نہیں ہے۔ ہاں قرض میں کلام ہونا چاہیئے۔ تو جب فتویٰ یہ کہ روٹی کا قرض جائز ہے تو یہ بدرجۂ اولےٰ جائز ہے۔ اور چونکہ مقداری نہیں ہے لہٰذا اٹکل کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسافروں نے اگر اپنی منزل میں اپنی اپنی زادِ راہ سے نکالا، اور سب نے باہم خلط کر کے کھایا، یا ہر ایک نے ایک ایک درہم نکالا، اور سب کا طعام خرید کر باہم کھایا تو یہ جائز ہے، اگرچہ کھانے میں تفاوت ہو (الوجیز)۔ (تذنیل) طلب رزقِ حلال جہاں تک ممکن ہو، فرض ہے۔ ایک وقت میں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تجارت مستحب تھی، اور اسلام کی سلطنت میں خوب ہے لیکن کفار کی سلطنت میں زراعت بہتر ہے۔ بھرے پیٹ کے ساتھ تمام شب کی عبادت سے نصف پیٹ کے ساتھ نصف عبادت افضل ہے۔ مالِ کثیر جو لہو میں ڈالے اس سے کفاف و قلیل بہتر ہے۔ چونکہ مال کے حقوق و تبعات بہت ہیں، لہٰذا اکثر صالحین نے قلت کو مختار کیا اگرچہ مال سے خیرات کرے۔ اور حدیث صحیح میں یہ بھی وارد ہے کہ نعم المال الصالح للرجل الصالح۔ یعنی مردِ صالح کے واسطے مالِ حلال عمدہ چیز ہے۔ حدیث میں ہے کہ تاجر سچا، امانت دار قیامت میں شہیدوں و صالحین کے ساتھ ہوگا۔ **متعلق ہدیہ و ضیافت** کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی۔ پس اگر اس کا غالب مال بروجہ حلال ہو تو قبول میں مضائقہ نہیں ہے، مگر جبکہ معلوم ہو کہ یہ چیز بروجہ حرام ہے تو قبول نہیں جائز ہے۔ اور اگر اس کا غالب مال بروجہ حرام ہو تو قبول نہ کرنا چاہیئے۔ نہ ہدیہ قبول کرے اور نہ دعوت کھاوے مگر آنکہ وہ شخص آگاہ کرے کہ یہ حلال ہے، اور میں نے اس کو میراث پایا ہے یا کسی سے قرض لیا ہے (الینابیع) اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کی خبر رکھنے پر اعتماد جائز ہے، اگرچہ درحقیقت مال اس وجہ پر نہ ہو۔ م۔ اُمرائے ظلم کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے اموال میں غالب یہ کہ بروجہ حرام ہوتے ہیں، لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ غالباً اس کا مال حلال ہے، مثلاً تاجر ہو یا کھیتی کرنے والا ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اس واسطے کہ لوگوں کے اموال تو قلیل حرام سے خالی نہیں ہوتے ہیں تو اموال میں غالب کا اعتبار ہوا۔ اور یہی حکم اُمرائے ظلم کی دعوت میں ہے (الاختیار) ہمارے زمانہ کے اُمرائے ظلم کے ہدیہ میں شیخ ابوبکر بن الفضل بخاری رح نے فرمایا کہ یہ اموال ان لوگوں کو واپس کیے جاویں جن سے یہ ہدیہ لیے گئے ہیں، یعنی اصل مالکوں کو واپس کیے جاویں۔ اور شیخ محمد بن حامد رح نے فرمایا کہ بیت المال میں رکھ دیے جاویں۔ اور یہی امام محمد رح نے سیر کبیر میں ذکر کیا ہے۔ پس یہ جواب بخدمت شیخ محمد بن الفضل بخاری رح کیا گیا تو فرمایا مجھے معلوم تھا کہ مذہب میں اصل حکم یہی ہے۔ ولیکن میں نے اس واسطے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ اگر یہ اموال لے کر بیت المال میں رکھے گئے تو پھر اُمرائے ظلم ان کو لے کر اپنی خواہشات میں لہو و لعب کے ساتھ صرف کریں گے۔ اور ہم کو یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہمارے زمانہ کے بادشاہ و اُمراء اس بیت المال کو اپنی خواہشوں و شہوات کے واسطے رکھتے ہیں اور جماعت مسلمانوں کے واسطے نہیں رکھتے (المحیط۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بات یہاں تک پہنچی کہ ہندوستان میں عموماً مسلمانوں کو بیت المال کے معنی ہی نہیں معلوم ہیں، بلکہ یہی جانتے ہیں کہ خزانہ حق سلطان ہے۔ حتیٰ کہ اس امر کی ضرورت ہے کہ بیت المال بتلایا جاوے، جس کا خلاصہ بیان یہ ہے کہ سلطنت اسلام میں جو خراج زمین و جزیہ وغیرہ آتا ہے۔ اور اہلِ حقوق کو ادا کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے وہ محفوظ مقام میں رکھا جاتا ہے۔ اور وہ تمام اہلِ اسلام کا حق مشترک ہے جو انھیں کی حفاظت و ضروریات میں خرچ کیا جائے گا۔ اور سلطان سب کی طرف سے اس کا متولی ہے کہ بدون عام مشورت کے اس کو غیر معمولی مصرف میں خرچ کرنا نہیں جائز ہے۔ لہٰذا عام قوموں و محلات وغیرہ کی طرف سے ایک ایک یا زیادہ آدمی منتخب ہو کر مجلس مشورت میں شریک ہوں گے جن کو علم و عقل و رائے کی قوت ہو اور سلطان

سب کی تقرری سے صدر مجلس ہے۔ پھر جب صحابہ رضی اللہ عنہم کی خلافت سے تجاوز شروع ہوا تو آخر یہاں تک جہالت پہنچی، کہ سلطنت وخزانہ سب سلطان کی ملکیت سمجھی گئی، اور بادشاہ مع اس کے وزراء وامراء کے اس خزانہ کو اپنی آسائش میں جس طرح چاہا، خرچ کرنے لگے، اور عام اسلام نے جیسے اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے انحراف کیا ویسی ہی دنیا میں مجلس مشورت سے نکالے گئے کہ ان کے واسطے عزت حفاظت میں کوئی دخل وشمار نہ رہا۔ اور عموماً جاہل وبے علم ہونے پر افتخار کرنے لگے، اور آخر یہ نوبت ہوئی کہ بے علمی کے توانین وظالمانہ سلطنت سے ہاتھ کوتاہ کر دیا گیا۔ اور یہ نمونہ مترجم نے اپنے دیار کا بیان کیا ہے اور اگر سلطنت نمونہ خلافت ہو تو عین عدل وصواب ہے۔ اور جو راحت وعدل کہ شریعت الٰہی عزوجل میں دنیا وآخرت کے واسطے راست ومستقیم ہے، وہ کسی سلطنت میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ کفار تو جب حق عزوجل سے تجاوز کرنے میں حد بھر ظالم ہیں تو ان کا مدار سلطنت صرف دنیاوی زندگی پر منحصر ہے جس سے طاعات الٰہی عزوجل ومعاملات آخرت میں انتہائے مشقت وتکلیف پہنچتی ہے، پھر اگر جان ومال کی حفاظت ہو، اور ہر شخص کے واسطے بقدر ضرورت اس کی معاش کے ذرائع کھلے ہوں تو ایسی بادشاہت دنیاوی عدل میں غنیمت ہے۔ اور معروف ہے کہ دنیاوی زندگی کے واسطے اگر جان ومال کی حفاظت وانصاف نہ ہو، بلکہ ظلم ہو تو ایسی بادشاہت نہیں رہ سکتی، اور اگر یہ حفاظت وانصاف موجود ہو تو بادشاہت قائم رہے گی، اگرچہ بادشاہ کافر ہو۔ م۔ سلطان سے جائزہ یعنی انعام وعطیہ قبول کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ لینا جائز ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حرام میں سے کھاتا ہے۔ امام محمد رح نے ذکر فرمایا ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں جب تک ہم کو بعینہ حرام معلوم نہ ہو۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح اور ان کے اصحاب کا قول ہے (الظہیریہ) شیخ ابوالقاسم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے سلطان سے عطیہ قبول کرتے اور اپنی حاجات ضرورات کے واسطے قرض لیا کرتے تھے، پھر جب عطیہ سلطانی کا وظیفہ ملتا تھا تو اس سے اپنے سب قرضے ادا کرتے تھے۔ ایسے مسائل میں یہی حیلہ ہے کہ ادھار چیزیں خریدے، پھر اس کا ثمن جس مال سے چاہے ادا کرے۔ ابو یوسف رح نے ابوحنیفہ رح سے حیلہ میں یہی جواب پایا ہے (الخلاصہ) جس شخص کو صدقہ حلال نہیں یعنی تونگر ہے تو شیخ ابوبکر اسکاف رح نے فرمایا کہ اس کو جائزہ سلطانی قبول کرنا نہیں چاہیئے، کیونکہ یہ صدقہ لینے کے مشابہ ہے۔ اگر علم ہو کہ سلطان نے غصب سے مال لیا، اور اس نے فقیر کو جائزہ دیا تو شیخ ابوبکر رح نے کہا کہ اگر یہ معلوم ہو کہ اس نے غصب کر کے دوسرے درموں میں خلط کر دیا تو لینا جائز ہے، ورنہ نہیں۔ اگر معلوم ہو کہ یہ بعینہ وہی درم غصب ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ صاحبین کے قیاس قول پر خلط کی صورت میں بھی جواز نہ ہونا چاہیے (کما فی الحاوی) سلطان نے اگر کھانے کی چیز دی تو وہ سلطان کے غالب مال کو دیکھے کہ اگر غصب وغیرہ حرام سے ہے تو نہ کھاوے، اور اگر غالب حلال ہو تو کھاوے۔ یہی صحیح ہے (الذخیرہ) شیخ علاؤالدین اسمرقندی نے فرمایا کہ جو شخص ایسی ضیافت میں مبتلا ہو جس میں حرام کا شبہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ دعوت کرنے والا کہے کہ میں نے یہ مال فلاں فقیر کی ملکیت کر دیا۔ پس جب فقیر کی ملکیت ہو گیا تو فقیر کو چاہیئے کہ وہ دوسرے کی ملکیت کر دے، پس جائز ہو گا۔ (جواہر الفتاوی) اگر سود خوار یا حرام کی کمائی والے نے اس کی دعوت کی۔ پس اگر اس کا مال حرام سے ہو تو نہ کھاوے، مگر اس وقت کہ وہ آگاہ کرے کہ میں نے اس کو میراث یا قرضے سے حاصل کیا ہے۔ اور اگر اس کا اکثر مال حلال سے ہو تو دعوت کھانے یا ہدیہ قبول کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (الملتقط) جو شخص اعلان کے ساتھ فاسق ہو اس کی دعوت قبول نہ کرے (التمرتاشی) یہ اس وقت کہ اس کا مال ہر وجہ حلال ہو۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ اس زمانہ میں جن کی کمائی بفعل حرام ہے مانند کسبیاں وڈھاری وگانے والے، تو ان کی دعوت و ہدیہ قبول نہ کرے گا۔ دعوت ولیمہ آج وکل و پرسوں ہے، پھر منقطع ہو جاتی ہے (الظہیریہ) جس کے یہاں کوئی مردہ مر جاوے تو اسی روز اس کے یہاں طعام لے جاتے اور ان کے ساتھ کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ لوگ تجہیز وتکفین میں مشغول ہوں گے اور اس کے بعد مکروہ ہے (التاتارخانیہ) مصیبت وفات میں تین روز تک ضیافت اختیار کرنا مباح نہیں ہے اور

اگر انہوں نے تیاری کی تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (خزانۃ المفتین) اور اگر ان لوگوں نے تفرقہ کے واسطے طعام تیار کیا تو بہتر ہے بشرطیکہ سب وارث بالغ ہوں۔ اور اگر وارثوں میں کوئی صغیر ہو تو ترکہ میں سے یہ جائز نہیں ہے (التاتارخانیہ) اگر مہمانی دسترخوان پر ہو، اور اس نے دسترخوان کے طعام سے کچھ اٹھا کر دوسرے کو دے دیا۔ پس اگر معلوم ہو کہ صاحب خانہ اس امر پر راضی نہیں، تو اس کو دینا حلال نہیں ہے۔ اور اگر رضامندی معلوم ہو تو جائز ہے۔ اور اگر مشتبہ ہو تو بھی نہ دے اور کسی فقیر کو بھی نہیں دے سکتا ہے (القاضیخان) اور اگر صاحب خانہ نے دو دسترخوان بچھائے ہوں تو ایک دسترخوان والے دوسرے دسترخوان کو نہ دیں، مگر جبکہ ان کو صاحب خانہ کی رضامندی کا تیقن ہو۔ اور کتاب الہبہ کی روایت پر جائز ہے۔ (الملتقط) اگر مشائخ کے نزدیک ایک دسترخوان والوں میں سے اگر ایک نے دوسرے کو کچھ اٹھا دیا تو بوجہ عادت وعرف کے جائز ہے۔ اور اگر وہاں کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے لیے آیا تھا، اس کو کچھ دے دیا تو نہیں جائز ہے (القاضیخان) اور صحیح اس بارہ میں یہ ہے کہ عرف وعادت کو دیکھا جائے، اور تردد پر عمل نہیں جائز ہے (الینابیع) مہمان نے اگر دسترخوان سے کچھ اٹھا کر صاحب خانہ کی بلی کو گوشت یا روٹی قلیل دے دی تو بوجہ عادت کے جائز ہے، اور اس کے کتے کو دینا نہیں جائز ہے، کیونکہ عادت نہیں ہے۔ اور اگر ہڈی دے دی تو جائز ہے (الظہیریہ والذخیرہ)۔ اگر ایک شخص نے لوگوں کی دعوت کی، اور متعدد دسترخوان بچھا کر ہر دسترخوان پر ایک ایک جماعت کو بٹھلایا، تو ایک دسترخوان والوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے دسترخوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دسترخوان والوں کو دیدے اور دوسروں کو کھانا بھی جائز نہیں ہے۔ اس واسطے کہ مالک نے ہر ایک کو اسی کے دسترخوان سے کھانا مباح کیا ہے۔ اور دوسرے دسترخوان سے مباح نہیں کیا ہے۔ فقیہ ابواللیث رحمہ نے فرمایا کہ قیاس یہی ہے ولیکن استحساناً اگر اس نے اسی ضیافت والوں میں سے کسی کو دے دیا تو جائز ہے، اور اگر وہاں کے بعض خادموں کو دے دیا تو بھی جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر دسترخوان سے مہمان کو کچھ روٹی وقلیل گوشت دیا تو استحساناً جائز ہے (القاضیخان) دسترخوان سے زلہ اٹھانا بلاخلاف حرام ہے، مگر جبکہ مہماندار کی طرف سے اجازت واطلاق پایا جاوے (جواہر الاخلاطی) کسی شخص کے یہاں اس کے بال بچوں کے کھانے سے ٹکڑے بچ رہے اور جمع ہو گئے، اور گھر والے کھانا نہیں چاہتے ہیں تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھلانا جائز وافضل ہے، اور نہر یا راہ میں ڈالنا نہیں چاہیے۔ لیکن اگر چیونٹیوں کے کھانے کو ڈال دے تو مضائقہ نہیں ہے اور یہی سلف سے منقول ہے (الظہیریہ) مردار کھلانا مجنون کو جائز نہیں ہے، اور بلی کو جائز ہے۔ اگر طعام یا روٹی نجس ہو جاوے تو جائز نہیں کہ صغیر یا مجنون یا معتوہ کو کھلاوے۔ بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کو بھی نہ کھلاوے۔ ہمارے اصحاب رح نے فرمایا کہ مردار سے انتفاع کسی وجہ پر جائز نہیں ہے۔ اور اپنے شکاری کتے و باز چرہ وغیرہ کو بھی نہ کھلاوے (القنیہ) مہمان و مدعو کے واسطے آداب ہیں؛ اول جہاں بٹھلایا جاوے بیٹھ جاوے۔ دوم جو سامنے کیا جاوے اس کو خوشی سے کھاوے سوم بدوں اجازت اہل خانہ کے کھڑا نہ ہو۔ چہارم جب نکلے تو صاحب خانہ کے واسطے دعا کرے۔ میزبان کے واسطے بھی آداب ہیں؛ اول یہ کہ کبھی کبھی مہمان سے کہے کہ اور کھائیے مگر زیادہ ہٹ نہ کرے۔ دوم مہمانوں کے پاس کثرت سے خاموشی اختیار نہ کرے۔ سوم ان کی نظر سے غائب نہ ہو جاوے۔ چہارم ان کے سامنے اپنے خادموں پر خشم وغصہ نہ کرے۔ پنجم، مہمانوں کے خرچ کی وجہ سے اپنے اہل وعیال کے طعام میں کوتاہی نہ کرے۔ (الظہیریہ) خرچ کرنا اس طرح افضل ہے کہ اول اپنی ذات پر، پھر اپنے عیال پر خرچ کرے۔ پھر جو بچ رہے اس کو صدقہ دے۔ اور فاسق کو ایک روز سے زیادہ خرچہ نہ دے التاتارخانیہ۔ کھاتے وقت سکوت مکروہ ہے کیونکہ یہ مجوسیوں کی مشابہت ہے (السراجیہ) کھاتے وقت سکوت نہ کرے لیکن امور خیر اور صالحین کے قصص بیان کرے (الغرائب) اور خود مہمانوں کی خدمت پر کھڑا ہو جبکہ قوم کثیر ہوں، اور نہ ساقہ

بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کا پانی لادے۔ اور لوگوں نے پسند کیا کہ پہلے صاحب الصدر سے ہاتھ دھلوانا شروع کرے۔ پھر بعد فراغت کے جب اجازت چاہیں تو روکنا نہیں چاہیے۔ اور بعد فراغت کے ہاتھ دھلوانے میں بار بار طشت کا پانی پھینکنا مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ لیکن اس وقت میں طعام میں چکنائی کم ہوتی تھی۔ اور اس زمانہ میں اقسام گوشت، روغن دار چیزیں کھاتے ہیں تو طشت میں چکنائی چھوٹتی ہے۔ پس مضائقہ نہیں کہ پانی پھینک جاوے، ایسا نہ ہو کہ چکنائی کی چھینٹ سے کپڑے خراب ہوں۔ فقیہ نے فرمایا کہ خلال کرنے میں جو کچھ دانتوں سے نکلا اگر منہ سے باہر نکلا تو پھینک دے، ورنہ چاہے نگل جاوے یا پھینک دے۔ خلال ریحان و آس و انار کی لکڑی سے مکروہ ہے، اور بید سیاہ سے بہتر ہے۔ اور خلال وجو کچھ نکلا، وہ فرش پر لوگوں کے پاس پھینکنا مکروہ ہے، بلکہ طشت آوے تو اس میں ڈال کر ہاتھ دھو ڈالے۔ لبستان کھانے میں دوسروں کی جانب نظر نہ کرے۔ اور لقمہ کلاں نہ ہو اور زیادہ چبادے، اور منہ سے چبانے میں آواز نہ نکالے اور جلدی نہ کرے۔ **فصل درم وچھوہارے وغیرہ لٹانا**: اگر درم یا چھوہارے ایک قوم کے درمیان رکھے کہ کہا کہ جو چاہے جو کچھ لے لے یا جس نے جو کچھ لے لیا وہ اس کے واسطے ہے۔ تو جس نے جو کچھ لیا وہ اسی کے واسطے ہوگا، اور دوسرے کو اس سے لینے کا اختیار نہ ہوگا (الذخیرہ) درم و دینار و فلوس جن پر اللہ تعالیٰ کا نام یا کلمۂ شہادت لکھا ہو، صحیح قول میں ان کا لٹانا مکروہ نہیں ہے (جواہر الاخلاطی)۔ (الذخیرہ) اگر چھوہارے لٹائے اور کسی کے دامن یا آستین میں گرے اور دوسرے نے لے لیے تو یہ لینے والے کے ہیں۔ (المنتقی) اور فتاویٰ اہل سمرقند میں ہے کہ اگر اس نے اپنا دامن یا آستین اسی کے واسطے پھیلائی ہو کہ اس میں شکر یا چھوہارے گریں تو دوسرے کو لینا جائز نہیں حتیٰ کہ دامن والا اس سے واپس لے سکتا ہے (المحیط والینابیع) اور اگر ایک نے چھوہارا لیا پھر اس کے ہاتھ سے گر پڑا، اور دوسرے نے اٹھایا تو اول کی ملکیت ہے (الینابیع) اگر جامع مسجد کے مقصورہ میں گیا اور وہاں شکر رکھی پائی تو اس کو لے سکتا ہے۔ اور حلوائیوں اور شکر بنانے والوں کے بازار میں گذرا، اور وہاں مٹھائی و شکر پائی تو نہیں لے سکتا ہے (الخلاصہ) علیٰ ہذا اگر کسی مسجد میں گیا اور طاقچہ محراب میں مٹھائی وغیرہ پائی، تو لے سکتا ہے۔ اور عرف میں مؤذن وغیرہ ساکن حجرہ کا حق سمجھا جاتا ہے (م) اگر عروس پر لٹانے کے واسطے شکر یا درم دیے۔ پس جس کو دیے اس نے چاہا کہ اپنے واسطے بھی معمول کے موافق حصہ رکھے تو درصورتیکہ درم لٹانے کو دیے ہیں، تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے۔ اور اگر اس نے چاہا کہ دوسرے کو لٹانے کے واسطے دیدے اور خود لوٹے، تو یہ بھی اختیار نہیں ہے۔ اور خود لوٹ بھی نہیں سکتا ہے۔ اور اگر شکر ہو تو بقول فقیہ ابو اللیث چاہے عادت کی قدر رکھے اور چاہے دوسرے کو لٹانے دے اور خود لوٹے۔ اور بعضے مشائخ نے کہا کہ مانند درم کے اس کو اختیار نہیں ہے (المحیط) نوادر ابن سماعہ میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ایک شخص کا گدھا مر گیا، اور اس نے اس کو راہ میں ڈالدیا۔ پھر دوسرے نے اگر اس کی کھال کھینچ کر دباغت دی تو مالک کو کھال لینے کی راہ نہیں ہے۔ اور اگر اس نے راہ میں نہیں ڈالا، بلکہ دوسرے نے اس کے مکان سے لے کر کھال کی دباغت کی تو مالک کو اختیار ہے کہ کھال لے کر دباغت کی زیادتی دوسرے کو دیدے۔ اور ابو یوسفؒ سے مردار بکری کے بارہ میں یہ روایت ہے کہ اگر اس کو پھینک دیا ہو اور دوسرے نے اس کی کھال کھینچ کر دباغت کی اور صوف نوچ لیے۔ پس اگر مالک آیا تو اختیار ہے کہ کھال لے کر دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دوسرے کو دیدے۔ پس گدھے کے مسئلہ سے بکری کے مسئلہ میں جواب مختلف ہے (المحیط) خربزہ کے پالیز سے خربزہ توڑ لیے اور اس میں کچھ بتیاں رہ گئیں، اور لوگوں نے اس کو لوٹ لیا۔ پس اگر اس نے اسی کے واسطے چھوڑ دی ہوں کہ لوگ لے جاویں تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہ ایسا ہوا جیسے کھیتی کاٹ لی اور چند بالیاں جیسے از راہ عادت چھوڑنے میں چھوڑ گیا تاکہ لوگ لے لیں، تو ان کے لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر متاجر نے زمین

سے کھیتی کاٹ لی، اور کچھ بقیہ رہ گیا۔ جیسے عادت میں لوگ چھوڑ جاتے ہیں۔ پس مالک زمین نے اس کو سینچا جس سے وہ جمیں تو وہ مالکِ زمین کی ہے۔ (التاتارخانیہ)۔ ف۔ (تذنیب) کافر بادشاہ نے مسلمان سے جائز نوکری کے واسطے پانچ سو روپیہ داخل کیا کہ جس وقت نوکری سے موقوف کیا جاوے، یہ روپیہ واپس دیا جائے گا۔ پھر سال گذر جانے پر فیصدی پانچ آنہ کے حساب سے سود یا نفع دیا جایا، ورنہ نوکری سے موقوف ہوگا۔ اور اس بادشاہ کے دستور سے یہ ہے کہ بادشاہ کا روپیہ شاہی تجارت میں لگایا جاتا ہے پس اس کا لینا کیا حکم رکھتا ہے؟ **جواب**: بعض لوگوں نے فتوے دیا کہ قرض کی منفعت مکروہ تحریمی ہے **کانوا یکرھون کل قرض جر منفعۃ** الخ۔ اور مترجم نے جواب دیا کہ یہ قرض کی منفعت نہیں ہے۔ اور چونکہ جبرًا دیا جاتا ہے تو لینے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن استعمال بدوں عقد ہے، لہٰذا اس کو کھانا حلال نہیں، بلکہ صدقہ کر دے، اور اسی پر اتفاق کیا گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (**فصل متعلق اہل الذمہ**) ذمی کافروں کا مسجد حرام و دیگر مساجد میں جانا بقول صحیح جائز ہے (المحیط السرخسی)۔ پاؤں میں نجاست نہ ہو کیونکہ مساجد کی نظافت کا حکم ہے۔ م۔ مسلمان بھی بیعہ و کنیسہ میں داخل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس وجہ سے داخل ہونا مکروہ ہے کہ وہ مجمع الشیاطین ہے (التتمہ۔) اگر اہل الذمہ نے کوئی قطعۂ زمین مقبرہ بنانے کے واسطے خریدا تو وہ اس کے مالک ہو گئے، جو چاہیں کریں اگرچہ پڑوسیوں کے گھروں کو مضر ہو۔ بخلاف اس کے اگر انھوں نے اس کو بیعہ یا کنیسہ یا آتش خانہ بنایا چاہا تو منع کیے جاویں گے (خزانۃ الفتاوی) اسی طرح شراب خانہ یا عام ممانعت کے کام سے بھی ممنوع ہوں گے۔ م۔ مضائقہ نہیں کہ نصرانی کے ہاتھ، زنار و مجوسی کے ہاتھ ان کی ٹوپی فروخت کرے۔ السراجیہ۔ وعلیٰ ہذا اگر نصرانیوں کے ہاتھ ان کی ٹوپی و جوتا وغیرہ فروخت کرے یا ان کا کپڑا سیئے تو مضائقہ نہیں ہے جیسے ان کا کھانا پکاوے، جبکہ سور و شراب نہ ہو۔ اگر مسلمان کی زوجہ نصرانیہ ہو تو اس کے گھر میں جہاں چاہے اپنی نماز پڑھے ولیکن صلیب نہیں کھڑی کر سکتی (المحیط) امام محمدؒ نے کہا کہ میں نصرانی کو بربط نہیں بجانے دوں گا۔ اور ہر جس چیز سے مسلم منع کیا جاوے اس سے نصرانی بھی روکا جائے گا، سوائے شراب و سور کے (الملتقط) امام محمدؒ نے کہا کہ مشرکوں کے برتنوں میں دھونے سے پہلے کھانا نہیں چاہیے۔ اور اگر باوجود اس کے بغیر دھوئے ہوئے کھا لیا تو جائز ہے اور وہ حرام کھانے والا نہ ہوگا، جب تک کہ برتن میں نجاست معلوم نہ ہو۔ اور اگر نجاست معلوم ہو تو بغیر دھوئے کھانا پینا جائز نہیں ہے ورنہ حرام کھانے پینے والا ہوگا۔ جیسے مرغی کی چونچ میں نجاست معلوم ہو تو اس کے جھوٹے پانی سے وضو کرنا نہیں جائز ہے۔ مشرکوں کا پائجامہ اگر نجس معلوم ہو تو اس میں دھونے سے پہلے نماز نہیں جائز ہے۔ اور اگر معلوم نہ ہو تو دھونے سے پہلے نماز جائز مگر مکروہ ہے۔ نصاریٰ و یہود کے ذبائح وغیرہ طعام کھانے میں مضائقہ نہیں، خواہ حربی ہوں یا ذمی ہوں، خواہ اسرائیلی ہوں یا میر ہوں۔ (المحیط) اس دیار میں گردن مروڑی مرغی نصاریٰ میں معروف ہے تو ان کی ذبیحہ میں کراہت ہے۔ م۔ طعام مجوس بھی سب حلال ہے، سوائے ذبیحہ کے کہ مجوس کا ذبیحہ حرام ہے (المحیط) اور یہی حکم ہنود وغیرہ مشرکین کا سوائے یہود و نصاریٰ و اہل کتاب کے ہے۔ م۔ اہل الشرک کے ساتھ کھانے کے مسئلہ میں حاکم ابو عبدالرحمٰن نے کہا کہ اگر دو ایک مرتبہ مسلمان مبتلا ہو جاوے تو مضائقہ نہیں ہے، اور اس پر مداومت مکروہ ہے (الملتقط) اور ملتقط کی تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر مشرک اس وقت اپنا سنکھ وغیرہ کوئی علامت شرک و کفر ظاہر کرے تو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے۔ اور ذمی کی دعوت کرنے میں مضائقہ نہیں، اگرچہ دونوں میں سوائے شناسائی کے کوئی واسطہ نہ ہو۔ (الملتقط) اہل الذمہ کی دعوت میں جانا جائز ہے (الذخیرہ) مشرک کے ساتھ صلہ رحم کرنا خواہ قریب یا بعید ہو، مضائقہ نہیں، بشرطیکہ وہ مسلمانوں سے لڑتا نہ ہو۔ (المحیط) اور اگر صلح ہو تو اس زمانہ میں بھی جائز ہے (التاتارخانیہ) اور مشرک کا ہدیہ قبول کرنا بھی جائز ہے۔ چنانچہ احادیث میں وارد ہے، الا آنکہ اس کی جانب سے اسلام میں بدگمانی کا خیال ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسلمان و ذمی کافر کے

درمیان معاملات ضروریہ جائز ہیں (السراجیہ) جس کے والدین کافر ہوں تو اس پر ان دونوں کا نفقہ جبکہ محتاج ہوں و نیکی و خدمت و زیارت لازم ہے۔ اور اگر زیارت سے خوف ہو کہ اس کو کفر کی جانب مائل کریں گے تو جائز ہے کہ ان کی زیارت ترک کرے (الملتقط) مشرک کے واسطے مغفرت کی دُعا نہ کرے۔ اور اگر اس کے حق میں ہدایت کی دُعا کی تو جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اللھم اہد قومی فانھم لا یعلمون۔ التبیین۔ بلکہ اس سے معلوم ہوا کہ کافروں کے واسطے ہدایت کی دُعا کرنا مستحب ہے۔ م۔ کسی کافر کو یا فاسق کو مشرک کہنا مکروہ ہے اگر اس کو گراں ہو۔ القنیہ۔ کافر سے یہ کہنا کہ خدا تیری عمر دراز کرے۔ اگر بہ نیت ہو کہ شاید یہ مسلمان ہو جاوے یا نا مندا اس کے تو مضائقہ نہیں، اور بدوں نیت کے مکروہ ہے (المحیط) پڑوسی نصرانی سے بعد سفر سے آنے کے مصافحہ کرنے میں مضائقہ نہیں، جبکہ وہ ترک مصافحہ سے اذیت پاوے (القنیہ) یہودی و نصرانی کی عیادت مرض کرنے میں مضائقہ نہیں ہے (التہذیب والتبیین) فاسق کی عیادت علی الاصح جائز ہے۔ مشرک کی تعزیت میں کہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے اس سے بہتر عطا کرے یعنی مسلم۔ التبیین۔ ذمی پر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مسلمان مرا ہے، نماز جائز ہے اور مسلمان پر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مرتد مرا ہے، نماز چھوڑنا نہیں جائز ہے۔ یہی امام محمدؒ سے نوادر ابن سماعہ میں مروی ہے المحیط حمام میں یہودی داخل ہوا پس مسلمان نے اس کی خدمت کی، تو دیکھا جاوے کہ اگر اس کی نیت یہ ہے کہ اس سے اجرت حاصل کرے یا وہ اسلام کے خلق سے مسلمان ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر یہودی کے ثروت کی تعظیم ہے تو مکروہ ہے (الذخیرہ) اس سے ظاہر ہوا کہ اہل الشرک کی نوکری و خدمت اس نیت سے کہ اُجرت حاصل کرے، جائز ہے۔ م۔ توریت و انجیل و زبور پڑھنا و سیکھنا نہیں جائز ہے یعنی بخوف تحریف وغیرہ، اور نہ ان سے کوئی امر ثابت کرنا روا ہے۔ اور علماءؒ جو توریت وغیرہ پر استدلال لاتے ہیں تو ان لوگوں پر الزام ہے نہ اپنا اثبات (الوجیز) اور ہمارے زمانہ میں جو ترجمۂ توریت و انجیل وغیرہ موجود ہیں، تحریفات سے مملو ہیں اور اصل مفقود ہے تو سوائے ان پر الزام کے دوسرا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ م۔

فصل بیان کسب

(یعنی کمائی رزق کے واسطے سعی کرنے کے بیان میں۔ واضح ہو کہ رزق مقدر الٰہی عزوجل ہے کہ وہ بندہ کو پہنچنے والا ہے، اور تقدیر ایک شانِ الٰہی عزوجل ہے جس پر اعتقاد فرض ہے۔ لیکن تقدیر سے لپٹا ممنوع ہے، کیونکہ بندہ اپنے افعال میں مکلف ہے اور یہ اس کو روا نہیں کہ اس امر سے بحث کرے کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اس بارہ میں کیونکر ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے نہ کھایا، یہاں تک کہ مر گیا یا جاڑے سے مر گیا اور نہ پہنا یا طریقہ جو اس کے موافق کوٹھے سے زینہ کے ذریعہ سے نہ اُترا بلکہ کُود ا اور مر گیا تو جہنم کے لائق عاصی ہوگا اگرچہ موت مقدر تھی۔ اسی طرح جو طریقہ تدبیر جو اس کو بتلایا گیا ہے، اس کے موافق کام کرنا لازم ہے۔ و لیکن اعتقادِ حق یہ کہ ان تدابیر کو اپنی رائے سے نتیجہ دینے والا ہرگز خیال نہ کرے، مگر اسی قدر کہ بظاہر فعل حق عزوجل اسی طرح جاری ہوا ہے، اور اس معاملہ میں جو نتیجہ ہوگا اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ اور اس بیان سے اطلاق کھل گیا، اور فرق ظاہر ہو گیا۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کمائی کے چند اقسام ہیں۔ (۱) فرض۔ اور وہ بقدر کفایت اپنی ذات و عیال و ادائے فرض و ادائے نفقہ واجبہ ہے۔ پھر اگر اس سے زائد کمائی ترک کرے تو اس کو گنجائش ہے۔ اور اگر اس سے اتنی کمائی کی کہ اپنے واسطے اور اپنے عیال کے واسطے ذخیرہ کرے تو اس کو گنجائش ہے، کیونکہ صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عیال کا ایک سال کا روزینہ ذخیرہ کر دیا۔ (خزانۃ المفتین) اور اسی طرح اگر اس کے والدین محتاج ہوں تو ان کے کفایت کے واسطے اس پر کمائی کرنا فرض ہے (الخلاصہ) (۲) قسم مستحب: اور وہ اس مقدار کفایت سے زائد کمائی ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے فقیر کی مواسات کرے یا قریب کے ساتھ صلۂ رحم کرے۔ اور یہ نفل عبادت کے لیے خلوت سے افضل ہے۔ (۳) قسم مباح: اور وہ اس مقدار سے زائد اس واسطے کہ تجمل سے بسر کرے۔ (۴) قسم مکروہ تحریمی: اور وہ جمع کرنا بغرض تفاخر و تکاثر ہے

اگرچہ کمائی حلال ہو۔ (خزانۃ المفتین) اور واضح ہو کہ ایسے لوگوں کے احوال واقوال پر التفات نہ کرنا چاہیے جو مسجدوں وخانقاہوں میں بیٹھے ہوئے کمائی سے انکار کرتے ہیں، حالانکہ ان کی آنکھیں لڑی ہوئی اور ہاتھ پھیلے ہوئے ہیں تاکہ جو لوگوں کے ہاتھوں میں ہے ان کو پہنچ جاوے۔ اور یہ لوگ اپنے آپ کو متوکلین کہتے ہیں، اور یہ کچھ توکل کی صفت نہیں ہے۔ الاختیا شرح المختار۔ اور امام ابویوسف رح سے روایت ہے کہ مکروہ ہے کہ کچھ لوگ کہیں الگ ہو کر بیٹھیں اور طیبات سے پرہیز کریں، اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے اپنے آپ کو فارغ بنا دیں۔ حالانکہ حلال کمائی کرنا اور جمعہ وجماعات میں حاضر ہونا شہروں میں بہتر و اکرم ہے۔ (التاتارخانیہ) بعضے بزرگوں سے منقول ہے کہ جس قاری وعالم نے کمائی ترک کی تو وہ اپنے دین سے کھاتا ہے (السراجیہ) کمائی کے طریقوں افضل جہاد ہے، پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت وصنعت (الاختیار) پھر تجارت کا افضل ہونا بعض کے نزدیک ہے اور اکثروں کے نزدیک زراعت افضل ہے۔ (الوجیز) جس شخص کے پاس ایک روز کا روزینہ ہو تو اس کو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ (الاختیار) سائل نے بھیک مانگ کر جو مال جمع کیا وہ خبیث ہے۔ (الینابیع) یعنی تحسین حرام ہے۔ م۔ منتقی میں بروایت ابراہیم رح امام محمد رح سے مروی ہے کہ عورت نائحہ یا طبلہ سارنگی والی نے مال کمایا۔ پس اگر یہ مال بطور شرط ہے یعنی اس کام پر یہ اجرت ٹھہرائی ہو تو جن لوگوں سے لیا ہے ان کو واپس دے بشرطیکہ پہچانے، ورنہ ان لوگوں کے نام سے صدقہ کر دے تاکہ ان کو ثواب پہنچے۔ اگر عین مال نہیں پہنچ سکتا ہے۔ اور اگر اس نے بدوں شرط کے یہ مال پایا ہے۔ یعنی بعد گانے و رونے وغیرہ کے لوگوں نے اس کو اپنے صرف سے دیا تو بمقابلہ معصیت مشروط نہ ہوا تو یہ مال اس کے واسطے حلال ہے۔ امام محمد رح سے گانے والی کے مال میں روایت ہے کہ اگر اس نے اس مال سے قرضخواہ کو ادا کیا۔ پس اگر قرضخواہ کو معلوم ہو گیا تو اس کو لینا جائز نہیں ہے۔ (المحیط) ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بیچتا ہے جن میں توریت وانجیل و قرآن لکھتا ہے اور کہتا ہے کہ میں ہدیہ دیتا اور لیتا ہوں تو اس کو یہ حلال نہیں ہے۔ (الکبریٰ) مترجم کہتا ہے کہ اس ملک میں رنڈیوں کی کمائی بفعل فاحشہ مشروط مطلقاً حرام خبیث ہے۔ رنڈیاں جمعرات کو پکا کر مسجدوں میں لے جاتی ہیں، اور جاہل مؤذن ان کے ہاتھوں سے لے کر آگے آگے جا کر محراب میں رکھ کر فاتحہ دیتے اور رنڈی منبر پر سجدہ کرتی ہے۔ پھر مؤذن مذکور اس کو لے کر کھاتا ہے۔ یہ حرام وشنیع ہے۔ رنڈیوں کے اموال سے دعوت وضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے۔ اور اعتبار نہیں کہ بعضے لوگ پیر بن کر ان کو مرید کرتے اور بیعتیں دکھاتے ہیں۔ حالانکہ یہ شناعت وحرام وہتک حرمت ہے۔ نعوذ باللہ من ذٰلک۔ کاہن کی کمائی حرام ہے۔ اور اسی میں رمال ونجومی داخل ہیں۔ یوں ہی تعویذ، سحر وغیرہ متعلقاتِ سحر کی کمائی حرام ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ زنا کی اجرت حرام ہے۔ اور کاہن کو جو دیا جاتا ہے حرام ہے۔ م۔ ایک شخص مر گیا، اور اس کی کمائی حرام ذریعہ سے ہے اور اس کا بیٹا اس کو جانتا ہے ولیکن خاص لوگوں کو نہیں پہچانتا ہے تو بیٹے کے واسطے شرعاً یہ مال حلال ہے جو اس نے اپنے باپ کا ترکہ پایا ہے ولیکن تقویٰ یہ ہے کہ باپ کے خصوم کی نیت سے صدقہ کر دے۔ (الینابیع) ایک شخص کے پاس ایسا مال ہے جس میں شبہ ہے۔ پس اس نے اپنے باپ کو صدقہ میں دے دیا تو کافی ہے (لیکن ثواب کی نیت نہ کرے ورنہ خوفِ کفر ہے۔ اور یہ ضرور نہیں کہ کسی اجنبی کو صدقہ کر دے۔ اسی طرح خرید وفروخت کرتا تھا اور اس کے ساتھ اس کا بیٹا رہا کرتا تھا۔ حالانکہ اس کی تجارت میں بیوع فاسدہ واقع ہوئیں۔ پھر اس نے کل مال اپنے پسر کو صدقہ دیا تو عہدہ سے نکل گیا۔ (القنیہ) ایک شخص نے سلطان کے حکم سے اموال جمع کیے جس میں لوگوں پر تاوان وغیرہ ناحق ہے۔ پھر اس نے کسی شخص کی دعوت کی تو دیکھا جاوے کہ یہ طعام اگر اس کے پاس غصب یا رشوت سے آیا تو کھانا نہیں جائز ہے ورنہ کھانے سے پرہیز بہتر ہے (المحیط) اس مسئلہ میں دلیل ہے کہ جو لوگ رشوت سے اموال جمع کرتے ہیں، ان کی دعوت کھانا جائز نہیں ہے۔ انگریزی قانون کی پیروی

تقدم پر وکالت میں جو اجرت ٹھہرائی جاتی ہے مکروہ ہے۔ اہل کار سرکاری جو دیہات وغیرہ میں جاتے اور بغیر وجہ کے دعوت کھاتے ہیں حرام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ تونگری پر شکر سے فقیری پر صبر افضل ہے۔ نیک راہوں میں خرچ کرنے کی نیت سے کمائی میں مشغول ہونے سے مشغول نہ ہونا بہتر ہے۔ السراجیہ (فصل

زیارت قبور و مقابر میں قرأت قرآن و نقل میت وغیرہ) زیارت قبور میں مضائقہ نہیں ہے یہی قول ابو حنیفہؒ ہے۔ الخزانہ۔ بدلیل حدیث

حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ میں نے تم کو زیارتِ قبور سے منع فرمایا تھا۔ پس اب تم زیارت کرو کہ وہ موت و آخرت کو یاد دلاتی ہے (رواہ مسلم وغیرہ)۔ م۔ اور ظاہر قول امام محمدؒ مقتضی ہے کہ عورتوں کے واسطے بھی زیارتِ قبور جائز ہے۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ تہذیب میں لکھا ہے کہ زیارتِ قبور مستحب ہے۔ (الخزانۃ) میں کہتا ہوں کہ استحباب بدیں نظر کہ وہ موت و آخرت کو یاد دلاتی اور حیاتِ دنیاوی سے سرد کرتی ہے۔ اور میت کے حق میں دعا کرنے سے اس کو فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ م۔ جب زیارت کو جانے کا قصد کرے تو چاہئے کہ گھر میں دو رکعت نفل پڑھے، اہر ایک رکعت میں الحمد و آیۃ الکرسی اور تین بار قل ہو اللہ احد پڑھے، اور میت کو ثواب ہدیہ کرے۔ پھر راہ میں لایعنی امور میں مشغول نہ ہو، بلکہ قبر تک پہنچے تو جوتیاں اتار کر قبلہ رخ بیٹھ کر کے میت کے سامنے کھڑا ہو کر کہے، اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ یَا اَھْلَ الْقُبُوْرِ یَغْفِرُ اللہُ لَنَا وَلَکُمْ اَنْتُمْ سَلَفُنَا وَنَحْنُ بِالْاَثَرِ۔ اور بعض روایات میں وارد ہے اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ دَارَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِیْنَ وَاِنَّا اِنْ شَاءَ اللہُ تَعَالٰی بِکُمْ لَاحِقُوْنَ نَسْاَلُ اللہَ لَنَا وَلَکُمُ الْعَافِیَۃَ۔ اور اس باب میں احادیثِ متعدد وارد ہیں۔ اور جو دعا کہ غرائب میں مذکور ہے، بوجوہ متعددہ اقصر واولے ہے۔ مگر آنکہ مدینہ منورہ کی زیاراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم و جہاں جہاں اصحاب رضی اللہ عنہ میں سے کوئی ہو۔ اور شہدائے بدر و احد میں وہ الفاظ اس میں جو حدیث میں وارد ہیں اور زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

م۔ پھر جب دعا کرنا چاہے تو قبلہ رخ ہو جاوے (خزانۃ الفتاوے) اور اسی پر فتوے دیا جاوے۔ م۔ اگر شہید کی زیارت ہو تو کہے: سَلَامٌ عَلَیْکُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَی الدَّارِ۔ اگر مسلمان و کافروں کے قبور مختلط ہوں تو کہے اَلسَّلَامُ عَلٰی مَنِ اتَّبَعَ الْھُدٰی۔ پھر سورۃ الفاتحہ، آیۃ الکرسی، و اذا زلزلت و الہاکم التکاثر پڑھے۔ (الغرائب) شیخ جلیل محمد بن الفضل سے روایت ہے کہ مقابر میں اگر بدوں جہر کے اخفاء سے قرآن پڑھے تو مکروہ نہیں ہے اگرچہ تمام ختم کر جاوے اور مکروہ جبھی ہے کہ جہر سے قرآن پڑھے۔ صدر ابو اسحاق اپنی اسناد محمد بن ابراہیمؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مقابر میں سورۃ الملک پڑھنا خواہ جہر سے ہو یا اخفاء سے، کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور سوائے اس سورۃ کے مقابر میں دیگر قرآن نہ پڑھے۔ اس میں جہر و اخفاء کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ (الذخیرہ) اور فتاوی قاضیخاں میں ہے کہ مقابر میں قبر کے نزدیک قرآن پڑھنے سے اگر یہ مقصود ہو کہ اس کو آوازِ قرآن سے انس ہو تو پڑھے، اور اگر یہ قصد نہ ہو تو اللہ تعالیٰ قرآن کی قرات سنتا ہے چاہے جہاں ہو۔ انتہیٰ، مترجم کہتا ہے کہ یہ قول دلیل ہے کہ شیخ قاضی خاںؒ کے نزدیک میت اس کو سنتا ہے حالانکہ بالاتفاق حنفیہؒ کے نزدیک میت نہیں سنتا ہے پس شاید ضمیر سے یہ مراد ہو کہ خود اپنے آپ کو انس ہو لیکن یہ دلیل کہ اللہ تعالیٰ قرات قرآن سنتا ہے چاہے جہاں ہو۔ یہ صحیح ہے لیکن اس سے قرأت کا جواز نہیں نکلتا ہے کیونکہ بہت جگہ قرآن پڑھنا ممنوع ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ سنتا ہے۔ پھر شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل و شیخ اجل محمد بن ابراہیمؒ کے مخالف روایت یہ کہ ایک مر گیا اور اس کے وارث نے اس کی قبر پر ایسے شخص کو بٹھایا کہ قرآن پڑھے تو اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے اور یہ امام محمدؒ کا قول ہے۔ المضمرات۔ بلکہ اصح و اولیٰ قول امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ ہونا چاہئے کہ مکروہ ہے۔ لقبیہ اوفق باحادیث و آثار سلف اور محققین ائمہ حنفیہ مائل ہیں۔ اور قرآن پڑھنے والے کو اولاً خود ثواب ہے۔ پھر اگر اس نے نیتِ صالح سے تلاوت کی اور ثواب پایا تو بعد اس کے اگر میت کو ہدیہ کرے تو میت کو ثواب پہنچے۔ پس دلیل ظاہر نہیں ہوئی کہ کیوں اس کو ترک کیا گیا ہے۔ بلکہ نافع بحق میت تو دعائے مغفرت از صالحین و صدقات پس ایسے امر موہوم کے واسطے اعلیٰ طریقہ اور سنتِ سلف چھوڑنا کچھ ضرور

نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ زیارت قبور کے واسطے افضل ایام چار ہیں: (۱) روز دوشنبہ (۲) روز جمعرات (۳) روز جمعہ (۴) روز شنبہ یعنی سنیچر۔ پھر جمعہ کے روز بعد نماز کے وقت زیارت بہتر ہے۔ اور روز شنبہ کو طلوع آفتاب تک فراغت کرے۔ اور روز جمعرات یعنی پنجشنبہ کو شروع دن چڑھے، اور بعض نے کہا کہ آخر دن میں افضل ہے۔ اسی طرح متبرک راتیں خصوصاً لیلۃ البراۃ افضل ہے۔ اور اسی طرح متبرک زمانوں میں بہتر ہے جیسے عشرۂ ذی الحجہ و عیدین و عاشوراء وغیرہ مواسم متبرکہ۔ (الغرائب) جب کسی مقبرہ پر گذرا، اور کچھ ذکر ثواب اس نیت سے پڑھا کہ جن مقابر سے گذرتا جاتا ہے ان کو ثواب ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ (السراجیہ) شیخ ابویوسف رحمہ ترجمانی نے کہا کہ مقابر پر ہاتھ رکھنا ہم سنت نہیں جانتے اور نہ مستحسن جانتے ہیں ولیکن ہم اس میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے۔ عین الائمہ کرابیسی رحمہ نے کہا کہ ہم نے اگلوں کو بلاانکار اسی پر پایا، اور شمس الائمہ مکی نے کہا، کہ یہ بدعت ہے۔ (القنیہ) قبر کو مسح نہ کرے اور نہ بوسہ دے کیونکہ یہ نصرانیوں کی عادت ہے۔ اور والدین کی قبر کو بوسہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے (الغرائب) لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی والدہ شریفہ کی زیارت فرمائی تو اس میں یہ منقول نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ خجندی رحمہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبریں دیگر قبور کے درمیان واقع ہیں، تو کیا اس کو جائز ہے کہ دعا و تسبیح کرتا ہوا گذر جاوے۔ یہاں تک کہ قبر والدین کی زیارت کرے۔ تو فرمایا کہ ہاں اس کو یہ اختیار ہے۔ بشرطیکہ قبروں کو روندے ہوئے گذرنا ممکن ہو۔ پوچھا گیا کہ ایک شخص کا قطعۂ زمین ایسے مقام پر واقع ہے کہ جہاں پہنچنا بدوں قبروں کے روندے ممکن نہیں ہے، حالانکہ اس کو اپنے قطعۂ زمین میں زراعت وغیرہ کی خواہش ہے تو فرمایا کہ اگر قبروں کے مُردے تابوت صندوق میں ہوں تو مضائقہ نہیں ہے۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ اسی طرح اگر تابوت میں نہ ہوں تو بھی جائز ہے۔ (التاتارخانیہ) شیخ دبری رحمہ بھی قبروں پر چڑھنے میں گنجائش دیتے تھے، اور کہتے تھے کہ قبروں کی چھتیں بمنزلہ گھروں کی چھتوں کے ہیں۔ عین الائمہ کرابیسی رحمہ نے کہا کہ اولیٰ نہیں ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ مکروہ ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر میں انگار پر چلوں تو مجھے قبر پر چلنے سے زیادہ محبوب ہے۔ علاء الترجمانی نے کہا کہ قبروں پر چلنے سے گنہگار ہوگا۔ (القنیہ) ان اقوال مختلفہ میں سے استدلال شرعی میں اصح قول شمس الائمہ حلوائی و علاء الترجمانی رحمہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث میں قبور روندنے سے ممانعت صریح وارد ہے۔ م۔ میت کے چہرہ سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے میں مضائقہ نہیں، اور یہ تو بعد دفن کے ممنوع ہے۔ (القنیہ) اگر غیر کی زمین میں دفن کیا گیا تو مالک کو اختیار ہے مُردہ اکھاڑ دے، اور چاہے چھوڑ دے۔ اور چاہے زمین برابر کر کے اس پر زراعت کرے، اور چاہے وارث سے گڑھے کی قیمت لے لے۔ (الوجیز) اگر ایک حاملہ عورت کے پیٹ میں سات مہینہ کا بچہ پھرتا ہے وہ مری اور دفن کر دی گئی، پھر خواب میں دیکھا گیا کہ وہ کہتی ہے کہ میں بچہ جنتی ہوں تو اس کی قبر نہیں کھودی جائے گی۔ (السراجیہ) کوچہ و بازار میں قبر بنانا مکروہ ہے (القنیہ) اور مساجد و گھروں میں بھی مکروہ ہے۔ م۔ اگر کاشانہ و گنبد بنا دیا کہ اس میں بہت سے مُردہ دفن کرے گا، تو بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ قبروں پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ موت سے پہلے اپنے واسطے تابوت بنانا مکروہ ہے، تابوت میں نماز پڑھنا مکروہ ہے (القنیہ) قبر پر پھول و خوشبو رکھنا اچھا ہے، اور اگر ان کی قیمت صدقہ دیدے تو بہت اچھا ہے (الغرائب) اول راتوں میں مقابر میں چراغاں لے جانا بدعت ہے (السراجیہ) اسی طرح عرس وغیرہ میں وہاں چراغ جلانا بدعت ہے۔ م۔ واضح ہو کہ اکثر دیار میں دستور ہے کہ ہر محلہ میں جنازہ مع کپڑا و تخت کے بنا ہوا رہتا ہے، جب کوئی مرتا ہے تو اس پر لٹا کر لے جاتے ہیں۔ م۔ اگر جنازہ کا کپڑا پھٹ گیا کہ کام میں نہیں آتا تو متولی اس کو صدقہ نہیں دے سکتا، بلکہ اس کو فروخت کر کے اس کے دام میں مال ملا کر نیا کپڑا خرید ے۔ (جواہر الفتاویٰ)۔

فصل (گانا و لہو و دیگر معاصی و امر بالمعروف) خالی گانا بغیر مزامیر میں اختلاف ہے۔ بعضے نے کہا کہ گانا

مطلقاً حرام ہے اور اس کی طرف کان لگانا معصیت ہے، اور اسی کو شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور اگر اس نے اچانک سُن لیا۔ تو گنہگار نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ غناء میں مضائقہ نہیں ہے اس غرض سے کہ قافیہ و فصاحت کی سمجھ حاصل کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عجیب ہے اس واسطے کہ اوّل تو امر ممنوع اس سے جائز نہیں ہو سکتا اور دوم قوافی و فصاحت سمجھنا کچھ گانے پر موقوف نہیں ہے۔ م۔ بعض نے کہا کہ اپنی تنہائی میں وحشت دُور کرنے کے لیے گانا جائز ہے، بشرطیکہ اکیلا ہو، اور اس سے لہو مقصود نہ ہو۔ اسی طرف شمس الائمہ سرخسی نے میل کیا ہے۔ اور اگر شعر میں حکمت یا عبرت یا فقہ ہو تو مکروہ نہیں ہے التبیین۔ مترجم کہتا ہے کہ تفصیل یہ ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں، اوّل یہ کہ فصاحت مخارج و حروف صاف اپنے مناسب آواز سے نکالنا جس میں گٹکری و تغیر وغیرہ راگ کا نہ ہو تو صحیح یہ کہ یہ مطلقاً جائز ہے، بلکہ قرآن ایسی خوبی سے پڑھنا مستحب مؤکد ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ لیس منا من لم یتغن بالقرآن۔ یعنی جو کوئی کہ قرآن کو خوش آوازی سے نہ پڑھے، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس قدر التفات کسی پر نہیں فرمایا جس قدر پیغمبر پر جو قرآن خوش آوازی سے پڑھے (کما رواہ مسلم وغیرہ) اور نکتہ یہ ہے کہ کلام لطیف جس کو بد آواز بدہیئات سے نکالے تو اس کی خوبی میں فرق ڈالنا اور عیب لگانا ہوتا ہے، پس اس سے ممانعت فرمائی گئی۔ پس قرآن پاک کو خوش آواز سے، فصیح لب و لہجہ سے اچھی طرح ادب سے پڑھنا بہت خوب و مرغوب ہے۔ دوم راگ و غناء جس میں تال و سر و گٹکری و تغیر ہوتا ہے، اور یہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اور اس میں اختلاف کی کچھ وجہ نہیں ہے، اور یہی جمہور علماء کا قول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مباح اشعار پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر شعر میں کسی عورت کی تعریف ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ عورت معینہ اور زندہ موجود ہے تو مکروہ ہے، اور اگر مر گئی تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر غیر معینہ ہو تو بھی مکروہ نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عورت مردہ معینہ میں خوف تو ران فتنہ ہے خصوص اس زمانہ میں اس کے ورثہ اس سے ناراض و آمادہ فساد ہوں گے، تو خوف مذکور کی وجہ سے کسی خاندان کی خاص عورت کی تعریف کے اشعار بھی نہ ہوں۔ اور یہ سب اس وقت کہ تعریف مذکور بطور تہذیب ہو، ورنہ فحش تو حرام ہے۔ نوازل میں مذکور ہے کہ ادیب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر شعر میں فسق یا شراب یا طفل امرد کا ذکر ہو تو مکروہ ہے۔ اور معتمد یہ کہ طفل کے بارے میں وہ تفصیل ہے جو عورت کے بارہ میں مذکور ہوئی۔ (المحیط) بعض نے فرمایا کہ شعر میں کراہت کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اشعار میں مشغول ہوگا جو اس کو قرأۃ القرآن و ذکر وغیرہ سے باز رکھے گا۔ اور اگر شعر میں مشغولی ایسی نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس کی غرض صالح یہ ہو کہ اشعار عرب کے ذریعہ سے علم حدیث و تفسیر میں مدد حاصل کرے (الظہیریہ) یہی اس حدیث کا محمل ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے پیٹ کو پیپ لہو سے بھرے تو اس سے بہتر ہے کہ شعر سے بھرے۔ (رواہ مسلم) اور قول اوّل محمل اس حدیث کا ہے کہ انّ من الشعر لحکمۃ۔ یعنی اشعار میں سے بعضے ایسے ہیں جو حکمت ہیں (رواہ فی الصحیح) اور آخر زمانہ میں قرآن مجید اٹھائے جانے کے بیان میں ہے کہ اس امت والے اشعار میں غافل ہو جاویں گے، حتیٰ کہ قرآن مجید اٹھا لیا جاوے گا۔ پھر صبح کریں گے تو باہم کہیں گے کہ ہم کچھ جانتے تھے، پھر اشعار میں غافل ہو جاویں گے، چنانچہ مترجم نے تفسیر میں اس کو مع توضیح کے بیان کیا ہے۔ م۔ شمس الائمہ حلوانی سے پوچھا گیا کہ ان لوگوں کا کیا حکم ہے جو اپنے آپ کو صوفیہ کہتے ہیں اور ایک طرح کا خاص لباس پہنتے ہیں اور قوالی و وجد میں مشغول ہوتے ہیں۔ اور اپنی ذات کے واسطے منزلت کا دعوے کرتے ہیں۔ تو فرمایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ عز و جل پر افتراء و دروغ باندھا ہے۔ پھر پوچھا گیا کہ اگر مستقیم راہِ شریعت سے کج ہیں تو کیا عوام سے فتنہ دُور کرنے کے واسطے ملک سے بدر کر دیے جاویں۔ تو فرمایا، اگر راہ سے اذیت کی چیز یعنی ڈھیلا کانٹا دور کرنا صیانت و دیانت میں ابلغ داخل ہے۔ اور خبیث کو طیب سے جدا کرنا اولیٰ و اذکی ہے (التاتارخانیہ) شیخ امام نے فرمایا کہ سماع و

وجد و قوالی، جس کو ہمارے زمانہ میں صوفیہ کرتے ہیں، یہ حرام ہے۔ اور اس کی جانب قصد کرنا اور وہاں بیٹھنا جائز نہیں ہے، اور گانا و مزامیر سے اس میں کچھ فرق نہیں ہے۔ اور اہل تصوف نے اس کو جائز رکھا ہے۔ اور اگلے مشائخ کے فعل کو حجت لاتے ہیں۔ اور میرے نزدیک اگلے بزرگوں نے ایسا ہرگز نہیں کیا جو یہ لوگ کرتے ہیں، بلکہ ان کے زمانہ میں بسا اوقات کسی نے ایسا شعر پڑھا جو ان کے حال کے موافق ہوا تو اس نے ان کے دل کو رقیق کر دیا جس سے بے اختیار گریہ وزاری میں مشغول ہوئے، بلکہ قلب رقیق کبھی ایسی حالت میں بے ہوش ہو جاتا ہے۔ اور بسا اوقات اس سے افعال بے اختیاری ظاہر ہوتے ہیں، اور یہ جائز ہونا بعید نہیں ہے۔ اور بزرگانِ اولیاء اللہ سے کوئی یہ گمان نہیں کرے گا کہ وہ ایسے افعال کے مرتکب ہوئے جو یہ لوگ جاہل بے علم بطور فسق کے کرتے ہیں۔ اور اہل تقویٰ کے افعال کی جانب نسبت کرتے ہیں۔ (جواہر الفتاویٰ) مترجم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے اس واسطے کہ سابقین اولیاء اللہ تعالیٰ کی جو کتابیں شائع ہیں ان میں صریح ان افعال سے ممانعت مذکور ہے کہ غنیۃ الطالبین وغیرہ میں اس راہ سے گذرنے کو منع فرمایا ہے کہ جس میں گانا ہوتا ہو۔ اور نفحات میں بعضے اولیاء اللہ کے ذکر میں ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے قلب میں آواز خوب اثر کرتی ہے جو غناء کے طور پر ہو تو فرمایا کہ اس کا قلب مریض ہے جیسے منافق کا ہوتا ہے۔ تو پس وہ علاج کرے۔ اور بالاتفاق ان کے کلمات متظافر ہیں کہ جس قدر سنت کے اتباع زیادہ ہو اسی قدر مرتبہ زیادہ ہے۔ اور جس قدر کمی ہو، اسی قدر نقص ہے۔ اور بالاتفاق ان کے نزدیک جو شخص کہ خلافِ شرع وخلافِ سنت کا مرتکب ہو تو خوف ہے کہ وہ شیطان کا آلہ ہو، اور وہ ولی ہرگز نہ ہوگا، بشرطیکہ ہوش میں ہو۔ اور اگر خوف تطویل نہ ہوتا تو میں ان اقوالِ کثیرہ طویلہ کو نقل کرتا۔ اور شیخ قسنیؒ کا ایک رسالہ درباب صوفیہ ہے، جس میں انہوں نے بارہ اقسام بیان کیے اور ان میں سب کے فسق وفجور و گمراہی پر شہادت دی۔ سوائے ایک فرقہ کے جو شرع وسنت پر زہد و تقویٰ کے ساتھ قائم ہے کہ وہ مغتنم ہے، اور اس کی خدمت کے واسطے تاکید فرمائی۔ م۔ **دُف** کے بارہ میں امام ابو یوسف رح سے سوال ہوا کہ کیا آپ سوائے شادی نکاح کے مکروہ جانتے ہیں کہ عورت اپنے بچّہ کو بہلانے کے واسطے بدوں فسق کے دف بجاوے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ جس سے لعب و فاحش وغناء پیدا ہو وہ مکروہ ہے۔ (المحیط السرخسی) عید کے روز دف بجانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (خزانۃ المفتیین) مترجم کہتا ہے کہ ڈھول قریب دف کے ہے جو بغیر جھانجھ و مجیرو کے اور بغیر گانے کے ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث دربارۂ دف کے مع نذر کرنے والے کے وارد ہے۔ اور عرب کا گانا صرف اشعار پڑھنا تھا۔ اور حضرت امّ المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث الانصار یعجبہم اللہو۔ اور حراب حبشہ کا تماشہ دکھلانا صریح ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **مزاح**۔ دل لگی، یعنی ایسا کلمہ جس سے طبیعت کو ظرافت وخوشی ہو تو مزاح میں مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ ایسا کلام نہ بولے جس سے آدمی گنہگار ہوتا ہے۔ یا یہ قصد نہ ہو کہ ساتھیوں کو ہنسا دے۔ (الظہیریہ) اس واسطے کہ ہنسانے والا قیامت میں ٹھٹھول بنایا جائے گا جیسا کہ حدیث سنن میں وارد ہے۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ آدمی زبان سے ایسا کلمہ بول جاتا ہے جس کی جانب بے پرواہی سے توجہ نہیں ہوتی۔ حالانکہ وہ اس کے عوض چالیسؔ برس کی دوری تک جہنم میں گرتا چلا جاتا ہے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مزاح فرماتے تھے۔ اور فرمایا کہ میں سوائے سچ کے نہیں بولتا ہوں۔ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ اس وقت کم عمر اور آپ کے خادم تھے، ایک روز فرمایا کہ یا ذالاذنین یعنی اے دو کان والے) اور ایک مرتبہ انسؓ کے چھوٹے بھائی کو جو صغیر بچہ تھا فرمایا کہ یا ابا عمیر ما فعل النغیر، یعنی اے ابو عمیر تیرا لال کیا ہوا؟ اس بچہ کا نام دوسرا تھا۔ مگر اپنی طرف سے ابو عمیر سے اس کی کنیت فرمائی۔ حالانکہ وہ ابھی عمیر کا باپ ہونے کے لائق نہ تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کی کنیت جائز ہے، اور معلوم ہوا کہ بچوں کو لال وغیرہ چڑیوں کی اجازت ہے۔ اور ایک مرتبہ ایک بڑھیا کو فرمایا کہ جنت میں

بڑھیا نہ ہوگی۔ جب وہ گھبرائی تو تنبیہ کی کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے آگاہ کر دیا ہے کہ ہم ان کو باکرہ کر کے داخل جنت کریں گے۔ م۔

مصارعت: باہم کشتی لڑنا، دیکھا جاوے کہ لہو و لعب بے فائدہ و تن پروری سے ہو تو مکروہ ہے، اور اگر جہاد کی قوت و حرب کی مشق سے ہو تو جائز بلکہ ثواب ہے۔ (جواہر الفتاوی) ہمارے دیار میں اکھاڑے و داؤ و پیچ والے ستر کھلے ہوئے محرمات کے مرتکب ہوتے ہیں۔ م۔ خربزہ کے زمانہ میں نوجوان لوگ خربزوں سے مار کھیلتے ہیں تو یہ مباح ہے۔ (الجواہر) مترجم کہتا ہے کہ جواز کی وجہ ظاہر نہیں کیونکہ لغو ہے، لیکن کراہت بھی ضرور نہیں، بلکہ خلاف اولیٰ ضرور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

شطرنج ہمارے نزدیک حرام ہے، اور سوائے شطرنج کے چوسر و نرد و شیر وغیرہ بالاجماع حرام ہیں (الجامع الصغیر) **جھوٹ** ہر جگہ حرام ہے سوائے چند مقام کے۔ (۱) جہاد کے قتال کی حالت میں تاکہ کافر کو مغلوب کرے (۲) دو شخصوں میں صلح کرانے میں (۳) زوجہ کو راضی کرنے میں (۴) ظالم کا ظلم رفع کرنے میں۔ اور جھوٹ کی تعریض بھی مکروہ ہے مگر بضرورت، مثلاً تو نے کسی سے کہا کہ کھانا کھا لیجئے۔ اس نے کہا، میں کھا چکا یعنی کل کھا چکا ہوں تو یہ جھوٹ ہے۔ (خزانۃ المفتیین) جس شخص نے کسی گناہ کا قصد کیا، اور اس کو دل میں جمایا، اور اسی پر جما رہا تو گناہگار ہوگا۔ الملتقط۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اعمال دو قسم ہیں۔ ایک وہ جن کا تصور دل میں آیا، اور دل ہی میں اس کا اعتقاد کرنا مقصود ہے۔ پس ایسے اعمال میں جب کوئی اعتقاد فاسد کا تصور ہو۔ اور اس نے دل سے مکروہ جانا تو یہ دفع ہے پس گنہگار نہیں، بلکہ ثواب پاوے گا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ ایسے وساوس آتے ہیں کہ ہم اس کے بولنے سے خوفناک ہوتے ہیں۔ یعنی ہم ان کو ایسا ناگوار مذموم جانتے ہیں کہ زبان سے نکال نہیں سکتے ہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خالص ایمان ہے۔ یعنی ان کو خلاف ایمان جاننا بھی تو خلوص ایمان ہے۔ اور اگر ایسے خیال کو دل میں جگہ دی پس اگر وہ خلاف ایمان ہو تو باطن میں کفر پیدا ہو جائے گا۔ اگرچہ ظاہر میں قاضی کو علم نہ ہونے سے اس کی تکفیر نہ ہو۔ مثلاً کسی جاہل نے زعم کیا کہ کافر بھی نیک دم صدقہ وغیرہ دیتا ہے تو وہ بھی کبھی جنت پاوے گا۔ کیونکہ دائمی جہنم کی سزا نہیں ہو سکتی ہے۔ پس اس نے اپنی جہالت سے بدوں آگاہی اسرار و حقائق کے یہ تصور باندھا اور یہ اس کے دل میں جم گیا تو باطن میں کفر ہوگیا۔ یا جیسے اس نے خیال کیا کہ یہ خلاف فطرت ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے ہوں۔ پس ضرور ان کا کوئی باپ ہوگا جو معلوم نہیں ہوا ہے، تو یہ باطنی کفر ہے۔ دوم وہ افعال کہ دل میں تصور آیا، مگر ان کا وقوع بذریعۂ ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء کے ہوگا۔ جیسے قصد کیا کہ دو رکعت نماز نفل پڑھوں گا یا قصد کیا کہ فلاں عورت غیر محرم کو دیکھوں گا۔ یا فلاں اجنبیہ سے بد حرکت کروں گا۔ پس حدیث صحیح میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کراماً کاتبین کو حکم دیا کہ جب بندہ نے نیکی کا قصد کیا تو اس کے واسطے ایک نیکی لکھو۔ جب وہ عمل میں لاوے تو کم تر دس نیکیاں اور جہاں تک اللہ تعالیٰ چاہے لکھو۔ اور جب بندہ نے بدی کا قصد کیا تو کچھ مت لکھو۔ پھر اگر وہ اس قصد کو ترک کرے تو ایک نیکی لکھو۔ اور اگر عمل میں لاوے تو اس کے واسطے یہی بدی لکھو۔ (کما فی صحیح مسلم بنحوہ) پھر قولہ تعالیٰ: **اِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ یُحَاسِبْکُمْ بِهِ اللّٰهُ** الآیۃ سے ظاہر ہے کہ جو ارادات کہ دل میں خطور کریں وہ محاسبہ میں سامنے آویں گے۔ پس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ بد خیالات واہیات جو عمل میں نہیں لایا ہے وہ شرمندہ کرنے کو سامنے ہوں گے، گویا وہ اس کے پیداوار پھل ہیں۔ حق تعالیٰ اپنے فضل سے عفو فرماوے گا۔ لہٰذا آدمی کو تاکید کی گئی کہ اپنے قلب کی حفاظت کرے کہ اس میں خطرات واہیات نہ آویں اور اکثر یہ خطرات نظر شہوات سے ہوتے ہیں، لہٰذا نظر و چھونے وغیرہ کے مسائل مفصل بیان کیے تاکہ احتراز کیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اور اب بعض مسائل اصل کتاب ہدایہ کے لکھتا ہوں۔ م۔ **قال ویکرہ ان یقبل الرجل فم الرجل او یدہ او شیئا منہ او یعانقہ**۔ جامع صغیر میں ہے کہ مکروہ ہے کہ مرد کسی مرد کے منہ یا ہاتھ یا اس کے کسی عضو

رجل کو بوسہ دے یا اس کے ساتھ معانقہ کرے ف یعنی گردن سے گردن ملاکر چھاتی سے لپٹا دے۔ وذکر الطحاوی ان ھٰذا قول ابی حنیفۃؒ ومحمد رح شیخ طحاوی نے ذکر کیا کہ یہ قول فقط امام ابوحنیفہؒ و محمد رح کا ہے۔ وقال ابویوسف رح لا باس بالتقبیل والمعانقۃ۔ اور ابویوسف رح نے کہا کہ بوسہ لینے و معانقہ کرنے میں مضائقہ نہیں ہے لما روی ان النبی علیہ وسلم عانق جعفرا رضی اللہ عنہ حین قدم من الحبشۃ وقبل بین عینیہ۔ اس دلیل سے کہ جعفر رض جب حبشہ سے مدینہ آئے تو آنحضرتؐ نے جعفر کو معانقہ کیا اور جعفر کی دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا ف اور یہ فتح خیبر کے روز واقعہ ہوا تھا پس فرمایا کہ واللہ نہیں جانتا ہوں کہ کیا ہیں ان دونوں میں سے کس امر سے زیادہ مسرور ہوں، فتح خیبر سے یا جعفر کے آنے سے۔ (رواہ الحاکم عن جابر رض) اور حاکم نے اس کو حدیث ابن عمر رض سے روایت کرکے کہا کہ اس کی اسناد بلا اعتبار صحیح اور طبرانی رح نے حدیث ابوجحیفہ رض سے اور دارقطنی نے حدیث عائشہ رض سے روایت کیا۔ اور زید بن حارثہ رضی اللہ عنہما کو معانقہ و بوسہ لینا ترمذی نے حدیث عائشہ رض سے روایت کیا، اور کہا کہ حدیث حسن غریب ہے۔ اور اس باب میں مراسل صحیحہ و روایات ہیں جیسے حضرت ابوہریرہ رض نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی ناف مبارک کو بوسہ دیا۔ اور اس قدر کافی ہے۔ م۔ ع۔ ولھما ماروی ان النبی علیہ السلام نھی عن المکامعۃ وھی المعانقۃ وعن المکاعمۃ وھی التقبیل۔ اور امام ابوحنیفہ رح و محمد رح کی دلیل وہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم نے مکامعہ اور مکاعمہ سے منع فرمایا۔ مکامعہ بمعنی معانقہ ہے۔ اور مکاعمہ بمعنی بوسہ لینا۔ ف یہ دو وجہ ہیں کہ اول کو ابن ابی شیبہ رح نے ابوریحانہ رض کی حدیث سے روایت کیا۔ اور دوم کو ابوداؤد و نسائی رح نے روایت کیا۔ اور حدیث ابوریحانہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت کو عورت کے ساتھ مکامعہ یا مکاعمہ کرنے سے منع فرماتے درحالیکہ دونوں کے بیچ میں کپڑا حائل نہ ہو اور مرد کو مرد سے مکامعہ یا مکاعمہ سے منع فرماتے کہ دونوں کے درمیان کچھ نہ ہو۔ ابوعبیدؒ نے کہا کہ مکاعمہ یہ ہے کہ مرد دوسرے مرد سے بدون حائل کپڑے کے معانقہ کرے اور مکامعہ زوج کے ساتھ مضاجعت بلا حائل و عورت کا بوسہ لینا۔ وما رواہ محمول علی ما قبل التحریم۔ اور جو حدیث کہ ابویوسف رح نے روایت کی وہ تحریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ ثم قالوا الخلاف فی المعانقۃ فی ازار واحد۔ پھر مشائخؒ نے فرمایا کہ یہ اختلاف ان سے معانقہ میں ہے کہ ایک ازار میں ہو۔ ف یعنی دونوں مرد صرف اپنی اپنی ازار پہنے ہوں، اور باقی بدن پر قمیص وغیرہ نہ ہو۔ اما اذا کان علیہ قمیص او جبۃ فلا باس بھا بالاجماع وھو الصحیح۔ اور اگر مرد کے بدن پر قمیص یا جبہ ہو تو بالاتفاق مضائقہ نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے ف اور اظہر اس باب میں قول ابی حنیفہ رحہ ہے، بدوں اس کے کہ باہم بے پڑھ ایک بچھونے پر صرف ازار واحد کے ساتھ لیٹیں۔ کیونکہ حدیث مکامعہ و مکاعمہ اسی میں ظاہر ہے، اور بوسہ کے باب میں اختیار دیگر ہیں، ازانجملہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قصۂ سریہ میں جس کے آخر میں ہے کہ پھر ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ہوئے۔ اور ہم نے آپؐ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی وحسنہ) ازانجملہ حدیث ام المؤمنین عائشہ رض در باب مناقب فاطمہ رضی اللہ عنہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں تشریف لاتیں تو آپؐ کھڑے ہوکر اپنی دختر کا بوسہ لیتے اور اپنی جگہ بٹھلاتے تھے، اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جاتے تو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کھڑے ہو جاتیں، اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتی تھیں اور اپنی جگہ بٹھاتی تھیں (رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی وقال حسن صحیح۔ ازانجملہ حدیث صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ میں ہے کہ یہود کی ایک قوم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ و پاؤں کو بوسہ دیا۔ (رواہ الاربعہ) وقال الترمذی صحیح۔ اور اس باب میں کثرت ہے۔ قال ولا باس بالمصافحۃ لانہ ھو المتوارث۔ جامع صغیر میں ہے کہ مصافحہ میں مضائقہ نہیں ہے، اس واسطے کہ یہ متوارث ہے

وقال علیہ السلام من صافح اخاہ المسلم وحرک یدہ تتناثرت ذنوبہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب مسلمان نے اپنے بھائی مسلمان سے مصافحہ کیا اور اس کا ہاتھ ہلایا تو اس کے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔ ف- مومن جب دوسرے مومن سے ملا پھر اس پر سلام کیا اور اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کیا تو دونوں کے گناہ ایسے گر جاتے ہیں جیسے درختوں کے پتے جھڑتے ہیں۔ رواہ الطبرانی باور یہ معنی حدیث براءؓ میں بروایت بیہقی۔ اور دونوں مصافحہ کرنے والوں کی مغفرت قبل جدائی کے بروایت ابوداؤد وابن ماجہ والترمذی واحمد۔ اور حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ بروایت ابوداؤد۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت بخاری رح ثابت ہے۔ پھر رہا یہ امر کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرے یا ایک ہاتھ سے۔ پس صحاح کی روایت میں اکثر یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑے۔ اور بعض روایات میں دونوں ہاتھ بھی مروی ہیں اور ظاہر واللہ اعلم یہ کہ دونوں کے درمیان وسعت ہے۔ اور بنظر فضیلت یعنی گناہ جھڑ جاتے ہیں۔ لوگوں نے دونوں ہاتھ کو پسند کیا (فروع) فقیہ ابواللیثؒ نے آخر میں فتویٰ دیا کہ سلاطین کے پاس جانا جائز ہے (العتابیہ) ایک شخص کو سلطان نے طلب کر کے چند باتیں پوچھیں، پس اگر وہ سچ کہتا ہے تو اس کو ناگوار امر پہنچا سکے گا تو حکم یہ کہ مکروہ کو دیکھا جاوے کہ اگر اس کو اپنے قتل یا تلف عضو کا، یا غیر کے قتل یا تلفِ عضو کا خوف نہ ہو، اور نہ تلفِ مال کا خوف ہو تو اس کو سوائے حق بات کے بولنا نہیں چاہئے۔ اور اگر ایسے مکروہ امر کا خوف ہو تو خلافِ حق بول دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کے لیے تواضع حرام ہے۔ (الملتقط) اگر کسی نے سلطان کے واسطے بطور تحیّت سلام کے سجدہ کیا (جیسے بعض اُمم سابقہ میں جائز تھا) یا اس کے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو اس فاعل کی تکفیر نہیں کی جائے گی، ولیکن وہ سخت گنہگار ہوگا۔ کیونکہ کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا۔ یہی قولِ مختار ہے۔ فقیہ ابوجعفرؒ نے کہا کہ اگر سلطان کے واسطے بہ نیّتِ عبادت، یعنی کمال تعظیم سجدہ کیا یا کچھ نیّت دل میں نہیں آئی، تو وہ کافر ہوگیا۔ (جواہر الاخلاطی) اگر مسلمان سے کہا گیا کہ بادشاہ کو سجدہ کرو، ورنہ ہم تجھے قتل کر دیں گے تو مشائخ نے فرمایا کہ اگر ان کا یہ حکم بطریق عبادتی سجدہ ہو تو افضل یہ کہ سجدہ نہ کرے۔ جیسے ایک شخص پر کفر کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا تو صبر افضل ہوتا ہے۔ اور اگر ان کا حکم مذکور بطور سجدۂ تحیّت ہو تو اس کے واسطے بہتر یہ کہ سجدہ کر دے۔ (قاضیخان) یعنی اس نیّت سے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں سجدہ کرتا ہوں۔ اور شاہ کے واسطے نیّت نہ کرے۔ یا سجدۂ تحیّت کی نیّت کرے۔ م۔ جامع صغیر میں ہے کہ کسی سردار وشاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے۔ اور بوسہ دینے والا اور جو اس پر راضی ہو، دونوں گنہگار سخت ہیں (التاتارخانیہ) سلطان یا غیر کے واسطے جھکنا۔ یعنی رکوع کی طرح سر دکر جھکنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ فعل مجوس سے مشابہت ہے (جواہر الاخلاطی) تحیۃ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے، اور اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ (التمرتاشی) چنانچہ ایک شخص نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! ہم میں سے آدمی اپنے بھائی یا دوست سے ملتا ہے تو کیا اس کے واسطے جھک جاوے؟ فرمایا کہ نہیں۔ عرض کیا گیا کہ کیا اس کو چپٹا دے یعنی گلے لگا دے بوسہ دے فرمایا کہ نہیں عرض کیا کہ کیا اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرے فرمایا کہ ہاں رواہ الترمذی والبیہقی سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرے کی خدمت کے واسطے کھڑا ہونا اور دونوں ہاتھ پکڑ لینا یعنی مصافحہ کرنا جائز ہے (الغرائب) اگر غیر کے واسطے اپنے ہاتھ کا بوسہ لیا تو مکروہ ہے۔ اور اگر دوسرے کے ہاتھ کا بوسہ لیا۔ پس کسی عالم کے ہاتھ کا بوسہ بوجہ اس کے علم کے، یا سلطان کے ہاتھ کا بوسہ بوجہ عدل کے لیا تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر سوائے علم وعدل کے بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ چوما۔ پس اگر اس سے مسلمان کا اکرام مقصود ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر اس کی تعظیم عبادتی کا یا اس سے کچھ دُنیاوی مال مل جانے کا قصد کیا تو مکروہ ہے، اور صدر الشہید اس میں مطلقاً کراہت کا فتویٰ دیتے تھے۔ (الذخیرہ) عالم وسلطان عادل کے ہاتھ چومنے کی اجازت ہے۔ اور ان دونوں کے سوائے اجازت نہیں ہے اور یہی مختار ہے (الینابیع) عالموں وزاہد فقیروں کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلوں کا فعل ہے اور کرنے والا گنہگار ہے۔

اور عالم یا درویش یا جو اس پر راضی ہو وہ بھی ارتکاب حرام کا گنہگار ہے۔ (الغرائب)۔ اور یہ جو عوام جاہل کیا کرتے ہیں کہ ملاقات کے وقت مل کر اپنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہیں تو بالاجماع مکروہ ہے (خزانۃ الفتاوی)۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مکروہ ہے کہ مرد دوسرے کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسہ دے۔ فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ اگر دوسرا شخص فقیہ یا عالم یا زاہد ہو تو بہ نیت اعزاز دین کے مضائقہ نہیں ہے۔ (المحیط)۔ اور قاضی خاں نے مثل صاحب ہدایہ کے اختلاف امام ابو حنیفہ و محمد بکراہت اور ابو یوسف بجواز نقل کر کے کہا کہ اگر بوسہ لینا بطور نکوئی ہو نہ بطور شہوت تو کل کے نزدیک جائز ہے۔ (القاضیخاں) چنانچہ ستر عورت کے بیان میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا، جس میں ابوہریرہ رضؓ نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے ناف مبارک کا بوسہ لیا ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ بطریق نیکی بالاتفاق جواز ہے۔ م۔ مکروہ ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کے منہ یا گال کو ملاقات یا وداع کے وقت بوسہ دے۔ (القنیہ) جیسے یہ مکروہ رسم مجوس فارس میں عموماً جاری تھی۔ م۔ فقیہ ابو اللیث رحؒ نے کہا کہ بوسہ لینا پانچ طور پر ہے۔ (۱) بوسۂ رحمت، جیسے والد اپنی اولاد کا بوسہ لے۔ (۲) بوسۂ تحیت، جیسے مؤمنین ایک دوسرے کا بوسہ لیں (۳) بوسۂ شفقت، جیسے فرزند اپنے والدین کو بوسہ لے (۴) بوسۂ مودت، جیسے مرد اپنے بھائی کی پیشانی چومے (۵) بوسۂ شہوت، جیسے مرد اپنی زوجہ یا باندی کا بوسہ لے۔ بعض نے کہا کہ (۶) بوسۂ دیانت، جیسے حجر اسود کو بوسہ دے۔ التبیین۔ مصافحہ تتمۂ سلام ہے، لہٰذا بعد نماز فجر یا عصر کے جو شائع ہے بالخصوص حرم محترم میں رائج ہے اسے شیخ ملا علی قاری رحمۃ اللہ نے ایک رسالہ خاص میں ممنوع لکھا ہے، اور یہی صواب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (**فصل امر بالمعروف وجرس**) نیک باتوں کا جو موافق شرع ہیں، حکم کرنا اور خلاف شرع و مفاسد سے روکنا اسلام میں دین و دنیا کی راہ سے ایک امر اہم عظیم الشان ہے، اور اس کا ترک کرنا بہت بڑا فساد ہے۔ اور جو کچھ نازل ہوا اسی کے ترک سے نازل ہوا۔ اور حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ باہم امور معروف کا حکم کرو گے اور منکرات سے منع کرو گے! اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا۔ اور ایک روایت میں آیا ہے کہ پھر تم میں سے مرد صالح دعا کرے گا مگر قبول نہیں ہوگی۔ اور مترجم نے قولہ تعالیٰ: **واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة** (الآیۃ) اور قولہ تعالیٰ کانوا لا تینا ہون عن منکر فعلوہ الآیۃ وغیرہ کی تفاسیر میں احادیث آثار سے مشرح و موضح بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ م۔ امر بالمعروف پہلے نرمی و لطف کے ساتھ چاہیئے، تاکہ نصیحت زیادہ مؤثر ہو۔ پھر درشتی و سختی کرے۔ لیکن بدگوئی و گالی و فحش کے ساتھ نہ ہو۔ پھر ہاتھ کے ذریعہ سے ہو، بایں طور کہ شراب بہا دے و طبلہ و سارنگی وغیرہ توڑ دے۔ امر بالمعروف کے کئی انواع ہیں (۱) غالب گمان ہو کہ نیکی کی نصیحت قبول کر لیں گے اور منکر چھوڑ دیں گے تو اس پر ایسا کرنا واجب ہے، اور چھوڑ نہیں سکتا (۲) غالب گمان ہو کہ نصیحت میں اس کو گالیاں دیں گے تو چھوڑنا افضل ہے۔ یوں ہی اگر اس سے بڑھ کر مار پیٹ وغیرہ کا خوف ہو جس سے لڑائی و عداوت ہوگی۔ اور اگر جانتا ہے کہ مار پیٹ تک نوبت پہنچے گی، مگر صبر کرے گا۔ اور کسی سے شکوہ نہ کرے گا تو با امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں مضائقہ نہیں ہے، اور اس کو جہاد کا ثواب ہے (۳) اگر جانتا ہے کہ قبول نہ کریں گے، مگر خوف بھی نہیں ہے تو وہ مختار ہے، اور نصیحت کرنا افضل ہے۔ (المحیط) اگر امر معروف میں قتل کا خوف ہو، حتیٰ کہ اس کام میں قتل کیا گیا تو شہید ہوگا۔ (التاتارخانیہ) شیخ زندویسی رحؒ نے اختیار کیا کہ ہاتھ سے امر بالمعروف کرنا سلاطین و امراء پر واجب ہے۔ زبان سے علماء پر واجب ہے۔ (الظہیریہ) لیکن حدیث میں ہے کہ جو کوئی امر منکر دیکھے، یعنی جو شرع میں ممنوع ہے یا اس پر دلیل شرعی قائم نہیں، تو اس کو ہاتھ سے بگاڑ دے۔ پھر اگر یہ قدرت نہ ہو تو زبان سے اور اگر یہ قدرت بھی نہ ہو تو دل سے سب سے کمزور ایمان ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ اقسام مذکورہ ایک ہی شخص میں جاری ہیں۔ بغیر ازینکہ اکثر و منع زمانہ اس طور پر جاری ہے کہ ہاتھ سے متغیر کرنا حکومت سے ہوتا ہے اور علماء زبان سے منع

کر سکتے ہیں، اور عوام سے یہی ہو سکتا ہے کہ دل سے اس کو بُرا جانیں۔ لہٰذا کہا گیا کہ جس شخص کے سامنے منکر موجود ہو۔ اور وہ ہاتھ یا زبان سے نہیں روک سکتا، مگر دل سے بُرا جانتا ہے تو وہ اس میں شامل نہیں بلکہ بالکل جُدا ہے۔ اور جو شخص دُور ہے مگر وہ دل سے اچھا جانتا ہے اور اگر موقع ملتا تو حاضر ہوتا تو وہ اس میں شامل ہے۔م۔ امر بالمعروف کے واسطے پانچ چیزوں کی ضرورت ہے (۱) علم۔ کیونکہ بدوں علم کے امر بالمعروف اچھی طرح نہیں ہو سکتا (۲) صدقِ نیت، کہ خالص اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہونا مقصود ہو (۳) جس کو نصیحت کرے اس پر شفقت و مہربانی کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے چھوٹ جاوے۔ پس جس نرمی و شفقت سے وہ راہ پر آتا نظر آوے اس کو اسی پیرایہ سے تلقین کرے۔ (۴) نصیحت کرنے والا صابر و حلیم ہو۔ (۵) جس امر سے مانع ہو اس کو خود نہ کرتا ہو۔ اور جس نیکی کے کرنے کا حکم کرے اس کو خود کرتا ہو۔ قاضی و مفتی و عالم کو کوئی عامی آدمی امر بالمعروف نہ کرے۔ اسواسطے کہ شاید اس کو ضرورت ہو جس کی سمجھ عوام کو نہیں ہوتی۔ (الغرائب) اگر کسی امر ممنوع کا خود مرتکب ہو تو بھی اس پر دوسرے کو منع کرنا لازم ہے (المحیط)۔ الملتقط۔ الخزانہ۔ ایک شخص مبتلائے منکرات ہے۔ پس اس کے باپ کو یا سلطان کو یا شوہر کو لکھ بھیجنا بھی جائز ہے کہ اس کے غالب گمان میں پسر یا رعیت یا لشکری یا زوجہ کو ان کا منع کرنا مفید ہوگا اور یہ لوگ مان لیں گے ورنہ لکھنا حلال نہیں ہے (القاضیخان) اگر کسی نے ایسا گناہ کیا جس پر حد واجب ہوتی ہے، پھر توبہ کرلی، تو حد قائم ہونے کے واسطے امام وقت کو خبر نہ کرے۔ (جواہر الاخلاطی) گناہ کو چھپانا واجب ہے۔ توبہ کے شرائط مقدمہ عقائد میں مذکور ہیں۔م۔ اگر کسی نے چاہا کہ فاسق مسلمان کو فعل منکر سے منع کرے اور اس کے غالب گمان میں ہو کہ میں اس کی وجہ سے قتل کیا جاؤں گا۔ حالانکہ ان کو کچھ اثر نہیں پہنچا سکتا ہوں تو رخصت یہ کہ خاموش رہے اور عزیمت یہ کہ منع کرے اگرچہ قتل کیا جاوے۔ (الذخیرہ) واضح ہو کہ جو شخص نصیحت کرنا چاہتا ہے، اس کی غرض سوائے صلاحیت کے اظہار علم و مدح و اپنی منزلت و دنیاوی متاع نہ ہو، اور اگر لوگ اس کی نصیحت نہ مانیں تو وہ ان کی طرف سے آزردہ نہ ہو۔ کیونکہ اس کو اپنی نیک نیت کا ثواب حاصل ہے وعظ بقدر فہم عوام ہو، اور ان کی سمجھ سے زائد امور بیان نہ کرے۔ اقوال عجیب و روایات غریب و مشاجرات صحابہ رضی اللہ عنہم بیان کرنا جائز نہیں ہے۔م۔ (**فصل دواء و علاج کے بیان میں**) دواء کرنا مباح ہے، بشرطیکہ اعتقاد یہ ہو کہ شفاء دینے والا اللہ تعالیٰ عزوجل ہے، اور یہ اعتقاد کہ اسی دواء سے شفاء حاصل ہوئی تو مباح نہیں ہے۔ (السراجیہ) ہڈی سے علاج کرنے میں امام محمدؒ نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے وغیرہ کی ہڈی ہو، سوائے سور و آدمی کے کہ مکروہ ہے۔ یہ اجازت عام ہے کہ ہڈی خشک ہو یا تر ہو اور ذبیحہ ہو یا مُردار ہو۔ لیکن بذلوحہ کے حق میں مطلقاً جائز ہے۔ اور اگر مردار کی ہڈی ہو تو خشک سے جائز ہے اور تر ہو تو نہیں جائز ہے۔ کتے کی ہڈی سے دواء کرنا ہمارے مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ اور حسن بن زیاد کے نزدیک نہیں جائز ہے (الذخیرہ) سُور کے بالوں سے موزہ دوزوں کو انتفاع لینا بقول ابوحنیفہؒ جائز اور یہی اظہر ہے۔ (المحیط) اگر طبیب کے کہنے کے موافق دواء نہ کی اور مرگیا تو گناہ نہیں، کیونکہ تیقن نہیں ہے کما یفہم من قاضیخان۔ حاملہ کو ابتدائے حمل میں جب تک بچہ حرکت نہ کرے فصد و پچھنے نہیں جائز ہیں۔ پھر درمیان میں جوائز ہے یہاں تک کہ ولادت قریب ہو تاکہ بچہ حفاظت میں رہے مگر ایسی صورت میں کہ ترک سے کھلا ہوا ضرر لاحق ہوتا ہو۔ (القنیہ) اور اگر ابتدائے حمل میں طبیب نے کہا، جونک لگانا مضر ہے تو جونک نہ لگاوے (الکبریٰ) اگر حاملہ نے اپنی صحت نفس کے واسطے دواء پی، تو مضائقہ نہیں اگرچہ حمل ساقط ہو جائے اور وہ ضامن نہ ہوگی (الینابیع)، دواء نہ کی، یہاں تک کہ مرگیا تو گناہ نہیں ہے بخلاف اس کے کہ اگر کھانا نہ کھایا، یہاں تک کہ مرگیا تو گناہ ہے۔ کیونکہ دواء محتمل ہے اور کھانا محسوس یقینی ہے (الظہیریہ) خر مادہ کا دودھ و گوشت مکروہ ہے اگرچہ بیماری کے واسطے ہو۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا جو حرام ہے (القاضیخان) اونٹ کا

پیشاب و گھوڑے کا گوشت بغرض دوائے مرض کے مکروہ ہے۔ (الجامع الصغیر) صاحبین رح کے نزدیک دونوں جائز ہیں جبکہ بیماری کی دوا مقصود ہو۔ م۔ واضح ہو کہ ضرر دور کرنے والے اسباب جو اللہ تعالیٰ نے انسان کی معرفت میں دیے ہیں، وہ تین قسم ہیں۔ اوّل متیقن، جیسے پیاس کے واسطے پانی اور بھوک کے واسطے روٹی ہے تو اس کا ترک کرنا توکل نہیں ہے۔ بلکہ خوفِ موت کے وقت چھوڑنا حرام ہے۔ دوم مظنون، جیسے دوا پینا و مسہل و فصد وغیرہ معالجاتِ طبیہ، تو ان کو عمل میں لانا خلافِ توکل نہیں ہے اور چھوڑنا حرام نہیں ہے۔ بلکہ کبھی ترک کرنا افضل ہوتا ہے۔ سوم۔ موہوم جیسے داغ دینا و رقیہ، تو ان کا ترک کرنا شرطِ توکل ہے الفصول العمادیہ۔ مرد کو کسی عورت کے دودھ سے ہلاس لینے اور دوا کے طور پر پینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (القنیہ) شراب بطور دوا پینے و استعمال کرنے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعتِ ائمہ بلخ سے مروی ہے کہ اگر یقیناً اس سے شفاء معلوم ہو تو حلال ہے اور فقیہ عبدالملک نے اپنی استاذ سے نقل کیا کہ نہیں حلال ہے۔ (الذخیرہ) اور تمر تاشی رحمتے بھی دو وجہیں لکھیں، یعنی موافق مشائخ بلخ رح ولیکن صاحب ہدایہ نے مطلقاً منع کیا کہ جائز نہیں کہ شراب سے کسی زخم کا یا جانور کی لگی پیٹھ کا وغیرہ کا علاج کرے، اور جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلاوے۔ اور جائز نہیں کہ کسی بچہ کو بطور دوا پلاوے اور وبال پلانے والے پر ہوگا۔ (انتہیٰ) اور اظہر یہ تھا کہ زخم کے علاج میں گنجائش ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن بنظرِ نجاست و عدمِ شفاء حرام یہ حکم اختیار کیا گیا ہے۔ م۔ طبیب حاذق نے کہا کہ تیری بیماری بدوں ساہی یا سانپ کھانے کے یا بدوں اس دوا کے جس میں سانپ پڑا ہے نہیں جائے گی، تو بھی اس کو کھانا روا نہیں ہے۔ (القنیہ) تریاق میں اگر سانپ کا جزو ہے تو کھانا مکروہ ہے اور بیچنا جائز ہے۔ اور اگر معلوم نہ ہو کہ اس میں سانپ کا جزو نہیں ہے تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (الخلاصہ) کبوتر کی بیٹ بطورِ دوا کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (خزانۃ الفتاویٰ) عورت اگر اپنے شوہر کے واسطے اپنے آپ کو موٹا کرے تو مضائقہ نہیں ہے اور مرد کو ایسا کرنا مکروہ ہے (الظہیریہ) دوا کے طور پر انگلی میں مرارہ پہننا بقول ابو یوسف رح جائز ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے (الخلاصہ) زخم پر آٹے کی پلٹس باندھنا، جبکہ مفید ہو، مضائقہ نہیں ہے (السراجیہ) اطفال کو بوجہ بیماری کے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور بہائم کو شناخت کے لیے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے (محیط السرخسی) اور چہرہ پر داغ دینا مکروہ ہے۔ (القنایہ) قرآن مجید کے ساتھ رقیہ کرنا بایں طور کہ دم کرے یا جس کو بچھو وغیرہ نے کاٹا ہو یا کاغذ پر لکھ کر گلے میں ڈالے یا رکابی میں لکھ کر دھو کر پلاوے، تو ابراہیم نخعی رح کے نزدیک مکروہ ہے اور عطاء و مجاہد و ابو قلابہ کے نزدیک جائز ہے (خزانۃ الفتاوے) مترجم کہتا ہے کہ بچھو کے کاٹے ہوئے پر سورۂ فاتحہ کا رقیہ بروایت صحیح بخاری موجود ہے، پس پڑھ کر دم کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن عوام کو اس سے آگاہ نہ کرے کہ رقیہ بقرآن مجید ہے اس واسطے کہ بسا اوقات جب اس کے دم کرنے سے اچھا نہ ہو تو قرآن سے بداعتقادی پیدا ہوتی ہے، خصوص جبکہ منتر کے جھاڑ سے وہ اچھا ہو جاوے، اور یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فاتحہ یا کسی سورۃ کی نسبت یہ نص نہیں کہ اس سے رقیہ مفید ہے۔ پس صحابی رضی اللہ عنہ جنہوں نے رقیہ کیا تھا، ان کی زبان صادق و عمل واثق و قبولیتِ الٰہی عز و جل کی برکت تھی، لہٰذا عموماً اس وجہ سے منع اولیٰ ہے۔ رہا کاغذ میں لکھ کر گلے میں ڈالنا، تو اس باب میں آثار مختلف ہیں۔ چنانچہ بعض مرفوع احادیث میں ہے کہ جس نے تعویذ لٹکایا اس نے شرک کیا۔ اسی واسطے حاوی میں جامع الصغیر سے منقول ہے کہ عورت نے تعویذ باندھا کہ شوہر جو اس کو مبغوض رکھتا ہے دوست ہو جاوے، تو یہ حرام ہے۔ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ دعائے استعاذہ اپنی اولاد کو سکھلاتے اور صغیر کے گلے میں لکھ کر ڈالتے تھے۔ اور شاید اسی نظر سے غرائب میں کہا کہ تعویذ میں مضائقہ نہیں ہے۔ ولیکن پاخانہ جانے و وطی کرنے کے وقت الگ کر دے۔ اور رہا پڑھ کر پھونکنا تو اس میں اختلاف کی وجہ نہیں ہے، اس واسطے کہ صحیح میں ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت امام حسن و حسین رضی اللہ عنہما کو استعاذہ فرماتے تھے، یعنی اعوذ بکلمات اللہ التامات

من شر کل شیطن وھامۃ وعین لامۃ۔ اور بہ روایات اس کے مانند الفاظ سے بھی وارد ہے۔ اور اس باب میں روایات دیگر ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کھیتوں و فالیزوں میں جانوروں کی کھوپڑیاں رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اس نظر سے کہ نظر بد سے حفاظت ہو۔ اور یہ آثار سے ثابت ہوتا ہے۔ (القاضیخاں) مترجم کہتا ہے کہ یہ بیان نہیں کیا کہ آثار مذکور کس نے روایت کیے ہیں، اور کسی روایت میں معلوم نہیں ہوئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ظاہراً یہ فعل عوام میں اس غرض سے جاری ہوا تھا کہ سیار وغیرہ جانور اس کو آدمی وغیرہ سمجھ کر بھاگ جاویں نہ آنکہ نظر بد سے حفاظت ہو۔ چنانچہ بیر وغیرہ درختوں پر ہانڈی سیاہ و سفید رنگ کر کے کھڑی کرتے ہیں تاکہ چمگادڑ بھاگ جاویں۔ پس اس غرض سے کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور رہا یہ اعتقاد کہ اس سے چشم بد دور ہوتی ہے تو ضرور ہے کہ یہ کسی حدیث سے معلوم ہو کیونکہ اس میں قیاس و رائے کو دخل نہیں، مگر آنکہ اس میں تجربہ کو دخل ہو۔ اور شاید شیخ قاضی خاں رح کی مراد آثار سے یہی تجربہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ نوروز (ہولی و دیوالی) میں رقعات بطور تعویذ لکھ کر دروازوں پر لٹکانا تاکہ بھوگ پریت سے امن ہو، مکروہ ہے۔ (السراجیہ) کیونکہ اس میں اسم الٰہی عزوجل و کلام مجید کے آیات کے ساتھ بے تعظیمی ہے اور نجومیوں کے ساتھ مشابہت ہے (خزانۃ المفتیین) اور اس زمانہ میں خوشبو جلانا جاہلوں کا فعل ہے (السراجیہ) اپنی زوجہ سے بدوں اس کی اجازت کے عزل کیا۔ یعنی باہر انزال کیا۔ اس خوف سے کہ اس زمانہ میں اولاد بد پیدا ہوتی ہے، تو ظاہر الروایۃ میں جواز نہیں ہے۔ لیکن یہاں مذکور ہے کہ اس کو گنجائش ہے۔ (الکبریٰ) ہمارے زمانہ میں علاج سے پیٹ گرانا بہر حال جائز ہے خواہ اس کے اعضاء مانند ناخن وغیرہ کے ظاہر ہو گئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (جواہر الاخلاطی) مترجم کہتا ہے کہ حدیث العزل میں آیا کہ قیامت تک اللہ تعالیٰ جن بچوں کو پیدا کرنے والا ہے، ان کو پیدا فرماوے گا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات کے نیک و بد سے خود دانا ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق فاجر ہو تو علاج سے اس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، اور یہاں بھی بچہ میں روح آگئی تو اس کو علاج سے قتل کرنے میں تامل ہے ہاں اگر روح آنے کے وقت سے پہلے ایسا کرے تو گنجائش ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ تتیمہ میں ہے کہ شیخ علی بن احمد سے پوچھا گیا کہ رحم میں بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے اسقاط کرنے کا کیا حکم ہے؟ تو فرمایا کہ آزاد عورت میں اسقاط جائز نہیں۔ اور یہی قول اتفاقی ہے۔ اور باندی کی صورت میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ کہ ممنوع ہے (التاتارخانیہ) مرضعہ کو دوا کے واسطے اپنا دودھ دینا جائز نہیں ہے، جبکہ بچہ کو مضر ہو۔ (القنیہ) مرضعہ عورت کو حمل ظاہر ہوا اور دودھ خشک ہو گیا اور بچہ کے تلف ہو جانے کا خوف ہے اور باپ میں اس قدر وسعت نہیں ہے کہ دوسری دودھ پلائی رکھے، تو جب تک حمل پر (۱۲۰) دن نہیں گذرے تب تک اس کو جائز ہے کہ حمل ساقط کرے (القاضیخاں)۔ (خزانۃ المفتیین) **فصل ختنہ و خصی کرنا و ناخن کترنا وغیرہ)** ختنہ کرنا سنت ہے، یہی صحیح ہے (الغرائب) وقت مستحب ختنہ کے لیے سات برس سے بارہ برس تک ہے۔ یہی مختار ہے (السراجیہ) ایک قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا اور اصرار کرتے ہیں تو امام ان سے قتال کر سکتا ہے۔ (کما روی عن محمد رح) م۔ بعض نے کہا کہ ولادت سے ساتویں روز سے جواز شروع ہوتا ہے (جواہر الفتاویٰ) عورتوں کا ختنہ کرنا مکروہ ہے۔ (المحیط) طفل کا ختنہ اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ اس کی کھال کھینچنے میں سختی و مشقت ہے اور حشفہ کھلا ہوا ہے گویا ختنہ ہو گیا اور حجاموں نے کہا کہ ختنہ ہونے میں سختی ہے تو چھوڑ دیا جاوے (الذخیرہ) بوڑھا اگر ختنہ کی طاقت نہیں رکھتا تو چھوڑ دیا جائے (الخلاصہ) اور اگر طاقت رکھتا ہے تو خود ختنہ کرے۔ ورنہ منکوحہ زوجہ یا مملوکہ باندی کے ذریعہ سے کیا جاوے ورنہ چھوڑا جاوے۔ اور کرخی رح نے ذکر کیا کہ حمامی ختنہ کرے

(العنایہ) حمامی سے دیکھنے کی ضرورت ظاہر نہیں ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم) ختنہ کے بعد کھال بڑھ کر اس نے حشفہ ڈھانک لیا تو کاٹی جاوے ورنہ نہیں (المحیط) باپ اپنے پسر کا ختنہ و حجامت یعنی پچھنے دلوانا و علاج کر سکتا ہے اور باپ کا وصی بھی کر سکتا ہے۔ اور ماں ماموں و چچا کے وصی کو یہ اختیار نہیں ہے۔ پھر اگر طفل اس سے مر گیا تو استحساناً اس پر ضمان نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ماں نے ایسا کیا ہو اور وہ مر گیا تو وہ ضامنہ نہ ہوگی (السراج والناطقی و قاضیخان) لڑکیوں و عورتوں کے کان چھیدنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (الظہیریہ) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بلا انکار ایسا کرتے تھے (الکبریٰ) مترجم کہتا ہے کہ زمانۂ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا ثبوت مشکل و مطالب روایت ہے (واللہ تعالیٰ اعلم) م۔ آدمی کو خصی کرنا بالاجماع حرام ہے۔ گھوڑے میں شمس الائمہ سرخسی رح نے لکھا کہ خصی کرنا مضائقہ نہیں اور شیخ الاسلام نے لکھا کہ حرام ہے۔ دیگر بہائم میں اگر منفعت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر نفع یا دفع ضرر نہ ہو تو حرام ہے۔ (الذخیرہ) اور یہی حکم بلی کے خصی کرنے میں ہے۔ (الکبریٰ) امام طحاوی رح نے لکھا کہ ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک سر منڈانا سنت ہے۔ (التاتارخانیہ) میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ ہے کہ سر پر بال رکھنا اور درمیان سے مانگ نکالنا سنت ہے اور منڈانا بھی جائز ہے، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ منڈاتے تھے۔ م۔ ہر جمعہ میں ایک بار منڈانا مستحب ہے۔ کچھ بال منڈانا اور کچھ بال چھوڑ دینا جس کو قزع کہتے ہیں مکروہ ہے (الغرائب) جیسے چٹیا مانند اطفال ہنود کے مکروہ ہے اور درمیان سے سر منڈانا اور باقی چھوڑنا بھی بظاہر روایات سنن ابی داؤد مکروہ ہے، ولیکن ذخیرہ میں لکھا کہ اگر اطراف کے بال لٹکے ہوئے چھوڑے تو مکروہ نہیں ہے۔ اور اگر بل دے تو مکروہ ہے۔ م۔ گدی کے بال منڈانا ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہے، سوائے پچھنے لگانے کے کہ اس وقت منڈانا مکروہ نہیں ہے۔ (الینابیع) ناخن کترنا سنت ہے سوائے دار الحرب کے کہ وہاں داخل ہو کر چھوڑنا مندوب ہے۔ (المحیط السرخسی) افضل یہ کہ ہفتہ میں ایک بار ناخن کترے اور مونچھیں خوب تراشے، اور موئے زیر ناف مونڈے۔ اور غسل سے بدن صاف کرے۔ اور اوسط درجہ یہ کہ پندرہ روز پر ایسا کرے اور چالیس روز کے بعد عذر نہیں ہے (القنیہ) بغل کے بالوں میں اکھاڑنا افضل و مونڈنا جائز ہے۔ اور زیر ناف کے بال نورہ سے صاف کرنا جائز ہے (الغرائب) ناخن کاٹنے یا سر منڈانے کے لیے جمعہ کا روز متعین کر لیا۔ پس اگر دوسرے ایام میں جائز جانتا ہے۔ پس اگر جمعہ کے انتظار میں ناخن بہت بڑھ گئے تو مکروہ ہے اور اگر حد سے تجاوز نہ ہو اور اس نے تبرکاً جمعہ تک تاخیر کی تو مستحب ہے (القاضیخان) ناخن کترنے میں داہنے سے ابتداء کرنا، اور ڈہنے پر ختم کرنا ادب ہے (الغرائب) کاٹا ہوا ناخن و بال دفن کرے۔ یا کہیں ڈال دے۔ لیکن پاخانہ یا گھوڑے پر نہ ڈالے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے۔ (القاضیخان) ناخن و بال و خرقۂ حیض و خون سب کا دفن کرنا بہتر ہے۔ (العنایہ) مونچھیں اس قدر کترنا چاہیئے کہ بھوں کے مثل ہو جائیں۔ (الغیاثیہ) شرح الآثار میں ہے کہ مونچھوں کو خوب کترنا خوب ہے۔ حتیٰ کہ اوپر کے ہونٹ کے اوپر کنارے سے کم ہو جاویں۔ اور مونڈنا سنت و بہتر ہے۔ یہی قول ابی حنیفہ رح و صاحبین رح ہے۔ (المحیط السرخسی) بعضے قدماء اپنی مونچھوں کے دونوں طرف سبالہ چھوڑ دیتے ہیں۔ (الغرائب) اور داڑھی میں سے ایک مشت سے جو بڑھی ہو، کترنا سنت ہے۔ اور یہی قول ابی حنیفہ رح ہے۔ اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ (کتاب الآثار لمحمد رح)۔ محیط السرخسی) اور حلق کے بال منڈانا نہیں چاہیئے (الینابیع) عنفقہ کے دونوں جانب نوچنا بدعت ہے۔ (الغرائب) ناک کے بال نوچنا ناکڑا پیدا کرتا ہے یعنی منع ہے سینہ و پیٹھ کے بال منڈانا خلاف ادب ہے۔ (القنیہ) دانت سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے۔ جنابت کی حالت

میں بال منڈانا و ناخن کترنا مکروہ ہے (الغرائب) عورت نے بال منڈائے۔ اگر بیماری سے ہو تو خیر، ورنہ مکروہ ہے (الکبری) آدمی کے بال سے بال جوڑنا مکروہ ہے خواہ اس عورت کے بال ہوں یا دوسری کے ہوں (الاختیار) مرد کے حق میں سرخ خضاب سنت ہے۔ اور جملہ مشائخ کے نزدیک جہاد میں سیاہ خضاب محمود ہے تاکہ دشمن کی نظر میں ہیبت ہو۔ اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگر عورتوں کے لیے زینت منظور ہو تو مکروہ ہے اور بعض نے اس کو بغیر کراہت جائز کہا ہے۔ اور ابویوسف رح سے روایت ہے کہ جیسے ہم کو پسند ہے کہ زوجہ ہمارے لیے زینت کرے۔ یوں ہی اس کو پسند ہے کہ ہم اس کے لیے زینت کریں۔ (الذخیرہ) بلکہ یہ قول حضرت ابن عباس رض سے مروی ہے۔ کما فی التفسیر۔م۔ سپید بالوں کو اکھاڑنا بغرض زینت مکروہ ہے نہ بغرض ہیبت کفار۔ (جواہر الاخلاطی) لڑکوں کے ہاتھ پاؤں مہندی سے رنگنا نہیں چاہیئے۔ مگر بضرورت، اور لڑکیوں میں جائز ہے (الینابیع) مردوں کے واسطے سرمۂ اثمد بالاتفاق جائز ہے۔ اور سیاہ سرمہ اگر بقصد زینت ہو تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ اور زینت مقصود نہ ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے (جواہر الاخلاطی)

فصل عمارت۔ جس قدر ضرورت ہے عمارت بنانا مکروہ نہیں ہے۔ اور بغیر حاجت مکروہ ہے۔ الوجیز الکردری۔ عمارات طویلہ میں افتخار کرنا علامات قیامت سے ہے۔ عمارات عالیہ و رفیعہ مکروہ ہیں، علی الاصح واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

(فصل جراحات انسان و قتل حیوان) عورت حاملہ مرے جو قریب ولادت ہے۔ اور معلوم ہوا، یا غالب گمان کہ پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو بائیں جانب سے پیٹ چاک کرکے نکالا جاوے (المحیط) اگر حاملہ کے پیٹ میں بچہ بینڈا پڑ گیا کہ ان کی رائے ہے کسی طرح نہیں نکل سکتا، سوائے اس کے کہ اندر ٹکڑے کر دیا جاوے ورنہ ماں مرجائے گی۔ پس اگر مردہ ہو تو مضائقہ نہیں، ورنہ جواز نہیں دیکھا جاتا ہے (قاضیخان) جس عضو میں اکلہ ہوگیا، اس کا کاٹ ڈالنا جائز ہے۔ السراجیہ۔ الملتقط۔ پتھری کے مرض میں مثانہ چاک کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کلیہ قاعدہ یہ کہ جس علاج میں نجات بیشتر یا کبھی اچھا و کبھی مرتا ہے تو معالجہ جائز ہے، ورنہ نہیں۔ الظہیریہ وغیرہ۔ ایک شخص کا کتا کاٹتا ہے تو گاؤں والوں کو اختیار ہے کہ اس کو مار ڈالیں۔ اگر کتے والے سے پہلے کہہ دیا گیا تھا، تو پھر جس کو اس نے کاٹا، کتے والا اس کا ضامن ہے ورنہ نہیں، (الخلاصہ) کتا پالنا، اگر کھیتی یا گلہ یا چوروں وغیرہ سے حفاظت کے واسطے ہو یا جن کو خوراک میں شکار کی ضرورت ہے تو سکھایا ہوا شکار کے واسطے ہو تو جائز ہے۔ اور اگر بغیر ضرورت ہو تو موافق حدیث کے ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جاتی ہیں۔م۔ خلاصہ وغیرہ۔ بلی کو مردار یا سور نہ کھلاوے۔ اور اگر کتا یا گدھا ذبح کیا تو کھلاوے (السراجیہ) اگر بہیمہ چارپائے کے ساتھ کسی مرد نے وطی کی۔ پس اگر ماکول اللحم ہو تو حکما ذبح کیا جاوے۔ اگر اس کی ملک ہو یا مالک اس کو بقیمت دیدے۔ اور اگر غیر ماکول اللحم ہو تو باوجود اس کے بعد ذبح کے جلادیا جاوے (قاضیخان) اور اجناس میں ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ استحساناً ذبح کرکے جلایا جاوے، ولیکن اس فعل سے حیوان ماکول حرام نہیں ہوتا۔ (خزانۃ الفتاوی) چیونٹی قتل کرنے میں اختلاف ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر اس نے کاٹنے میں پہل کی تو اس کو قتل کرنا جائز ہے۔ اور اگر پہل نہ کی تو مار ڈالنا مکروہ ہے۔ اور اس کو پانی میں ڈال دینا بالاتفاق مکروہ ہے۔ جوں و چیلہ ہر حال میں مار ڈالنا جائز ہے۔ (الخلاصہ) لیکن جوں و چیلہ و بچھو کو آگ میں جلانا مکروہ ہے، اور زندہ پھینک دینا مکروہ ہے یعنی ادب کے خلاف ہے۔ (الظہیریہ) کھٹمل اگر چارپائی ہی میں پیدا ہو گئے

تو ان کو مار ڈالنا جائز ہے۔ پھر اگر چار پائی کو تالاب یا دریا میں ڈالنا حرج و مشقت ہو تو پھٹکری کے پانی سے مار ڈالے۔ اور اگر بدون گرم پانی کے نہیں مر سکتے ہیں تو امید ہے کہ جائز ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آفتاب میں پیلہ ڈالنا تاکہ اس میں سے کرم مر جاویں یعنی جن کیڑوں سے ریشم پیدا ہوتا ہے، بعد پیدا ہونے ریشم کے اس گچھے کو دھوپ میں ڈالنا تاکہ کیڑے مر جاویں بلا انکار متوارث ہے اور مضائقہ نہیں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مچھلی ڈال دی جاتی ہے تاکہ مر جاوے اور مکروہ نہیں ہے (خزانۃ المفتیین) جس شخص نے اپنے آپ کو قتل کیا تو اس کا گناہ زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ دوسرے کو قتل کیا۔ (السراجیہ) زندہ جانور سے باز و شکرہ کو سکھلانا مکروہ تحریمی ہے (محیط السرخسی) بٹیر پالنا جیسے لہو و لعب میں لڑانے کو پالتے ہیں اور بھاگے بٹیر سے چھتا بنانا اور بازی لگانا اس پر تحریم قطعی مزید ہے۔ مرغ لڑانا مکروہ تحریمی ہے، کبوتر اڑانا مکروہ تحریمی ہے۔ حدیث میں ہے کہ شیطان ہے جو شیطانہ کے پیچھے پھرتا ہے یہ ایک کبوتر والے کے حق میں فرمایا جو کبوتر کے پیچھے تھا۔ (ابو داؤد) ایام معروف میں مینا و طوطا و بیا وغیرہ کے چھوٹے بچے نکال کر لانا مکروہ ہے بے رحمی سے مرغیوں وغیرہ کی ٹانگیں باندھ کر لٹکانا بوجہ ایذاء مکروہ ہے۔ جانوروں کے ساتھ مہربانی کا برتاؤ کرنا مستحب و ثواب ہے کیونکہ حدیث میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ ہر ایک تر جگر والے کے جانور میں تمہارے واسطے ثواب ہے۔ م۔ **فصل: اولاد کا نام رکھنا وعقیقہ**) اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ محبوب ناموں میں سے عبداللہ و عبدالرحمٰن ہیں۔ اس زمانہ میں سوائے ان ناموں کے دوسرے نام رکھنا بہتر ہے کیونکہ عوام ان ناموں کو مصغر کر کے پکارتے ہیں۔ جو نام قرآن مجید میں مانند رشید و بدیع و کبیر و علی کے پائے جاتے ہیں ان سے نام رکھنا جائز ہے، کیونکہ یہ اسمائے مشترکہ میں سے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ان ناموں سے جو مراد ہے وہ بندوں کے حق میں مراد نہیں ہوتی ہے۔ (السراجیہ) جو نام کہ قرآن مجید میں نہیں ہے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کیا، اور نہ مسلمانوں میں مستعمل ہوا تو بہتر یہ کہ ایسا نام نہ رکھے۔ (المحیط) جو بچہ مُردہ پیدا ہوا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس کا نام نہیں رکھا جائے گا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک رکھا جاوے۔ جس شخص کا نام محمد ہو اس کی کنیت ابو القاسم رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ ممانعت صرف اس وقت تک تھی کہ جب تک کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرمائے دنیا تھے۔ اور بعد آپ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے پسر محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابو القاسم رکھی۔ (السراجیہ) اگر طفل صغیر کی کنیت ابو بکر وغیرہ رکھی تو مضائقہ نہیں ہے یہی صحیح ہے۔ (الخزانہ) چنانچہ ابا عمیر ما فعل النغیر کی حدیث الترمذی میں گذرا۔ م۔ مکروہ ہے کہ باپ کا نام لے کر اولاد پکارے۔ یا زوجہ اپنے شوہر کا نام لے کر پکارے۔ (السراجیہ) عقیقہ یہ کہ ولادت سے ساتویں روز بکری کی قربانی کرے۔ اور لوگوں کی ضیافت کرے، اور بچہ کے بال منڈاوے۔ ابو حنیفہ رح سے کراہت مروی ہے۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے، تو یہ اباحت ہے۔ البدائع۔ نہ سنت ہے نہ واجب ہے۔ (الوجیز) صحیح یہ کہ لفظ عقیقہ، جس میں عقوق کے معنے پائے جاتے ہیں، اطلاق نہ کرنا چاہئے۔ اور شاید یہی امام کا مقصود ہے، ورنہ عقیقہ امام حسن رض و حسین رض ثابت ہے، ذکرہ الشیخ فی شرح السفر م۔ **فصل غیبت و حسد وغیرہ**) کسی آدمی کی برائیاں بطور افسوس بیان کرنا جائز ہے۔ اور اگر بدگوئی و نقص کا قصد ہو تو مکروہ ہے۔ اور اگر کسی نے ایک شہر یا پرگنہ یا گاؤں والوں کی غیبت کی، تو یہ غیبت نہیں۔ یہاں تک کہ کسی قوم معروف کو بیان کرے۔ (السراجیہ) اگر ایک شخص نماز و روزہ کرتا ہو، مگر لوگوں کو اپنے ہاتھ و زبان سے ضرر پہنچاتا ہے تو اس میں جو عیب ہے اس کو بیان کرنا عیب نہیں ہے۔ اور اگر اس نے سلطان کو آگاہ کر دیا کہ وہ اس کو بدکاری سے جھڑک دے تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ (القاضیخان) ایک نے دوسرے کو کپڑا مانگے دیا یا تین روز کے وعدے درم قرض دیئے۔ پس اس نے بہت دن تک اس کو نہ دیئے اور ٹال کر دیر کی پس اس نے اس شخص کو خائن و وعدہ خلاف بیان کیا تو وہ معذور ہوگا۔ (القنیہ) حدیث میں ہے کہ حسد نہیں مگر دو چیزوں میں، ایک یہ کہ

اللہ تعالیٰ نے کسی کو مال دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں خرچ کرتا ہے اور دوم اللہ تعالیٰ نے کسی کو علم دیا کہ وہ لوگوں کو تعلیم کرتا ہے الخ لیعنی نے کہا کہ حسد تو نعمت پر ہوتا ہے اور اموال و ثروت دنیاوی مال نعمت نہیں ہے بلکہ یہ البتہ نعمت ہے، پس اگر حسد جائز ہوتا تو ان دونوں میں ہوتا حالانکہ حسد مطلقاً حرام ہے، اور صحیح معنی یہ کہ ان میں حسد درحقیقت حسد نہیں بلکہ غبطہ ہے، اور حسد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے پر نعمت دیکھ کر چاہے کہ اس سے زائل ہو کر میرے پاس ہو جاوے اور یہاں اپنے واسطے چاہتا ہے اور دوسرے سے چھن جانا نہیں چاہتا ہے، کیونکہ علم و خیرات ایسی چیز نہیں کہ دوسرے سے چھین کر دیدی جاوے اور یہی اظہر ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس نعمت دیکھی جو درحقیقت نعمت ہے اور چاہے کہ میرے واسطے بھی ایسا ہی ہوتا تو یہ غبطہ ہے، کما فی المحیط،

مدح: کسی کے منہ پر تعریف کرنا ممنوع ہے، حدیث میں ہے کہ ہم کو حکم دیا گیا کہ ہم مدح کرنے والوں کے مونہوں میں خاک جھونک دیں، پیٹھ پیچھے تعریف کرنا حالانکہ جانتا ہے کہ اس کو خبر پہنچے گی، یہ بھی منع ہے اور اگر اس کو یہ پرواہ نہ ہو کہ پہنچے یا نہ پہنچے اور تعریف بھی اسی قدر ہو جو اس میں ٹھیک جانتا ہے تو مضائقہ نہیں ہے (الغرائب)

(فصل حمام وغیرہ)

بدوں ازار کے حمام میں جانا حرام ہے، السراجیہ، ورنہ عدالت ساقط ہو جائے گی حتیٰ کہ توبہ کرے (الغرائب) تنہائی میں ننگے نہانا مکروہ ہے (القنیہ) و ابو نصر الدبوسی نے فرمایا مکروہ نہیں ہے، الغرائب، حمام میں ہاتھ پاؤں دبانا بغیر ضرورت مکروہ ہے، اور مجموع النوازل میں ہے کہ گھٹنے سے نیچے اور ناف سے اوپر مضائقہ نہیں ہے، الذخیرہ۔

فصل فی البیع

یہ فصل بیع کے بیان میں ہے

قال لا باس ببیع السرقین ویکرہ بیع العذرۃ. گوبر اور لید فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں اور گوہ کی بیع مکروہ ہے ف اور یہ فرق کھاد ہو جانے سے پہلے ہوگا، ورنہ کھاد ہو جانے کے بعد دونوں کی ماہیت متغیر ہو گئی جیسے گوبر و راکھ میں تبدیل ہو جاتی ہے، وقال الشافعی لا یجوز بیع السرقین ایضاً، اور امام شافعی نے فرمایا کہ لید گوبر کی بیع بھی نہیں جائز ہے لانہ نجس العین فشابہ العذرۃ، اس واسطے کہ گوبر بھی نجس العین ہے تو گوہ کے مشابہ ہو گیا وجلدۃ المیتۃ قبل الدباغ اور جیسے دباغت سے پہلے مردار کی کھال ف کہ اس کی بیع بوجہ نجاست کے نہیں جائز ہے ولنا انہ منتفع بہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گوبر و لید سے انتفاع حاصل کیا جاتا ہے لانہ ملقی فی الاراضی لاستکثار الریع اس واسطے کہ گوبر و لید کو زمین میں ڈالا جاتا ہے تاکہ پیداوار میں کثرت حاصل ہو۔ فکان مالاً تو یہ بھی مال ٹھہرا۔ والمال محل البیع اور مال ایسی چیز ہے جو بیع کا محل ہے بخلاف العذرۃ لانہ ینتفع بھا مخلوطاً بخلاف گوہ کے کیونکہ گوہ سے مخلوط کر کے نفع لیا جاتا ہے، یعنی مٹی وغیرہ میں ملا کر پانس کے طور پر ڈالتے ہیں تو خالی گوہ قابل انتفاع نہیں ہے، تو بیع کے قابل نہ ہوا، ویجوز بیع المخلوط ھو المروی عن محمد اور مخلوط گوہ کی بیع جائز ہے اور یہی امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے وھو الصحیح اور یہی روایت صحیح ہے، ف پھر کیا

گوہ سے نفع لینا جائز ہے، تو فرمایا کہ بایں تفصیل وكذا يجوز الانتفاع بالمخلوط اور اسی طرح مخلوط گوہ سے
نفع لینا جائز ہے لا بغير المخلوط اور غیر مخلوط سے نہیں جائز ہے، في الصحيح یہی قول صحیح میں آیا ہے
والمخلوط بمنزلة زيت خالطه النجاسة اور مخلوط بمنزلہ ایسے روغن زیتون کے ہے جس میں نجاست
مل گئی ف کہ اس کو سوائے کھانے و بدن میں لگانے کے جلانے وغیرہ کے کام میں لانا اور فروخت کرنا جائز ہے
اور یہی مخلوط گوہ میں ہے، یہ دلیل مشعر ہے کہ کھاد ہو جانے کے بعد گوہ و گو یہ دونوں برابر ہیں، حتیٰ کہ ان کی بیع
وانتفاع جائز ہے ام، قال ومن علم بجارية انها لرجل، جامع صغیر میں ہے کہ زید نے جانا کہ یہ
باندی فلاں شخص کی ہے مثلاً بکر کی ہے فرأى آخر يبيعها، پھر دوسرے کو دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت
کرتا ہے ف مثلاً خالد کو دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہے۔ قال وكلني صاحبها ببيعها اور خالد
نے کہا کہ مجھے اس کے مالک بکر نے اس کو فروخت کرنے کا وکیل کیا ہے فانه يسعه ان يبتاعها ويطأها
تو زید کو روا ہے کہ وکیل سے یہ باندی خرید کر اس کے ساتھ وطی کرے لانه اخبر بخبر صحيح لا منازع له
کیونکہ وکیل نے ایک خبر صحیح بیان کی جس میں اس کے ساتھ کوئی جھگڑنے والا موجود نہیں ہے، وقول الواحد
في المعاملات مقبول على اي وصف كان لما مر من قبل اور معاملات میں ایک شخص کا قول قبول
ہوتا ہے خواہ کسی صفت کا ہو، یعنی مرد یا عورت یا آزاد یا غلام ہو چنانچہ سابق میں یہ بیان گزر چکا ہے۔ وكذا
اذا قال اشتريتها منه اور اسی طرح اگر خالد نے کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے مالک بکر سے خریدی ہے،
او وهبها لي یا کہا کہ مجھے اس کے مالک نے یہ باندی ہبہ کر دی ہے او تصدق بها علي یا کہا کہ اس نے
مجھے یہ باندی صدقہ میں دے دی ہے تو بھی اس سے خرید کر وطی کرنا جائز ہے لما قلنا، بدلیل مذکورہ بالا، یعنی
ایک شخص کا قول معاملات میں قبول ہوتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت یا آزاد یا غلام ہو حتیٰ کہ طفل ممیز ہو وهذا اذا
كان ثقة اور یہ حکم اس وقت ہے کہ خبر دینے والا ثقہ ہو، وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رائه انه
صادق اور اسی طرح اگر مخبر مذکور ثقہ نہیں مگر زید کے غالب گمان میں آیا کہ یہ اس خبر میں سچا ہے، ف تو بھی
اس کو جائز ہے کہ خرید کر اس سے وطی کرے لان عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة في
الحاجة على ما مر اس واسطے کہ معاملات میں بوجہ ضرورت کے مخبر کا عادل ہونا لازمی نہیں ہے، چنانچہ سابق
میں بیان ہو چکا ف یعنی شروع کتاب میں گزرا اور اس کے غالب گمان کا اعتبار صرف دیانت کے واسطے ہے
وان كان اكبر رائه انه كاذب لم يسعه ان يتعرض بشيئ من ذلك اور اگر زید کی غالب
رائے میں آیا کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اس کو گنجائش نہیں ہے کہ اس سے اس معاملہ میں کچھ تعرض کرے ف یعنی
خریدنے یا وطی کرنے کا تصرف نہیں کر سکتا ہے لان اكبر الرای يقام مقام اليقين کیونکہ غالب رائے کو
یقین کے قائم مقام کیا جاتا ہے ف گویا اس کو یقین ہے کہ یہ محض جھوٹا ہے اور اس صورت میں خرید کر وطی
جائز نہیں تو غالب گمان کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ وكذا اذا لم يعلم انها لفلان ولكن اخبره
صاحب اليد انها لفلان اور اسی طرح اگر زید کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے ولیکن قابض نے اس
کو آگاہ کیا کہ یہ باندی فلاں شخص کی ملکیت ہے وانه وكله ببيعها اور اس نے مجھے اس کے فروخت کرنے کا
وکیل کیا ہے، او اشتراها منه یا کہا کہ میں نے یہ باندی اس سے خرید لی ہے والمخبر ثقة قبل قوله

اور یہ خبر دینے والا ثقہ آدمی ہے تو زید اس کے قول کو قبول کرے، وان لم یکن ثقۃ یعتبر اکبر الرای
لان اخبارہ حجۃ فی حقہ اور اگر خبر دینے والا ثقہ نہ ہو تو اس میں خریدار زید کا غالب گمان معتبر ہے۔
اس واسطے کہ مخبر کا خبر دینا خود مخبر کے حق میں حجت ہے ف حتیٰ کہ یہ باندی اس کے قول سے اس کی ملک نہ ہوگی
یا اس نے خریدی اور یہ زید کے حق میں حجت نہیں ہے، وان لم یخبرہ صاحب الید بشئی اور اگر قابض
نے زید کو کچھ خبر نہیں دی ف کہ یہ فلاں کی باندی ہے اور میں وکیل ہوں یا میں نے خریدی یا ہبہ یا صدقہ پائی ہے۔
بلکہ وہ اس کو فروخت کرتا ہے فان کان عرفھا للاول پس اگر زید نے پہچانا کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے
ف اور یہ نہیں جانا کہ قابض حال کے پاس کیونکر آئی، لم یشترھا حتی یعلم انتقالھا الی ملک الثانی
تو اس کو خرید نہ کرے یہاں تک کہ معلوم کرے کہ دوسرے کی ملک میں منتقل ہوئی لان ید الاول دلیل ملکہ
اس واسطے کہ اول شخص کا قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل تھا، وان کان لا یعرف ذلک لہ ان یشتریھا۔
اور اگر زید نے یہ بات نہیں پہچانی تو اس کو اختیار ہے کہ اس باندی کو خرید لے، وان کان ذوالید فاسقا
اگرچہ یہ شخص جو بالفعل قابض ہے ایک شخص فاسق ہے ف ثقہ نہ ہو کیونکہ معاملات میں بدوں معارضہ کے ایک
شخص کا قول قبول ہے اگرچہ فاسق ہو، لان ید الفاسق دلیل الملک فی حق الفاسق والعدل الواسطے
کہ فاسق کا قبضہ ہونا فاسق و ثقہ سب کے حق میں اس فاسق کی ملکیت کی دلیل ہے ولم یعارضہ معارض
اور کوئی خبر اس کی معارض موجود نہیں ہے ف اگر کہا جاوے کہ شاید اس کے غالب گمان میں آوے کہ یہ اس کی
ملکیت نہیں ہے، تو فرمایا ولا معتبر باکبر الرای عند وجود الدلیل الظاہر اور دلیل ظاہر موجود ہونے
کے وقت غالب گمان کا کچھ اعتبار نہیں ہے الا ان یکون مثلہ لا یملک مثل ذالک، مگر اس صورت
میں ایسا شخص ان سے باندی کا مالک نہیں ہو سکتا ف تو یہ ظاہر ہے کہ یہ اس کی ملکیت نہیں ہے تو اس
کا گمان ایک ظاہری دلیل کے ساتھ قوی ہو گیا فیستحب لہ ان یتنزہ تو ایسی صورت میں خریدار کو پرہیز
کرنا مستحب ہے ف ولیکن واجب نہیں ہے ومع ذالک لو اشتراھا یرجی ان یکون فی سعۃ
من ذالک اور باوجود اس کے اگر زید نے اس باندی کو خرید لیا تو امید ہے کہ اس کو خریدنے کی گنجائش ہو۔
لاعتمادہ الدلیل الشرعی کیونکہ اس نے ایک دلیل شرعی پر اعتماد کیا ہے، ف اور وہ ظاہری قبضہ
دلیل ملکیت ہے، وان کان الذی اتاہ بھا عبدا او امۃ لم یقبلھا ولم یشترھا اور
اگر قابض مذکور جو اس باندی کو لایا ہے خود کوئی غلام یا باندی ہو تو اس سے یہ باندی رکھ لینا قبول نہ کرے اور نہ
اس سے خریدے، حتی یسال، یہاں تک کہ حال دریافت کرے اور ظاہری قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل نہ
ہوگا، لان المملوک لا ملک لہ اس واسطے کہ قابض خود مملوک ہے تو اس کی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے۔
فیعلم ان الملک فیھا لغیرہ تو یہ معلوم ہے کہ اس باندی میں غیر کی ملکیت ہے، فان اخبرہ ان
مولاہ اذن لہ وھو ثقۃ قبل، پھر اگر قابض نے اس کو آگاہ کیا کہ میرے مولا نے مجھے اجازت دیدی
ہے اور وہ ثقہ ہے تو قبول کرے، وان لم یکن ثقۃ یعتبر الرای اور اگر وہ ثقہ نہ ہو تو غالب گمان
معتبر ہوگا، وان لم یکن لہ رای لم یشترھا لقیام الحاجز فلا بد من دلیل اور اگر اس کی کچھ
رائے نہ ہو یعنی کسی طرف گمان راجح نہ ہو تو مانع موجود ہونے کی وجہ سے اس کو نہ خریدے تو دلیل ضرور ہے

قال ولو ان امرأة اخبرها ثقة ان زوجها الغائب مات عنها او طلقها ثلثا اگر ایک عورت کو ایک مرد ثقہ نے خبر دی کہ اس کا شوہر جو سفر میں تھا مر گیا یا اس نے تجھے تین طلاقیں دے دیں، او کان غیر ثقة واتاها بکتاب من زوجها بالطلاق ولا تدری انه کتابه ام لا الا ان اکبر رائها انه حق یعنی بعد التحری، یا ایک غیر ثقہ اس عورت کے پاس آیا اور اس کے شوہر کی طرف سے ایک خط طلاق لایا اور عورت مذکورہ یہ نہیں جانتی کہ یہ خط اس کے شوہر کا ہے یا نہیں ہے، لیکن اس عورت کے غالب گمان میں آیا کہ یہ سچ ہے یعنی دل سے تحری کرنے کے بعد اس کے دل میں جما کہ یہ سچ ہے تو دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ فلا باس بان تعتد ثم تتزوج اس عورت کو مضائقہ نہیں کہ اپنی عدت کے ایام پورے کرے پھر کسی دوسرے سے نکاح کرے لان القاطع طار ولا منازع اسواسطے کہ قاطع طاری ہے اور کوئی منازع موجود نہیں ہے، یعنی نکاح سابق پر اس کا قطع کرنے والا امر اب طاری ہوا اور وہ خبر موت یا طلاق ہے اور اس قاطع کے ساتھ کوئی معارض موجود نہیں ہے تو اس پر عمل کیا جاوے، وکذا لو قالت لرجل طلقنی زوجی و انقضت عدتی فلا باس بان یتزوجها اور اسی طرح اگر کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دے دی اور میری عدت بھی گذر چکی تو مرد مذکور کو مضائقہ نہیں کہ وہ اس عورت سے نکاح کرلے ف یعنی درحالیکہ مرد مذکور کے غالب گمان میں آوے کہ یہ عورت سچ کہتی ہے تو نکاح کر سکتا ہے، و کذا اذا قالت المطلقة الثلث انقضت عدتی وتزوجت بزوج اٰخر ودخل بی ثم طلقنی وانقضت عدتی فلا باس بان یتزوجها الزوج الاول اور اسی طرح اگر مرد نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیں پھر ایک مدت کے بعد ایک مطلقہ ثلثہ نے اپنے اسی شوہر اول سے کہا کہ تیری طلاق کی عدت گذری پھر میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اس نے میرے ساتھ دخول کیا، پھر اس نے مجھے طلاق دے دی، اور میری عدت گذر گئی تو مضائقہ نہیں کہ شوہر اول اس سے نکاح کرلے ف اور یہ اس وقت کہ مدت کم تر درجہ اس کو محتمل ہو کہ مدت اول و مدت دوم گذر جاوے اور ثقہ عورت ہو یا مرد کے دل میں آوے کہ یہ سچی ہے، وکذا لو قالت جاریة کنت امة لفلان فاعتقنی اور اسی طرح اگر ایک باندی نے کہا کہ میں فلاں شخص کی باندی تھی پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا ف تو بھی مرد کو جائز ہے کہ اس سے نکاح کرلے بدوں اجازت مولیٰ کے، لان القاطع طار کیونکہ رقیت کو قطع کرنے والا امر طاری ہوا ہے ف تو جب وہ ثقہ ہے یا مرد کے دل میں آیا کہ سچ کہتی ہے تو ثبوت ہوا پس یہ رقیت پر طاری ہوا تو عمل ممکن ہے اور کوئی منازع موجود نہیں ہے، ولو اخبرها مخبر ان اصل النکاح کان فاسدا اور اگر عورت کو کسی مخبر نے خبر دی کہ اصل نکاح ہی فاسد واقع ہوا ہے ف یعنی تیرا نکاح جو فلاں شوہر کے ساتھ ہوا یہ اصل میں فاسد واقع ہوا ہے او کان الزوج حین تزوجها مرتدا یا خبر دی کہ جس وقت تیرے ساتھ اس نے نکاح کیا اس وقت مرتد تھا ف پھر مسلمان ہوا ہے تو نکاح ٹھیک نہیں ہوا، او اخاها من الرضاعة یا کہا کہ تیرا شوہر تیرا رضاعی بھائی ہے ف اور یہ مخبر صرف ایک شخص ہے اگرچہ ثقہ ہو لم یقبل قوله تو کسی صورت میں مخبر کا قول قبول نہ ہو گا، ف کیونکہ کسی صورت میں ایک ثقہ کی گواہی کافی نہیں ہے حتی یشهد بذلك رجلان، او رجل وامرأتان یہاں تک کہ دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں عادلین ایسی گواہی دیں

ف کہ نکاح فاسد تھا، یا شوہر اس وقت مرتد تھا یا تیرا رضاعی بھائی ہے، وکذا اذا اخبرہ مخبر انک تزوجتہا وھی مرتدۃ اور اسی طرح اگر شوہر کو کسی نے خبر دی کہ تو نے اس زوجہ سے جس وقت نکاح کیا اس وقت یہ عورت مرتدہ تھی او اختک من الرضاعۃ یا یہ عورت تیری رضاعی بہن ہے ف تو بھی یہ خبر معتبر نہ ہوگی، اور زوجہ مذکورہ برابر اس کی زوجہ رہے گی لم یتزوج باختہا، حتی کہ مرد کو روا نہیں ہے کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے وار بع سواھا یا سوائے اس کے دوسری چار عورتیں اپنے نکاح میں لا دے۔ ف کیونکہ وہ برابر اس کے نکاح میں اس کی زوجہ ہے حتی یشھد بذالک عدلان یہاں تک کہ دو عادل (یا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین) اس کی گواہی دیں ف تو اس وقت البتہ معلوم ہوگا، کہ نکاح نمارد ہے۔ لانہ اخبر بفساد مقارن اس واسطے کہ مخبر مذکور نے فساد متصل کی خبر دی ف یعنی نکاح سے فساد متصل ہے اور یہ بعد نکاح کے طاری ہونے کی خبر نہیں ہے والاقدام علی العقد یدل علی صحتہ وانکار فسادہ اور عقد نکاح پر اقدام کرنا دلیل ہے کہ نکاح صحیح ہے اور اس کے فساد سے انکار ہے ف حالانکہ مخبر اس کے فساد و عدم صحت کا مخبر ہے فیثبت المنازع بالظاھر، تو مخبر کی خبر سے نزاع کرنے والا ظاہر موجود ہے، ف تو خبر قبول نہ ہوگی، جب تک پوری حجت نہ ہو، بخلاف ما اذا کانت المنکوحۃ صغیرۃ برخلاف اس کے کہ اگر منکوحہ صغیرہ ہو ف یعنی کسی مرد کی جورو دو برس کے اندر صغیرہ ہے، فاخبر الزوج انھا ارتضعت من امہ او اختہ حیث یقبل قول الواحد فیہ، پس شوہر کو خبر دی گئی کہ تیری اس صغیرہ زوجہ نے تیری ماں کا دودھ پی لیا یا تیری بہن کا دودھ پی لیا ہے تو اس میں سے ایک شخص مخبر کا قول قبول ہوگا لان القاطع طار اس واسطے کہ مخبر کے کلام سے نکاح کا قطع کرنے والا بعد کو طاری ہوا ہے والاقدام الاول لا یدل علی انعدامہ اور نکاح پر اقدام کرنا اس امر کی دلیل نہیں کہ ایسی رضاعت نہ ہوگی ف کیونکہ یہ اس کے بعد طاری ہوئی ہے، فلم یثبت المنازع فافترقا، تو کوئی منازع موجود نہ ہوا پس دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا، ف یعنی جب مخبر نے خبر دی کہ تیرا نکاح رضاعی بہن سے ہوا اور جب خبر دی کہ تیری صغیرہ زوجہ نے تیری ماں کا دودھ پی لیا کہ تیری رضاعی بہن ہوگئی ان دونوں میں فرق ظاہر ہوگیا کہ اول میں منازع موجود ہے کہ اس نے نکاح پر اقدام کیا اور دوم میں نکاح پر اقدام کے بعد قاطع نکاح طاری ہوا ہے تو فرق ظاہر ہوگیا وعلی ھذا الحرف یدور الفرق اور اسی حرف پر فرق کا مدار ہے ف یعنی فرق اسی اصل پر دائر ہوگا، کہ جس امر سے فساد ہوتا ہے، اگر وہ بعد کو طاری ہونے کی خبر ہو تو ایک عادل کی خبر سے ثبوت ہوگا اور اگر امر مفسد متصل عقد ہو تو ایک شخص کی خبر سے ثبوت نہ ہوگا جب تک کہ دو عادل گواہ نہ ہوں، پھر واضح ہو کہ جس صورت میں ایک ثقہ نے رضاعت کی گواہی دی تو مستحب ہے کہ زوجہ کو چھوڑ دے اور واجب نہیں ہے۔ چنانچہ کتاب النکاح میں مدلل بیان ہوا، ولو کانت جاریۃ صغیرۃ لا تعبر عن نفسہا فی ید رجل یدعی انہا لہ اگر ایک صغیرہ باندی جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتی ہے ایک مرد کے قبضہ میں ہو جو دعوی کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے فلما کبرت لقیہا رجل فی بلد اخر، پھر جب بڑی ہوئی تو دوسرے شہر میں اس کو مرد ملا فقالت انا حرۃ الاصل لم یسعہ ان یتزوجہا لتحقق المنازع وھو ذو الید پس اس نے کہا کہ میں اصلی آزادہ ہوں، تو مرد کو روا نہیں کہ اس لڑکی سے نکاح کرے

کیونکہ منازع موجود ہے اور وہ قابض مذکور ہے ف جو کہتا تھا کہ میری باندی ہے بخلاف ما تقدم برخلاف مسئلہ سابق کے ف کہ اس نے کہا کہ میں فلاں شخص کی باندی تھی، پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا تو اس صورت میں منازعت نہیں ہے بلکہ اس نے رقیت کو قطع کرنے والی عتق کی خبر دی پس خبر مقبول ہوگی،

قال واذا باع المسلم خمرا واخذ ثمنها وعلیہ دین، اگر مسلمان نے شراب فروخت کی اور اس کا ثمن وصول کر لیا اور اس پر قرضہ ہے ف حالانکہ مسلمان کے حق میں شراب مال متقوم نہیں اور اس کو ثمن حلال نہیں ہے، پھر اس نے اس ثمن سے اپنے قرضدار کو آزاد کرنا چاہا فانہ یکرہ لصاحب الدین ان یاخذ منہ تو قرض خواہ کو مکروہ ہے کہ اس مال سے اپنا قرضہ لیوے ف کہا گیا کہ یہ باہمی رضامندی کی صورت میں ہے اگر قاضی نے حکم دے دیا حالانکہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ شراب کا ثمن ہے تو قرضخواہ کو حلال ہے، وان کان البائع نصرانیا فلا باس بہ اور اگر بائع نصرانی ہو تو مضائقہ نہیں ہے ف یعنی اگر نصرانی نے اپنی شراب فروخت کی تو اس کے قرضخواہ مسلمان کو اس کے ثمن سے قرضہ لے لینا مضائقہ نہیں ہے والفرق ان البیع فی الوجہ الاول قد بطل لان الخمر لیس بمال متقوم فی حق المسلم اور فرق یہ ہے کہ صورت اول میں جبکہ مسلمان نے شراب فروخت کی ہے بیع باطل ہے اس واسطے کہ مسلمان کے حق میں شراب کچھ مال متقوم نہیں ہے فبقی الثمن علی ملک المشتری تو ثمن مذکور اس شراب کے خریدار کی ملک میں باقی رہا فلا یحل اخذہ من البائع تو مسلمان بائع سے یہ ثمن لینا حلال نہیں ہوا، ف کیونکہ وہ اس کی ملکیت نہیں ہے وفی الوجہ الثانی صح البیع لانہ مال متقوم فی حق الذمی اور دوسری صورت میں جبکہ نصرانی نے شراب فروخت کی ہے بیع صحیح ہے، اس واسطے کہ کافر ذمی کے حق میں شراب مال متقوم ہے فملکہ البائع تو بائع نصرانی اس ثمن کا مالک ہو گیا، فیحل الاخذ منہ تو قرضدار نصرانی سے اس مال کو ادائے قرضہ میں لینا حلال ہے۔

ف ذمی کافر یا مشرک نے اگر سود کا مال وصول کیا تو کیا اس میں سے مسلمان کو اپنا قرضہ یا حق لینا جائز ہے یا نہیں، پس کہا گیا کہ جائز ہے، علاوہ بریں مال نقود کسی نقد میں متعین نہیں ہوتے اور اسی پر فتوی آسان ہے واللہ تعالی اعلم، م، قال ویکرہ الاحتکار فی اقوات الآدمیین والبھائم آدمیوں وجانوروں کی قوت روزینہ وچارہ میں احتکار کرنا مکروہ تحریمی ہے ف یعنی شہر سے خرید کر روک رکھے تاکہ گرانی میں گراں فروخت کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ اذا کان ذالک فی بلد یضر الاحتکار باھلہ بشرطیکہ یہ ایسے شہر میں واقع ہو جہاں کے لوگوں کو احتکار مضر ہوگا، ف پس اگر اناج ودانہ بھوسا اس کثرت سے آتا ہو کہ احتکار مضر نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ اور اگر کوئی شخص اناج وغیرہ خرید کر بدوں روکنے کے مناسب طور پر فروخت کرتا ہو تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، پس مدار کراہت ضرر عام ہے وکذالک التلقی اور اسی طرح تلقی مکروہ ہے ف یعنی باہر سے لوگ اناج کے کھیپ وغیرہ لاتے ہیں اور شہر سے چند مالداروں نے بڑھکر آگے ہی ان سے ملاقات کی اور سب خرید لیا، حتی کہ شہر والوں کو رسد نہ ملنے کی تکلیف پہنچی تو یہ مکروہ ہے، فاما اذا کان لا یضر فلا باس بہ، پھر اگر احتکار یا تلقی عموماً مضر نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الجالب مرزوق والمحتکر ملعون، اور اصل اس میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ کھیپ لانے والا رزق دیا گیا ہے اور احتکار کرنے والا ملعون ہے، ف جالب سے مراد یہ کہ جو دور سے اناج خرید کر شہروں میں کھیپ لاتا ہے جس سے لوگوں کو نفع پہنچتا ہے

تو ان کی دعا کی برکت سے اس کو اللہ تعالیٰ رزق کی وسعت دیتا ہے اور محتکر اس کے خلاف ہے کہ وہ سب کھیپیں خرید کر اپنے پاس روک رکھتا ہے جس سے عموماً تکلیف پہنچتی ہے تو وہ ملعون ہے یعنی لوگ اس پر لعنت کرتے ہیں یعنی دشنام و بدگوئی سے یاد کرتے ہیں، لہٰذا کہا گیا کہ اس کی غیبت مباح ہے، پھر یہ حدیث ابن ماجہ واسحاق بن راہویہ و دارمی و عبد بن حمید وابویعلی والبیہقی ہے اور اس کی اسناد میں علی بن سالم راوی ہے، عقیلیؒ نے کہا کہ اس لفظ کے ساتھ روایت میں کوئی اس کی متابعت نہیں کرتا ہے، دوسرا راوی علی بن زید بن جدعان ہے جس میں کلام کیا گیا ہے لیکن ترمذی نے کہا کہ صدوق ہے اور جامع میں علی بن زید بن جدعان کی احادیث میں بعض کو حسن اور بعض کو حسن صحیح کہا ہے اور صحیح مسلم میں مرفوع روایت ہے کہ نہیں احتکار کرے گا مگر خاطی، یہ دلیل ہے کہ وہ گنہگار ہے، اسی واسطے مکروہ تحریمی ہے، اگر کہا جاوے کہ اس روایت میں سعید رحمہ اللہ سے کہا گیا کہ آپ تو احتکار کرتے ہیں، فرمایا کہ معمر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ جن سے میں نے روایت کی وہ احتکار کرتے تھے، پس حاصل یہ ہوا کہ جب مضر ہو تو احتکار ہے ورنہ احتکار نہیں ہے اور حضرت معمر و سعید کا احتکار نہیں تھا، پھر کفایہ وغیرہ میں اشکال کیا کہ محتکر کو ملعون فرمایا، حالانکہ اہل سنت کے نزدیک ارتکاب کبیرہ سے ملعون نہیں ہوتا ہے اور جواب دیا کہ یہاں ملعون سے وہ مراد کہ درجہ صالحین ابرار سے گرا ہوا ہو،

مترجم کہتا ہے کہ یہاں ملعون بمقابلہ جالب کے واقع ہوا یعنی جیسے جالب کو لوگ دعا دیتے ہیں ویسے ہی محتکر کو لعنت کرتے ہیں یعنی بدگوئی و دشنام دیتے ہیں، جیسے راہ پر درخت کے نیچے پائخانہ پھرنے کے حق میں فرمایا کہ لعنت کی دو جگہوں سے بچو، یعنی لوگ اس کو گالیاں دیتے ہیں الخ، بالجملہ حدیث سے ممانعت ہے ولانہ تعلق بہ حق العامۃ اور اس دلیل سے کہ اناج و دانہ وغیرہ سے عموماً سب کا حق متعلق ہو چکا ہے وفی الامتناع عن البیع ابطال حقہم و تضییق الامر علیہم اور فروخت سے رو کنے میں لوگوں کا حق مٹنا اور ان پر کار دشوار لازم آتا ہے فیکرہ اذا کان یضر بہم ذلک بان کانت بلدۃ صغیرۃ تو احتکار مکروہ ہے جبکہ لوگوں کو یہ امر مضر ہو مثلاً شہر چھوٹا ہو بخلاف ما اذا لم یضر بان کان المصر کبیرا برخلاف اس کے جب روکنا مضر نہ ہو مثلاً شہر کلاں ہو، جیسے ہندوستان کے شہر معروف ہیں تو اس صورت میں عامہ کا حق متعلق نہ ہوا پس مکروہ نہیں ہے) لانہ حابس ملکہ من غیر اضرار بغیرہ اس واسطے کہ وہ اپنی ملک روکنے والا ہوا بغیر اس کے کہ دوسرے کو ضرر پہنچاوے وکذا التلقی علی ہذا التفصیل اور اسی طرح بڑھ کر کھیپ لانے والوں سے مل کر لے لینا بھی اسی تفصیل سے ہے ف کہ اگر چھوٹا قصبہ ہو کہ اس شخص کے بڑھ کر لے لینے سے عام کو ضرر پہنچے تو مکروہ ہے اور اگر شہر کلاں ہو کہ ضرر نہ پہنچے تو مکروہ نہیں ہے لان النبی علیہ السلام نہی عن تلقی الجلب وعن تلقی الرکبان اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھیپ لانے والوں سے بڑھ کر ملاقات کرنے سے اور تجاروں سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے ف چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابوہریرہؓ کی حدیث سے مسلمؒ نے اور تلقی الرکبان سے ممانعت کو ابن عباسؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کیا، قالوا ہذا اذا لم یلبس المتلقی علی التجار سعر البلدۃ، مشائخ نے فرمایا کہ اہل شہر کے حق میں ضرر کی وجہ سے کراہت تو اس صورت میں ہے کہ آگے بڑھ کر ملنے والے نے تاجروں پر شہر کا بھاؤ چھپایا نہ ہو فان لبس فہو مکروہ فی الوجہین لانہ غادر بہم اور اگر بڑھ جانے والے نے بھاؤ چھپایا ہو

تو دو وجہوں سے مکروہ ہے اس واسطے کہ اس نے تاجروں سے بے وفائی کی ف اور یہ مکروہ ہے اور اہل شہر کو نقصان پہنچایا اور یہ دوسرا مکروہ ہے وتخصیص الاحتکار بالاقوات کالحنطۃ والشعیر والتبن والقت قول ابی حنیفۃ رح اور روزینہ آدمی وجانور مانند گیہوں وجو وبھوسے وکت کے ساتھ احتکار کی خصوصیت ہونا ابوحنیفہ کا قول ہے۔ ف یعنی ان میں قوت آدمی وجانور کا روکنا احتکار ہے اور یہی امام محمد کا قول واسی پر فتوی ہے وقال ابو یوسف رح کل ما اضر بالعامۃ حبسہ فھو احتکار وان کان ذھبا او فضۃ او ثوبا اور ابویوسف رح نے کہا کہ جس چیز کا روکنا عامہ کو مضر ہو وہ احتکار ہے اگرچہ سونا و چاندی وکپڑا ہو ف، حتی کہ لکڑی وبرتن وغیرہ سب شامل ہیں، وعن محمد انہ قال، لا احتکار فی الثیاب اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہے فابو یوسف رح اعتبر حقیقۃ الضرر اذ ھو المؤثر فی الکراھیۃ، پس ابویوسف نے حقیقی مضر کا اعتبار کیا کیونکہ کراہت میں وہی مؤثر ہے ف یعنی جن چیزوں کے روکنے سے درحقیقت ضرر لاحق ہو، مکروہ ہے، کیونکہ احتکار سے ممانعت عام ہے خواہ کوئی چیز ہو، وابوحنیفۃ اعتبر الضرر المعھود المتعارف اور ابوحنیفہ رح نے وہ ضرر اعتبار کیا جو معہود متعارف ہے ف یعنی آدمی یا جانور کی قوت روک لینا، ثم المدۃ اذا قصرت لا یکون احتکارا لعدم الضرر پھر جب روکنے کی مدت قلیل ہو تو یہ احتکار نہ ہوگا، کیونکہ ضرر نہیں ہے ف اور تجارتی ضرورت بدل بدلیتی کے اس کو مقتضی ہوتی ہے حتی کہ قبضہ وناپ وتول ہی میں دو چار روز گزر جاتے ہیں واذا طالت تکون احتکارا مکروھا لتحقق الضرر اور جب مدت دراز ہو تو روکنا احتکار ہو جائے گا کیونکہ ضرر متحقق ہوگیا۔ ف پس مدت کا اندازہ ہونا چاہیے ثم قیل ھی مقدرۃ باربعین یوما، پھر کہا گیا کہ درازی کی مدت چالیس روز سے مقدر ہے ف کہ اتنی دراز مدت تک روکنا احتکار ہے لقول النبی علیہ السلام من احتکر طعاما اربعین لیلۃ فقد بری من اللہ وبری اللہ منہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے طعام کو چالیس رات روکا تو وہ اللہ تعالے سے بری ہوا اور اللہ تعالے اس سے بری ہوا ف اور جس دار ومحلہ کے لوگوں میں کوئی بھوکا سو رہا تو ان سے اللہ تعالے کا ذمہ بری ہوگیا، رواہ احمد وابن ابی شیبہ، والبزار وابویعلی والحاکم والدارقطنی والطبرانی وابونعیم من حدیث ابن عمر رض مرفوعا اور اس کی اسناد میں اصبغ بن زید جہنی راوی ہے امام احمد ویحیی بن معین ونسائی ودارقطنی نے اس کی توثیق کی، لیکن ابوحاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے — میں کہتا ہوں غریب غیر معروف ہونا متروک نہیں کرتا باوجودیکہ متابعت ضعیفہ موجود ہے اور اس مقام پر ایسی حدیث حسن الاسناد کافی ہے اگرچہ معروف نہ ہو، م، وقیل بالشھر لان مادونہ قلیل عاجل والشھر ومافوقہ کثیر آجل اور کہا گیا کہ ایک مہینہ مدت دراز ہے کیونکہ اس سے کم مدت تو قلیل بمنزلہ فی الحال ہے اور مہینہ واس سے زاید کثیر میعاد ہے وقد مر فی غیر موضع اور یہ اندازہ کئی جگہ بظاہر شرعیہ میں گذر چکا ہے، ویقع التفاوت فی الماثم بین ان یتربص العزۃ وبین ان یتربص القحط والعیاذ باللہ اور کم یابی کا انتظار کرتے ہیں اور نعوذ باللہ قحط کا انتظار کرنے میں گناہ میں فرق ہوگا ف حتی کہ جس محتکر نے قحط کا انتظار کیا کہ اس وقت بہت گراں فروخت کرے تو وہ سخت گنہگار ہے وقیل المدۃ للمعاقبۃ فی الدنیا، بعض نے کہا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی سزا کے واسطے ہے۔

ف تاکہ درازی مدت میں آرام وقت اس کو تہدید کرے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے وبال پہنچے، اما یاثم وان قلت المدۃ، رہا گنہگار ہونا تو وہ گنہ گار ہو جائے گا، اگرچہ مدت قلیل ہو ف یعنی خالی احتکار ہی سے گنہ گار ہو گا کیونکہ نیت خراب ہے، والحاصل ان التجارۃ فی الطعام غیر محمودۃ اور حاصل یہ نکلا کہ طعام اناج میں تجارت ہی اچھی نہیں ہے، قال ومن احتکر غلۃ ضیعۃ او ماجلبہ من بلد اٰخر فلیس بمحتکر اور جس شخص نے اپنی زمین کی پیداوار روک لی یا جو کچھ دوسرے شہر سے لایا ہے روک لیا تو وہ محتکر نہیں ہے، اما الاول فلانہ خالص حقہ لم یتعلق بہ حق العامۃ، اول یعنی اپنی زمین کی پیداوار روکنا احتکار نہیں تو اس وجہ سے کہ وہ اس کا خالص حق ہے جس کے ساتھ عوام کا حق متعلق نہیں ہوا ف پس اس نے عوام کو ضرر ان کا حق روکنے سے نہیں پہنچایا، الا تری ان لہ ان لا یزرع فکذلک لہ ان لا یبیع، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو یہ اختیار تھا کہ اپنی زمین میں زراعت ہی نہ کرے، پس یوں ہی اس کو اختیار ہے کہ پیداوار کو فروخت نہ کرے، اما الثانی، اور رہی دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے لاکر روک لیا فالمذکور قول ابی حنیفۃ رح تو جو ذکر کیا گیا ابوحنیفہ رح کا قول ہے ف کہ اس کا روکنا احتکار نہیں ہے لان حق العامۃ انما یتعلق بما جمع فی المصر وجلب الی فنائھا اس واسطے کہ عامہ اہل شہر کا حق تو ایسے طعام سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں جمع کیا گیا اور شہر کے فنار میں باہر سے لایا گیا ہو ف اور یہ تو دوسرے شہر سے اپنے واسطے لایا ہے تو مکروہ نہ ہوگا، وقال ابو یوسف یکرہ لاطلاق ما روینا اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق ہے ف کہ شہر میں یا فنائے شہر میں مجموعہ ہو یا دوسرے شہر سے لائی جاوے، وقال محمد رح کل مایجلب منہ الی المصر فی الغالب فھو بمنزلۃ فناء المصر اور امام محمد رح نے کہا کہ ہر موضع جس سے غالبا شہر میں لایا جاتا ہے وہ بمنزلہ فنائے مصر ہے، یحرم الاحتکار فیہ لتعلق حق العامۃ بہ یعنی ایسے موضع میں احتکار حرام ہے کیونکہ اس سے حق عامہ متعلق ہو چکا ہے بخلاف ما اذا کان البلد بعیدا لم تجر العادۃ بالحمل منہ الی المصر برخلاف اس کے جب شہر دیگر اس قدر دور ہو کہ وہاں سے شہر میں لانے کی عادت جاری نہ ہو ف تو وہاں سے لانے میں احتکار نہیں ہے لانہ لم یتعلق بہ حق العامۃ کیونکہ اس طعام کے ساتھ حق عامہ متعلق نہیں ہوا ہے ف خلاصہ یہ کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حق عامہ کا تعلق اس طعام سے ہو جاتا ہے جو شہر میں یا فنائے شہر میں ہو خواہ فنائے شہر میں پیدا ہوا ہو لیکن کہیں سے لایا گیا ہو کہ اس سے حق عامہ متعلق ہو گیا، اور امام محمد رح کے نزدیک فنائے شہر سے کچھ دور جہاں سے غالباً شہر میں لایا جاتا ہے، وہ بھی بمنزلہ فنائے شہر ہے کہ وہاں بھی حق عامہ متعلق ہو گیا، پس اگر کوئی شخص وہاں سے لاکر جمع کر رکھے تو احتکار ہو گا، اور اگر اس سے دور مقام سے لاوے جہاں سے غالبا شہر میں لانے کی عادت نہیں تو اس سے عامہ کا حق متعلق نہیں ہے، پس احتکار نہیں ہو گا، اور یہ قول بھی حسن ہے م، قال ولا ینبغی للسلطان ان یسعر علی الناس اور سلطان کو لائق نہیں ہے کہ لوگوں پر بھاؤ کاٹ دے ف یعنی بحکم سلطانی ایک بھاؤ مقرر کرنا نہیں چاہیے جس سے کوئی کمی بیشی نہ کر سکے، لقولہ علیہ السلام لا تسعروا فان اللہ ھو المسعر القابض الباسط الرازق اول تو اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نرخ مت باندھو کہ اللہ تعالیٰ ہی نرخ باندھنے والا تنگی و کشائش دینے والا رازق ہے، ولان الثمن حق العاقد

فالیہ تقدیرہ اور دوم اس دلیل سے کہ ثمن تو عقد کرنے والے کا حق ہے پس اسی کی سپردگی میں نرخ کا اندازہ ہے ف پھر حدیث مذکور اس طرح وارد ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نرخ گراں ہوگیا پس آپ ہمارے واسطے ایک بھاؤ باندھ دیجیے۔ تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی بھاؤ باندھنے والا تنگی وفراخی دینے والا رازق ہے اور مجھے امید ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملوں کہ تم میں سے کسی کا مظلمہ خون یا مال کا مجھ سے نہ ہو، ہذا حدیث انس رضی اللہ عنہ رواہ احمد والدارمی والبویعلی والبزار وابوداؤد وابن ماجہ والترمذی وصححہ وابن حبان، شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد بشرط مسلم صحیح ہے، اور یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق سے مروی ہے، جن کے بعض اسانید بقول ابن حجرؒ حسن ہیں، فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقہ پس امام وقت کو لائق نہیں ہے کہ حق عاقد سے تعرض کرے، الا اذا تعلق بہ دفع ضرر العامۃ علی ما نبین، لیکن اگر بھاؤ مقرر کرنے سے ضرر عامہ دور ہوتا ہو تو امام تعرض کرے، چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے ف کہ جب بنیے حد سے زیادہ لوٹ مچاویں تو دخل دینا چاہیے، واذا رفع الی القاضی ھذا الامر یامر المحتکر ببیع ما فضل عن قوتہ وقوت اھلہ علی اعتبار السعۃ فی ذلک اور جب فعل محتکر کا مرافعہ قاضی کے حضور میں کیا جاوے تو وہ محتکر کو حکم فرماوے گا کہ وہ اپنی قوت واپنے اہل وعیال کی قوت کو فراخی کے ساتھ اندازہ کرے، پھر جو کچھ زائد ہو وہ فروخت کرے وینھاہ عن الاحتکار اور قاضی اس کو احتکار سے منع فرماوے ف پس یہ اول مرتبہ ہے فان رفع الیہ مرۃ اخری پھر اگر دوبارہ قاضی کے حضور میں محتکر کا مرافعہ کیا گیا ف کہ اس نے احتکار نہیں چھوڑا، حبسہ، تو قاضی اس کو قید خانہ میں حبس کرے وعزرہ اور اس کو تعزیر دے، علی ما یری زجرا لہ ودفعا للضرر عن الناس، جیسے اس کی رائے ہو یعنی خواہ فقط حبس کرے یا حبس مع تعزیر جمع کرلے جیسی رائے دیکھے تاکہ اس کو زجر ہو اور لوگوں سے ضرر دور ہو ف پھر نرخ کے بارہ میں امام یا حاکم کا دخل نہ دینا اسی وقت تک ہے کہ کمی بیشی موافق عادت جاری ہو، فان کان ارباب الطعام یتحکمون، اور اگر طعام والے یعنی بنیے بقال جو اناج کی تجارت کرتے ہوں اگر یہ لوگ تحکم کرتے ہوں ف کہ ہم اسی نرخ سے لیں گے چاہے لو یا مت لو ویتعدون عن القیمۃ تعدیا فاحشا، حالانکہ یہ لوگ قیمت سے حد سے بڑھ کر تجاوز کرتے ہیں ف مثلاً روپیہ من قیمت کے دو روپیہ یا زائد مانگتے ہیں، وعجز القاضی عن صیانۃ حقوق المسلمین الا بالتسعیر۔ اور مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے قاضی عاجز ہوگیا سوائے اس طریقہ کے کہ بھاؤ مقرر کردے، فحینئذ لا باس بہ بمشورۃ من اھل الرای والبصیرۃ، تو ایسی صورت میں بھاؤ باندھنا بمشورہ اہل رائے وبصیرت کے مضائقہ نہیں ہے ف یعنی ایسے لوگوں کو جمع کرکے جن کی رائے معاملات میں صائب ہے اور جن کو اس تجارت کے معاملہ میں دخل ہے ان کے مشورہ سے نرخ بلحاظ وقت وموقع کے مقرر کردے، جس سے تاجروں کو بھی نفع ہو اور لوگوں پر بھی قحط کی تکلیف نہ پہنچے فاذا فعل ذلک وتعدی رجل عن ذلک وباع باکثر منہ اجازہ القاضی، پھر جب قاضی نے ایسا کیا اور کسی شخص نے اس حکم سے تجاوز کرکے جو قاضی نے معین کیا تھا اس سے زیادہ کے عوض فروخت کیا تو قاضی اس بیع کی اجازت دیدے گا ف یعنی بیع نہیں توڑے گا، وھذا ظاھر عند ابی حنیفۃؒ

لانہ لا یری الحجر علی الحر اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر ہے اس واسطے کہ امامؒ تو آزاد پر حجر جائز نہیں جانتے ہیں ف تو وہ مجبور نہیں بلکہ اپنے تصرفات میں مختار ہے، وکذا عندھما، اور اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہ حکم ظاہر ہے ف کیونکہ ان غیر معین لوگوں پر جو مجہول ہیں حجر صحیح نہ ہوگا، کیونکہ حجر ان کے نزدیک کسی شخص معین یا قوم معدود معین پر صحیح ہوتا ہے نہ مجہول غیر معین قوم پر الا ان یکون الحجر علی قوم باعیانھم، مگر آنکہ حجر مذکور کسی قوم معین پر ہو ف یعنی اناج بیچنے والے معین معدود ہوں جن کو نرخ معین کا حکم دیا ہے تو حجر صحیح ہے، حتی کہ اگر ان میں سے کسی نے نرخ سے تجاوز کیا تو قاضی کے حکم حجر سے مخالفت ہے پس بیع جائز نہ ہوگی ومن باع منھم بما قدرہ الامام صح لانہ غیر مکرہ علی البیع اور جس نے ان میں سے بعوض اس مقدار کے فروخت کیا جو امام نے اندازہ کر دیا ہے، تو بیع صحیح ہے اس واسطے کہ وہ بیع کرنے پر اکراہ و مجبور نہیں کیا گیا ہے ف تاکہ کہا جاوے کہ اکراہ کی وجہ سے مجبور کی بیع جائز نہ ہوگی، پس بیع صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنی خوشی سے بیع کی ہے، وھل یبیع القاضی علی المحتکر طعامہ من غیر رضاہ اور کیا یہ جائز ہے کہ قاضی اس محتکر کا اناج بدون اس کی رضامندی اس کے واسطے فروخت کر دے، ف جبکہ وہ فروخت سے انکار محض کرتا ہے، قیل ھو علی الاختلاف الذی عرف فی بیع مال المدیون، بعض مشائخ نے کہا کہ اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو مدیون کے مال فروخت کرنے میں معلوم ہوا ہے ف کہ مدیون اگر ادائے قرضہ سے انکار کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر اس کا مال فروخت کرنا نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح یہاں بھی اختلاف ہے۔ وقیل یبیع بالاتفاق اور کہا گیا کہ یہاں قاضی بالاتفاق فروخت کر سکتا ہے لان اباحنیفۃ یری الحجر لدفع ضرر عام وھذا کذلک، اسواسطے کہ ابوحنیفہؒ بھی ضرر عام دور کرنے کے لیے مجبور کرنا جائز جانتے ہیں اور یہ بھی ایسا ہی ہے، ف کیونکہ محتکر کے انکار سے ضرر عام ہے قال ویکرہ بیع السلاح فی ایام الفتنۃ، قدوری نے لکھا کہ فتنہ کے ایام میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے ف یعنی اگر امام وقت سے کسی قوم نے بغاوت کی تو اس زمانہ میں ہتھیاروں کی فروخت مکروہ ہے لیکن یہ معنی نہیں کہ ہر ایک کے ہاتھ اگرچہ عادل ہو فروخت نہ کرے بلکہ معناہ ممن یعرف انہ من اھل الفتنۃ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا ممنوع ہے جس کو جانتے کہ یہ شخص بھی اہل فتنہ میں سے ہے لانہ تسبب الی المعصیۃ اس واسطے کہ اس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا معصیت کی جانب سبب برانگیختہ کرنا ہوگا ف یعنی گویا اہل فتنہ کو فتنہ برپا کرنے کی قوت دے دی، تو یہ فتنہ کا سبب برانگیختہ کرنے والا ہوا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے معصیت پر مدد کرنے سے نہی فرمائی ہے وقد بیناہ فی السیر اور ہم نے اس مسئلہ کو آخر کتاب السیر میں بیان کیا ہے۔ وان کان لا یعرف انہ من اھل الفتنۃ لا باس بذلک اور اگر وہ نہ جانتا ہو کہ یہ شخص اہل فتنہ میں سے ہے تو اس کے ہاتھ بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے لانہ یحتمل ان لا یستعملہ فی الفتنۃ اس واسطے کہ احتمال ہے کہ وہ اس ہتھیار کو فتنہ میں استعمال نہ کرے ف کیونکہ عادل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید اہل فتنہ میں سے ہو تو شک ہوا، فلا یکرہ بالشک پس شک کی وجہ سے مکروہ نہیں ہوگا، قال ولا باس ببیع العصیر ممن یعلم انہ یتخذہ خمرا، قدوری نے کہا کہ شیرہ

انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جو اس کو شراب بنادیگا لان المعصیۃ لا تقام بعینہ اس واسطے کہ معصیت اس سے بعینہ قائم نہیں کی جاتی ہے ف کیونکہ شیرہ انگور پینا مباح ہے بل بعد تغییرہ بلکہ اس کو متغیر کرنے کے بعد قائم کی جاتی ہے ف جب وہ متغیر ہو کر شراب ہو جاتا ہے تو پینا معصیت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے دوسرے کے ہاتھ انگور فروخت کیے پھر اس نے شراب بنائی ۔
بخلاف بیع السلاح فی ایام الفتنۃ لان المعصیۃ تقوم بعینہ برخلاف اس کے کہ ایام فتنہ میں ہتھیار فروخت کرنا کروہ مکروہ ہے اس واسطے کہ معصیت تو بعینہ ہتھیاروں سے قائم ہوتی ہے ف پس فرق ہو گیا ۔ ولیکن صاحبین کے نزدیک شراب بنانے والے کے ہاتھ شیرہ انگور فروخت کرنا مکروہ ہے۔
قال ومن اجر بیتا لیتخذ فیہ بیت نار او کنیسۃ او بیعۃ اگر کسی نے اپنا مکان جو گاؤں میں واقع ہے اس واسطے کرایہ دیا کہ اس میں مجوسیوں کا آتش خانہ بنا دے گا، یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصرانیوں کا گرجا بنا دے گا، او یباع فیہ الخمر بالسواد یا اس میں شراب فروخت کرے گا، فلا باس بہ تو ایسے طور پر کرایہ دینے پر مضائقہ نہیں ہے، پس حاصل یہ کہ مالک مسلمان کو اپنا مکان ذمیوں کو اس کام کے لیے کرایہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے، وقالا لا ینبغی ان یکریہ لشیٔ من ذلک لانہ اعانۃ علی المعصیۃ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ ان کاموں میں سے کسی کام کے واسطے کرایہ دینا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ معصیت پر اعانت ہے، ولہ ان الاجارۃ ترد علی منفعۃ البیت اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ تو اس گھر کی منفعت پر وارد ہوتا ہے ف یعنی مستاجر کو گھر اس واسطے کرایہ دیا جاتا ہے کہ گھر سے منافع حاصل کرے، ولہذا یجب الاجرۃ لمجرد التسلیم، اور اسی واسطے مستاجر کو خالی سپرد کر دینے سے کرایہ واجب ہوتا ہے ف اگرچہ وہ منفعت حاصل نہ کرے حالانکہ حاصل کر سکتا ہے ولا معصیۃ فیہ اور اس میں کچھ معصیت نہیں ہے، وانما المعصیۃ بفعل المستاجر اور معصیت تو مستاجر کے فعل سے ہے۔
وھو مختار فیہ اور مستاجر اس فعل میں خود مختار ہے ف کچھ مالک مکان نے اس پر زبردستی نہیں کی کہ ایسا فعل کرے فقطع نسبتہ عنہ، تو مالک مکان سے اس فعل کی نسبت بالکل منقطع ہے، ف پس ایسا ہو گیا جیسے ایک باندی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کی جو بدون استبراء کے اس سے وطی کرے گا یا اس کے ساتھ اغلام کرے گا، حالانکہ بیع جائز ہے پس اسی طرح یہ اجارہ بھی جائز ہے۔
مترجم کہتا ہے کہ شاید صاحبین کی طرف سے کہا جاوے کہ ہاں اجارہ جائز ہے لیکن منع از راہ عقد اجارہ نہیں ہے بلکہ جب یہ یقین ہو کہ وہ اس میں معاصی کا مرتکب ہوگا تو کرایہ نہ دے تاکہ اس کی طرف سے اعانت نہ ہو، فافہم ام وانما قیدہ بالسواد لانھم لا یمکنون من اتخاذ البیع والکنائس واظہار بیع الخمور والخنازیر فی الامصار اور یہ قید کہ مکان مذکور سواد شہر میں کسی گاؤں میں واقع ہے، اس واسطے لگائی کہ ذمیوں کو شہروں میں بیعہ وکنیسہ بنانے اور شراب وسور کی فروخت کرنے کا قانون نہیں دیا جاتا ہے ۔
لظہور شعائر الاسلام فیھا کیونکہ شہروں میں اسلام کے شعائر ظاہر ہوتے ہیں ف، پس کفر و شرک کی علامات ظاہر کرنے کی اجازت نہ ہوگی بخلاف السواد، بخلاف سواد کے ف کہ وہاں قاضی وحاکم نہ ہونے سے شعائر اسلام کا اظہار نہیں ہے، قالوا ھذا فی سواد الکوفۃ، مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم صرف سواد کوفہ کے

واسطے بزمانہ ابو حنیفہؒ تھا لان غالب اھلھا اھل الذمۃ، کیونکہ سواد مذکور کے اکثر رہنے والے ذمی کفار تھے، فاما فی سوادنا فاعلام الاسلام ظاھرۃ فیھا، اور رہا ہمارے شہروں کے سواد ایسے نہیں کہ ان میں بھی اسلام کے اعلام ظاہر ہیں فلا یمکنون فیھا ایضا تو ہمارے یہاں سواد میں بھی ذمیوں کو ان امور کے اظہار سے روکا جائے گا وھو الاصح اور یہی قول اصح ہے ف اسی کو شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام نے اختیار کیا ہے پس محصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر سواد شہر کے کسی گاؤں میں کوئی مکان کسی مسلمان وغیرہ سے ذمیوں نے گرجا یا معبد یہود یا بت خانہ یا آتش خانہ یا دکان فروخت شراب یا سور بنانے کے واسطے کرایہ لیا تو جائز نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اجارہ جائز مگر ان کو ان امور کے اظہار کی گنجائش نہ دی جائے گی، یہ حکم اس وقت کہ انہوں نے یہ مکان مطلقاً کرایہ لیا ہو پھر اس میں ان کاموں کا قصد کیا ہو، اور اگر کرایہ لینے میں ان کاموں کی شرط کی تو بالاتفاق جائز نہ ہونا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم، م،

قال ومن حمل لذمی خمرا فانہ یطیب لہ الاجر عند ابی حنیفۃؒ، جامع صغیر میں ہے کہ اگر مسلمان نے کسی ذمی کے واسطے شراب اٹھا کر پہنچانے کی مزدوری کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کو اجرت حلال ہے وقال ابو یوسف ومحمد یکرہ لہ ذلک لانہ اعانۃ علی المعصیۃ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ اس کو ایسا کرنا مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ تو معصیت پر اعانت ہے ف بلکہ مسلمان کے حق میں یہ خود معصیت ہے، وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعن فی الخمر عشرا منھم حاملھا والمحمول الیہ، اور یہ امر صحت کو پہنچا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے بارہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی، از انجملہ شراب لاد لانے والا اور وہ شخص جس کی طرف لاد لائی جاوے ف اس حدیث کو حضرت ابن عمرؓ و ابن عباس و ابن مسعود و انس رضی اللہ عنہم نے روایت کیا پس حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی شراب پر و اس کے پینے والے و پلانے والے و بیچنے و خریدنے والے و نچوڑنے والے و اس کا ثمن کھانے والے اور معتصر اور اس کو لاد لانے والے اور جس کی طرف لاد لائی جاوے سب پر لعنت فرمائی، رواہ ابو داؤد واحمد وابن ابی شیبہ واسحاق والبزار والحاکم واسنادہ حسن۔ وحدیث انس رضی اللہ عنہ کو ترمذی و ابن ماجہ نے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ابن حبان نے صحیح میں و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو احمد و بزار نے روایت کیا ہے، ولہ ان المعصیۃ فی شربھا وھو فعل فاعل مختار، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معصیت تو شراب پینے میں ہے اور شراب پینا خود مختار فاعل کا فعل ہے ف اٹھانے والے کا اس میں جبر و اکراہ نہیں ہے ولیس الشرب من ضرورات الحمل ولا یقصد بہ اور پینا کچھ لاد لانے کے لوازم میں سے نہیں ہے اور اٹھانے والا اپنے اٹھانے سے اس کا پینا بھی قصد نہیں کرتا، ف یعنی اس قصد سے نہیں اٹھاتا کہ ذمی مذکور اس کو پیئے بلکہ وہ اپنی اجرت کے لالچ سے اٹھاتا ہے تو جواز ہے والحدیث محمول علی الحمل المقرون بقصد المعصیۃ اور حدیث مذکور ایسے اٹھانے پر محمول ہے جس میں معصیت کا قصد ملا ہو ف یعنی شراب کو پینے کی نیت سے یا پلانے کی نیت سے جو اٹھالاوے وہ ملعون ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ ظاہر حدیث تو مطلق ہے اور معصیت صرف پینے میں منحصر کرنا مشکل ہے بدینہ شراب بنانا

بھی جائز ہو، کیونکہ پینا معصیت ہے جبکہ بنانے سے پینا قصد نہ کرے بلکہ مطلق چھوڑے یا سرکہ وغیرہ بنانے کی نیت ہو، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے، پس قول صاحبین ارجح واظہر ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔
اور قول امام اسہل ہے، پھر بقول صاحبین اگر ایک مسلمان نے کفریات وشرکیات ولغویات کی کتابیں صحت کیں یعنی ان کی کاپیاں و پروف، تاکہ چھاپی جاوے تو یہ اشاعتِ کفر میں مدد ہے، پس اجرت مکروہ ہونا چاہیے واللہ تعالےٰ اعلم۔ قال ولا باس ببیع بناء بیوت مکۃ، جامع صغیر میں ہے کہ مکہ کے گھروں کی عمارت فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے ویکرہ بیع ارضھا اور ان مکانات کی زمین فروخت کرنا مکروہ ہے۔ وقالا لاباس ببیع ارضھا ایضا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ ان کی زمین فروخت کرنے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، وھذا روایۃ عن ابی حنیفۃؒ اور یہی امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے ف اور اسی کو شیخ طحاویؒ نے شرح الآثار میں اختیار کیا ہے، لانھا مملوکۃ لھم لظھور الاختصاص الشرعی بھا فصار کالبناء اس واسطے کہ یہ اراضی ان لوگوں کی مملوکہ ہیں کیونکہ ان کے ساتھ اختصاص شرعی ظاہر ہے تو یہ اراضی بھی مثل عمارت کے ہوگئیں ف اور ظہور اختصاص کی صورت یہ ہے کہ میراث میں ان کا بٹوارہ ہوتا چلا آیا ہے اور ہر ایک کے مکان مع زمین کا وارث اس کا حقدار ہوتا چلا آیا ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بعد وفات ابوطالب کے عقیل نے سب میراث لی کیونکہ وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ محروم رہے بلکہ کل میراث عقیل کو پہنچی، حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں فرمایا کہ وھل ترک لنا عقیل الحدیث، یعنی بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کچھ چھوڑا ہے اس واسطے آپ دوسرے میدان میں اترے، پس اگر یہ مواریث جاری نہ ہوتے تو حجۃ الوداع میں ہر ایک کے واسطے اس کا استحقاق ہوتا، اور یہ حدیث صحیح میں ہے۔ ولابی حنیفۃؒ قولہ علیہ السلام الا ان مکۃ حرام لاتباع رباعھا ولا تورث، اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ تم لوگ خبردار ہو کہ مکہ حرام ہے کہ اس کی احاطہ زمین فروخت نہیں کی جائے گی اور نہ وہ میراث ہوگی، ولانھا حرۃ محترمۃ لانھا فناء الکعبۃ اور اس دلیل سے کہ زمین مکہ تو آزاد محترم ہے اس واسطے کہ وہ کعبہ معظمہ کے فناء ہے یعنی قبلہ کے گرداگرد واقع ہے، وقد ظھر اثر التعظیم فیھا حتی لا ینفر صیدھا ولا یختلی خلاھا ولا یعضد شوکھا اور فنائے مذکور میں بھی اثر تعظیم ظاہر ہوگیا، حتی کہ مکہ کا شکار نہیں بھڑکایا جائے گا اور اس کی گھاس نہیں کاٹی جائے گی اور اس کے کانٹے نہیں کاٹے جاویں گے ف پس معلوم ہوا کہ وہ زمین محترم ہے کہ قبلہ معظمہ کی وجہ سے اس زمین میں اثر تعظیم ظاہر ہوا، فکذا فی حق البیع پس بیع کے حق میں بھی یہ اثر تعظیم ظاہر ہوگا، ف حتی کہ زمین آزاد محترم پر بیع کی مملوکیت و ذلت نہیں رکھی جائے گی بخلاف البناء برخلاف عمارت کے لانہ خالص ملک البانی اس واسطے کہ وہ بنانے والے کی خالص ملکیت ہے ف پھر جو حدیث امام ابوحنیفہؒ کے استدلال میں ذکر کی وہ امام محمد نے کتاب الآثار میں ابوحنیفہ عن عبیداللہ بن ابی زیاد عن ابی نجیح عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالےٰ نے مکہ کو حرام کیا پس اس کے دار فروخت کرنا و ان کا ثمن کھانا حرام ہے اور جس نے بیت مکہ کی اجرت سے کچھ کھایا تو گویا وہ آگ کھاتا ہے، امام محمدؒ نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ زمین مکہ فروخت کرنا مکروہ ہے

اور اس کی عمارت فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور شاید کہ امام محمدؒ نے اس سے رجوع کیا ہو واللہ اعلم ۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد کہا ولیکن دار قطنی نے اس کو اسماعیل بن مہاجر عن ابیہ عن عبداللہ بن باباہ عن ابن عمر روایت کر کے کہا کہ اسماعیل ضعیف ہے اور سوائے اس کے کسی نے اس کو روایت نہیں کیا اور موقوف صحیح ہے ولیکن صاحب تنقیح نے کہا کہ اسماعیل البجلی کوفی تو صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہے، اور سفیان ثوری نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور دوسروں سے اس کی تضعیف نقل کی، لیکن اسماعیل مذکور صحیح مسلم کے راویوں میں سے نہیں۔ بلکہ اس کا باپ ابراہیم بن مہاجر ہے اور اسماعیل تو ترمذی و ابن ماجہ کی رواۃ میں سے ہے، پھر ابو حنیفہ و مالک رفیقان ثوری و عطا و مجاہد کے نزدیک اراضی مکہ کی فروخت مکروہ ہے اور نوادر ہشام میں ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ ایام موسم حج میں کرایہ لینا مکروہ ہے اور شیخ مصنفؒ نے مطلق موافق ظاہر الروایہ لیا، ویکرہ اجارتھا ایضاً اور اراضی مکہ کا اجارہ بھی مکروہ ہے لقولہ علیہ السلام من أجر أرض مکۃ فکانما اکل الربو بدلیل حدیث کہ جس نے زمین مکہ کو اجارہ دیا تو گویا اس نے بیاج کھایا، اولان اراضی مکۃ تسمی السوائب علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس دلیل سے کہ زمانہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اراضی مکہ کو سوائب کہا کرتے تھے اور ف اور سائبہ وہ چیز کہ جس پر کسی کو ولایت حاصل نہ ہو من احتاج الیھا سکنھا ومن استغنی عنھا اسکن غیرہ جس کو اس زمین کی حاجت ہوتی تھی وہ اس میں رہتا تھا، اور جس کو حاجت نہیں رہتی تھی، وہ بجائے اپنے دوسرے کو بسا تا تھا۔ ف تو معلوم ہوا کہ اس کا اجارہ دینا جائز نہیں ہے، واضح ہو کہ جو حدیث کہ شیخ مصنف نے ذکر کی اس میں کانما یا کل الربو ہے اور سابق میں امام محمدؒ کی روایت سے مذکور ہوا کہ اس میں یا کل نارًا ہے یعنی گویا آگ کھاتا ہے، شیخ ابن حجر نے کہا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا یہ اسی کی تصحیف ہے، واضح ہو کہ بیہقیؒ نے بطریق حاکمؒ وہ مناظرہ روایت کیا جو کہ اسحاق بن راہویہؒ سے و امام شافعیؒ سے واقع ہوا کہ اسحاق بن راہویہ نے کہا کہ ہم لوگ مکہ میں تھے اور ہمارے ساتھ احمد بن حنبل تھے، پس ایک روز احمد بن حنبل نے مجھ سے کہا کہ آؤ میں تم کو ایک شخص دکھلاؤں کہ تمہاری آنکھوں نے اس کی مثل نہ دیکھا ہو، یعنی امام شافعی کی نسبت کہا تھا، پس میں احمد کے ساتھ گیا اور میں نے دیکھا کہ احمد ان کی بڑی تعظیم کرتے ہیں، پس میں نے شافعی سے کہا کہ میں آپ سے ایک مسئلہ دریافت کرنا چاہتا ہوں، تو شافعیؒ نے مجھ سے کہا کہ لاؤ وہ کیا مسئلہ ہے؟ میں نے کہا اے ابو عبداللہ، تم بیوت مکہ کی اجرت کے بارہ میں کیا کہتے ہو، تو شافعی نے فرمایا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے، میں نے کہا آپ یہ کیونکر کہتے ہیں، حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اے اہل مکہ تم اپنے گھروں میں دروازے مت لگاؤ تاکہ باہر سے آنے والا جہاں چاہے اترے اور سعید بن جبیر و مجاہد رحمہا اترتے اور چلے جاتے اور کچھ کرایہ نہیں دیتے تھے، شافعیؒ نے جواب دیا کہ اس بارہ میں سنت کو لینا بہتر ہے، میں نے کہا کہ کیا اس بارہ میں کوئی سنت بھی ہے فرمایا کہ ہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہل ترک لنا عقیل منزلا، بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کوئی منزل چھوڑی ہے، اس کی یہ وجہ تھی کہ ابو طالب کی میراث صرف عقیل نے پائی اور حضرت علیؓ و جعفرؓ نے اس واسطے نہیں پائی کہ یہ دونوں مسلمان ہو گئے تھے، پس اگر منازل مکہ اس لائق ہوں کہ کسی کی ملکیت میں نہیں آسکتی ہیں تو کیونکر آپ فرماتے کہ ہمارے واسطے عقیل نے کوئی منزل نہیں

چھوڑی، اسحاق نے کہا کہ احمد نے اس کو مستحسن جانا ولیکن میرے دل میں یہ استدلال نہیں جما، تو میں نے شافعیؒ سے کہا کہ اچھا اللہ تعالیٰ نے یوں نہیں فرمایا کہ سواءً العاکف فیہ والباد یعنی اس میں یہیں کا مجاور اور باہر سے آنے والا دونوں برابر ہیں، تو شافعی نے جواب دیا کہ اول آیت سے پڑھو المسجد الحرام الذی جعلناہ للناس سواء العاکف فیہ والباد یعنی یہ صرف مسجد الحرام کے حق میں ہے اور اگر تمہارے زعم کے موافق زمین مکہ کے واسطے ہوتا تو کسی شخص کے واسطے یہ جائز نہ ہوتا کہ اس میں اپنا گم شدہ جانور تلاش کرے یعنی لوگوں سے دریافت کرے اور نہ اس میں بدنہ ذبح کرسکتا اور نہ اس میں لید گوبر ڈال سکتا بلکہ یہ حکم صرف مسجد الحرام کے واسطے خاص ہے، راوی نے کہا پھر اسحاق خاموش ہو گئے۔ ابن حبانؒ نے بیوت مکہ کے اجارہ جائز ہونے کے واسطے اسی حدیث ہل ترک لنا عقیل الخ سے استدلال کیا اور یہ حدیث صحیحین میں حدیث اسامہ موجود ہے اور واقدی نے حدیث ابورافع رضہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا جب یوم الفتح کو مکہ میں داخل ہوئے کہ آپ اپنی منزل شعب میں نہیں اترتے ہیں تو فرمایا کہ بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کوئی منزل چھوڑی ہے، اور عقیل نے منزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اپنے بھائی بہنوں کے منازل کے جو مکہ میں تھیں فروخت کر ڈالا تھا، ابورافع کہتے ہیں کہ پھر عرض کیا گیا کہ مکہ کے بعضے مکانات میں اتریئے تو آپ نے انکار فرمایا اور کہا کہ میں گھروں میں نہیں داخل ہوں گا، پس برابر حجون سے مسجد حرام کو تشریف لائے اور کسی مکان میں داخل نہیں ہوئے،

سہیلیؒ نے لکھا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں سے اراضی خریدیں جنہوں نے اپنے احاطہ ملا کر کعبہ معظمہ کے گرد جگہ تنگ کر دی تھی، اور بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قید خانہ کے واسطے مکہ میں مکان خریدا مترجم کہتا ہے کہ یہاں آثار مختلف متضادہ وارد ہیں اور اسی جہت سے امام شافعیؒ نے اشارہ کیا کہ یہاں سنت کو لینا بہتر ہے، اور وہ حدیث ہل ترک لنا عقیل الخ ہے لیکن یہاں مدارک اجتہاد کو اس سے زیادہ وسعت ہے، کیونکہ عقیل نے جو کچھ کیا وہ اس وقت کیا کہ مکہ دارالحرب تھا اور اس حالت میں جو احکام جاری ہو جاتے ہیں ان کی تبدیلی ضروری نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مرد آزاد کی بیع باطل ہے، حالانکہ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ آزاد تھے جو راہب کی دلالت سے مدینہ منورہ کو بامید شرف ملازمت پیغمبر آخرالزمان صلی اللہ علیہ وسلم آئے تھے اور اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ہجرت نہیں فرمائی تھی، پھر جب آپؐ ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے تو سلمان رضی اللہ عنہ کو جو کسی ظالم کے پنجہ میں غلام تھے خرید کیا حالانکہ ان کا غلام بنانا باطل تھا، لیکن جو کچھ سابق حالت میں کفاروں کی عمل درآمد ہو چکی تھی ان کو تردید نہیں فرمایا اور اس وقت اس کے آقا سے خرید کر آزاد کیا، اسی طرح عقیل نے جو کچھ اس وقت کیا وہ جائز رکھا اور عموماً مکہ کی بیوت میں داخل ہونے سے انکار کیا تھا۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خریداری سے یہ تصریح نہیں نکلتی کہ آپ نے زمین خریدی بلکہ کمتر یہ کہ عمارات خریدیں تو اسی قدر متیقن ہے اور اسی پر آثار و اخبار متفق ہوتے ہیں، اور یہ معلوم ہو چکا کہ ہل ترک لنا عقیل الخ سے استدلال نہیں ہو سکتا تو واجب ہوا کہ قدر متیقن پر توفیق دی جاوے اور یہی اصل ہے اور ترک خلاف اصل ہے۔ اور یہ امر صحیح روایات میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو حرام کیا اور وہ منصوص قرآنی بلکہ متواتر ہے اور علقمہ بن فضلہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وفات فرمائی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نے درحالیکہ رباع مکہ نہیں کہلاتی تھیں مگر سوائب، جس کو حاجت ہوئی وہ رہا اور جس کو حاجت نہیں رہی اس نے

دوسرے کو بسا یا ، رواہ ابن ماجہ بسند صحیح علی شرط مسلم، وابن ابی شیبہ والدار قطنی والطبرانی، اور اس حدیث ابوالولید الازرقی نے تاریخ مکہ میں اس حدیث میں زیادہ کیا کہ رباع مذکور نہ کرائے پر دی جاتی تھیں اور نہ فروخت کی جاتی تھیں اور ان کو کچھ نہیں کہتے سوائے سوائب کے، اس سے روایت معروفہ کے معنی معلوم ہوگئے کہ سوائب بمعنی آزادہ سے یہ مراد ہے کہ ان کا کرایہ دینا یا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، پس جب یہ بات معلوم ہوئی تو اصح و اظہر و اوفق یہی ہے کہ اراضی مکہ کی بیع و اجارہ نہیں جائز ہے اور عمارات کی خرید و فروخت جائز ہے، واللہ تعالے اعلم بالصواب، م، ومن وضع درھما عند بقال یاخذ منہ ما شاء یکرہ لہ ذلک اگر ایک شخص نے بقال کے پاس اپنا ایک درہم رکھ دیا کہ اس سے جو چاہتا ہے لیتا ہے تو اس کے حق میں یہ امر مکروہ ہے ف اور مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد فقیر کے پاس ایک درہم ہے اس کو خوف ہوا کہ شاید میرے پاس سے تلف ہو جاوے یا وہ کسی غیر ضروری حاجت میں صرف کرے اور اس شخص کو اپنے معاملات ضروریہ میں سے بقال کے ساتھ معاملہ کرنے کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے جیسے نمک مصالحہ وغیرہ اور اس کے پاس پیسے نہیں ہیں جو ضرورت کے وقت ادا کرکے لے لیا کرے، پس اس نے اپنا درم مذکور اس بقال کو دیا کہ مختلف اوقات میں جن چیزوں کی ضرورت ہوگی خرید لیا کرے گا، حتیٰ کہ ایک ایک جزو کرکے وہ درہم پورا ہو جاوے تو یہ مکروہ ہے ک، یعنی اس شرط پر بقال کو دیا کہ ضروریات کے اوقات میں اس سے چیزیں لیا کرے گا، تو یہ مکروہ ہے ، ع ، لانہ ملکہ قرضا جر بہ نفعا ، اس واسطے کہ اس شخص فقیر نے اس کو ایسا قرض دیا جس سے نفع کھینچا ، وھو ان یاخذ منہ ما شاء حالا فحالا اور نفع مذکور یہ ہے ان اوقات میں جو چاہے لیا جائے گا، ونھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن قرض جر نفعا، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو نفع کھینچے، ف کتاب الحوالہ کے آخر میں گذری اور موقوف روایت یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہر ایسے قرض کو مکروہ رکھتے جس سے نفع کھینچا جاوے وینبغی ان یستودعہ ثم یاخذ منہ ما شاء جزءا فجزءا اور چاہیے بلکہ بقال کو یہ درہم ودیعت دیوے پھر بقال سے تھوڑا کرکے لے لانہ ودیعۃ ولیس بقرض اس واسطے کہ یہ ودیعت ہے اور قرض نہیں ہے ف لیکن دونوں صورتوں میں ایک بات میں فرق ہے کہ قرض کی صورت میں بقال درہم کا ضامن ہے اور ودیعت تو امانت ہے، حتی لو ھلک لا شیئ علی الاخذ، واللہ اعلم حتیٰ کہ اگر بقال کے پاس درہم ودیعت تلف ہو جاوے تو بقال ضامن نہ ہوگا واللہ تعالے اعلم ، ف اور اگر تلف نہ ہو تو بھی بقال اس درہم میں تصرف نہیں کر سکتا جب تک کہ فقیر مذکور اس کو اجازت نہ دے، کیونکہ نقود اگرچہ غیر متعین ہوتے ہیں مگر ودیعت و غصب میں متعین ہوتے ہیں، حتیٰ کہ جس کے پاس امانت رکھی جاوے اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ان درموں کو صرف کرے اور ان کے مثل رکھ دے ، اسی طرح غصب میں اگر بعینہ زر مغصوبہ موجود ہو تو وہی واپس کرے۔

مسائل متفرقہ

مسائل متفرقہ کے بیان میں، قال ویکرہ التعشیر والنقط فی المصحف مصحف میں تعشیر ونقط ممنوع ہے ف تعشیر یہ کہ ہر دس آیات پر کوئی علامت بنا دے، النقط سے مراد اعراب ہے، ع ، ش ، لقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ جردوا القرآن ویروی جردوا المصاحف ، بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ تجرید کرو

قرآن کی اور یوں بھی روایت کیا جاتا ہے کہ مصاحف کی تجرید کرو **ف** گویا دوسری روایت اس امر کی دلیل ہے کہ قرآن مصحف مکتوب مراد ہے اور قرارت مراد نہیں ہے، **وفی التعشیر والنقط ترك التجرید** اور دہائی پر نشان لگانے میں اور اعراب لگانے میں تجرید کو چھوڑنا لازم آتا ہے **ف** تو مکروہ ہوا **ولان التشعیر یخل بحفظ الآی** اور اس وجہ سے بھی کراہت ہے کہ دہائی پر نشان لگانا آیتوں کی حفظ میں مخل ہوتا ہے۔ **والنقط بحفظ الاعراب** اور اعراب لگانا حفظ اعراب میں مخل ہوتا ہے **ف** یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہیں کریں گے اور حفظ میں اعراب نہیں رکھیں گے **اتکالا علیہ** کیونکہ لکھے ہوئے پر بھروسہ کریں گے **ف** کہ جب بھولیں گے یا شبہ ہوگا تو دیکھ لیں گے یا یاد کرنا کچھ ضرور نہیں ہے کہ اعراب دیکھ کر پڑھ لیں گے، **فیکرہ** پس حفظ سے خارج ہونے سے مکروہ ہے **ف** پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعودؓ کا اثر مذکور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق وطبرانی نے روایت کیا اور اس کے معنی میں کلام کیا گیا کہ دو احتمال ہیں ایک یہ کہ قرآن کی تلاوت و تعلیم میں صرف مجرد قرآن پر اقتصار کرو اور یہود و نصاریٰ سے توریت و انجیل مت ملاؤ کہ ان میں تحریف سے اعتماد مشکل ہے اور محرف وغیر محرف میں امتیاز نہیں ہو سکتا اسی واسطے جو تفاسیر کہ یہود و نصاریٰ وغیرہ سے ایسی وارد ہیں جو قرآن سے مخالف پڑتی ہیں تو ان پر اعتماد کرنا اور قرآن کی تاویل کرنا حرام ہے، جیسے قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا اور کوئی اشارہ نہیں کہ چچا کو باپ کہا گیا ہے، پھر بعض اہل تفسیر نے مورخین سے لے کر تاویل کی کہ باپ کا نام تارخ تھا اور آذر چچا کا نام ہے، یہ تاویل حرام ہے بلکہ یہاں تک جواز ہے کہ آذر کا نام تارخ تھا اور آذر لقب ہے جیسے ابوجہل کا نام دوسرا تھا اور ابوجہل اس کی کنیت رکھی گئی تھی بالجملہ ایک احتمال یہ کہ قرآن کی تعلیم میں تجرید کرو اور جو اس میں سے نہیں وہ اس میں مت ملاؤ۔ اور ظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنفؒ نے نکالا کہ دوسری روایت میں آیا کہ مصاحف کی تجرید کرو ورنہ اس لفظ سے روایت نہیں ملتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم، پھر مخفی نہیں کہ دہائی کا نشان لگانا اور جو قرآن میں سے نہ ہو اس میں ملانا مطلقاً حرام و مکروہ رہے گا، حتی کہ لفظ (آمین) بعد فاتحہ کے نہیں لکھا جائے گا، رہا اعراب تو اہل عرب کو اس میں زیادہ اشکال نہیں ہے **وقالوا انی زماننا لابد للعجم من دلالۃ فترك ذلك اخلال بالحفظ وھجران القرآن** اور علماء نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اہل عجم کے واسطے دلالت ضرور ہے یعنی بغیر اعراب کے یہ لوگ نہیں پڑھ سکتے تو اعراب ترک کرنے میں حفظ سے محروم کرنا اور قرآن کی تلاوت چھوڑنا لازم آتا ہے، **فیکون حسنا**، تو اعراب دینا بدعت حسنہ ہوگا، **ف** اور اسی پر اتفاق ہے اور اسی قبیل سے قرآن مجید کے تحت میں ترجمہ لکھنا جائز ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ دہلی نے اعتماد کیا ہے رہا یہ کہ خالی ترجمہ کسی زبان میں لکھا جاوے تو یہ حرام ہے اور اس پر اعتماد جائز نہیں ہے، جیسے کسی انگریز یا ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر جس کو بلاغات عربیہ و احادیث سے وقوف نہ ہو اعتماد جائز نہیں ہے، تفسیر کو نظم کرنا مانند بے نقط لکھنے کی مکروہ ہے، کیونکہ بے نقط میں بسا اوقات معانی محتملہ خلاف مقصود پیدا ہوتے ہیں اور وہ حرکت لغو ہے، جیسے فیضی کی تفسیر بے نقط ہے، علاوہ ازینکہ عبارات عربیہ و ادبیہ میں مفید ہو اور نظم کرنا ایک طرح کا سوء ادب سمجھا گیا ہے پس کراہت تنزیہی ہونا چاہیے، پھر قرآن مجید کے آیات کے ساتھ علیحدہ تفسیر لکھنا متاخرین میں شائع ہے اور مثل اعراب کے جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور کچھ بیان ان شاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ م، **ولا باس بتحلیۃ المصاحف لما فیہ من تعظیمہ** اور مصحف مجید کو محلّٰی کرنے میں مضائقہ نہیں کیونکہ اس میں مصحف کی تعظیم ہے، **وصار کنقش المسجد وتزیینہ بماء الذھب**

اور ایسا ہو گیا جیسے مسجد کو سونے کے پانی سے منقش کرنا و مزین کرنا وقد ذکرناہ من قبل اور ہم نے اس کو سابق میں ذکر کیا ہے۔ ف۔ اور بعضے مشائخ نے مسجد کے مذہب و منقش کرنے کو مکروہ جانا ہے اور بلا خلاف متولی کو وقف کے مال سے یہ جائز نہیں ہے، پس اختلاف اپنے ذاتی مال سے نقش و تزئین میں ہے، مترجم کہتا ہے کہ اگر نظر آخرت قوی کی جاوے اور یہ مضرت دیکھی جاوے کہ مسجد میں عوام ایسی تزئین و سنہری زینت پاویں گے تو اپنے گھروں کے واسطے للچاویں گے، اور یہ رغبات دنیا و اس کی تحصیل کی جانب منجر ہوگا حالانکہ اس نقش و تزئین کی کوئی ضرورت نہیں، حتی کہ بالاتفاق اس مال کو خیرات کرنے میں افضلیت و ثواب مزید ہے علاوہ ازیں اس نقش و نگار سے خیالات منتشر ہوں گے اور خلوص طاعت میں فرق آوے گا، پس اسی نظر سے جن مشائخ نے اس کو مکروہ کہا انہیں کا قول جید نظر آتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (فروع) محیط میں ہے کہ قرأۃ القرآن سب سے افضل ذکر ہے۔ لہٰذا مشائخ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں کے نزدیک قرآن بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ رکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی معمول عادت تھی کہ جنائز کے نزدیک قرآن و ذکر سے آواز بلند کرنا مکروہ رکھتے تھے، اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ قرآن مجید کے ۳۰ پارہ کرکے جماعت کے ساتھ پارہ پارہ پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں باہم آوازوں کا بلند کرنا کہ ایک دوسرے کی قرأت نہ سنے لازم آتا ہے، ع، مترجم کہتا ہے کہ بعض مواضع میں اس بندہ ضعیف نے بھی اسی عجت سے یہ فعل مکروہ بیان کیا ہے اور یہاں بعض اجلہ مشائخ سے نقل مل گئی، فالحمد للہ تعالیٰ علی التوفیق والوفاق، م،

اور مجتبیٰ میں لایا کہ عامہ متاخرین نے اس کو بدعت حسنہ قرار دیکر جائز رکھا اس ضرورت سے کہ ایک ساعت ختم قرآن کی فضیلت حاصل ہو جاوے، مترجم کہتا ہے کہ یہ تو نص صریح قرآن اذا قری القرآن فاستمعوا له الآیۃ اور نص حدیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے مقابلہ ہے حالانکہ قیاس و استحسان ان کے مقابلہ میں بالاجماع جائز نہیں، اور ضرورت مذکورہ در حقیقت شرعی ضرورت نہیں ہے، یعنی شرع نے اس کو ضرورت قرار نہیں دیا۔ کہ ایک ساعت میں ختم ہو جاوے، چنانچہ اگر ہزار آدمی مقرر کرے کہ ہر ایک شخص ایک ایک رکعت پڑھ دے تاکہ دم بھر میں ہزار رکعت مل جاویں حالانکہ یہ جائز نہیں، اسی طرح یہاں بھی نہیں جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم وسیاتی بعض ذالک، م۔ دنیا کے لیے قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور دینے والے کو افضل یہ ہے کہ کچھ نہ دے اور واقعات میں مذکور ہے کہ دینے والا بھی گنہگار ہوگا، جیسے قاری مذکور لینے والا گنہگار ہوگا۔

محراب پر قرآن لکھنا اچھا نہیں ہے، فخر الاسلام نے کہا کہ جو کوئی اپنا کام کرتا جاتا ہے یا چلا جاتا ہے اس حالت میں قرأت جائز ہے جبکہ اس کو کار مذکور مشغول نہ کرے۔ امام بعد نماز کے آیۃ الکرسی و سورۂ بقر کی آخری آیات یعنی امن الرسول آخر تک پڑھنا جہر کے ساتھ مضائقہ نہیں ہے، ولیکن اخفاء کرنا افضل ہے، فارسی خط میں دو ایک آیت جواز ہے اور زائد نہیں جائز ہے، حتی کہ شیخ ابو بکر الرازی نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ وہ مجنون ہے پس قید کر دیا جاوے یا زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے، ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ قصص بیان کرنا مکروہ ہے، اسی طرح اگلوں کی حکایات اور قصص انبیاء جن کا بیان قرآن و احادیث میں نہیں و اس کی اصل معروف نہیں ہے بیان کرنا مکروہ ہے، کاغذ جس میں اللہ تعالیٰ کا نام ہو تکیہ کے نیچے رکھنا مضائقہ نہیں ہے، جن کتب و رسائل وغیرہ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر و کلام ہو تو جب یہ کام میں آنے سے خارج ہو تو نام الٰہی و کلام اس میں سے محو کرکے جلادیں یا جاری پانی میں ڈالیں یا دفن کریں اور دفن کرنا بہتر ہے، ع اور اگر مقصود یہ ہو کہ کسی مشرک وغیرہ کے ہاتھ میں نہ جاویں تو بہتر یہ کہ آگ سے جلاویں تاکہ پاکیزگی کے ساتھ اثر نہ رہے اور دفن کرنے میں خوف ہے کہ اس پر کوئی پیشاب کرے یا کوئی نجاست ڈال جاوے یا کوئی کھود کر نکال لے جو بے ادبی کرے یا اس کے معانی اچھی

طرح نہ سمجھے اور غلط میں پڑ جاوے یا فتنہ برپا کرے خصوص اس زمانہ میں کہ مطبوعہ کاغذات سے چھپا ہوا مٹانا ممکن نہیں ہے
(فروع متعلقہ آداب تسبیح و قرأت قرآن) کمر باندھے ہوئے نماز پڑھے تو مکروہ نہیں ہے المحیط، اگر مسلمان سے بوریا
یا کپڑا خریدا تو اس پر نماز پڑھنا جائز ہے (بدوں دھونے کے) اگرچہ اس کا فروخت کرنے والا شراب خوار ہو، کیونکہ مسلمان
کے حال سے ظاہر یہ کہ وہ نجاسات سے پرہیز کرے گا، اگر مجوسی کی لنگی میں نماز پڑھی تو مکروہ ہے مگر جائز ہے التاتارخانیہ.
یہی حکم ہندو کا ہے بلکہ اس زمانہ کے نصرانیوں کا بھی ہے م، چھ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے جبکہ
ملا ہوا نہ ہو، جس مکان میں چھ بچہ ہو وہاں نماز مکروہ نہیں ہوتی، القنیہ، تصویر کا چہرہ بدوں دھڑ کے رکھنا اور
اس کے قریب نماز پڑھنا مشائخ میں اختلافی ہے، تصویروں کا گھر و کپڑے میں ہونا سوائے حالت نماز کے اگر بطور
تعظیم ہو تو مکروہ ہے اور اگر بطور تحقیر ہو تو نہیں، اسی لیے ہم نے نکالا کہ تصویر سے منقش کپڑا اگر بچھا ہو تو مکروہ
نہیں اور اگر لٹکا ہو تو مکروہ ہے، المحیط،

کلام دو قسم ہیں، ایک وہ کہ موجب ثواب ہیں جیسے تسبیح و تحمید و قرارت قرآن و احادیث نبویہ و مسائل فقہیہ،
دوم مباحات، یا ان میں عذاب متعلق ہے، اگر مجلس فسق میں جاکر تسبیح وغیرہ پڑھے تو خود بھی گنہ گار ہوگا جبکہ فاسق
لوگ مسخرہ پن کریں، اور اگر اس نے انکار و عبرت کے طور پر کہا تو مضائقہ نہیں ہے، اسی طرح جس نے بازار میں تسبیح
پڑھی تاکہ غافل لوگ ہوشیار ہو جاویں تو تنہائی میں تسبیح سے بہتر ہے، الاختیار، تاجر سے کپڑا خریدنے گیا اس نے
تھان کھولا اور سبحان اللہ کہا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تاکہ کپڑے کی خوبی ظاہر کرے تو یہ مکروہ ہے
المحیط، اگر شراب پینے کے بعد الحمد للہ پڑھا تو سزاوار نہیں ہے اور اگر کسی کا مال غصب کرکے کھایا پھر الحمد للہ کہا، تو
شیخ اسماعیل الزاہد نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے، القاضیخان - یہ اس بنا پر کہ حرام بھی رزق ہے، اور اگر ابتدا میں شراب
یا حرام پر بسم اللہ کہے تو کافر ہو جاوے کہ ہو المصرح م، چوکیدار لا الٰہ الا اللہ یا صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنہگار ہوگا
کیونکہ وہ اس کے دام لیتا ہے، بخلاف اس کے اگر عالم نے مجلس میں کہا کہ لوگو درود پڑھو یا غازی نے جہاد میں کہا تکبیر
پڑھو تو ثواب ہوگا، فقاعی و فالودہ وغیرہ والے نے خوبی و رواج کے لیے کھولتے وقت تسبیح یا درود پڑھا یا واعظ
قصہ گو نے مجلس کی رونق جمانے کے لیے ایسا کیا تو گنہگار ہے، اسی اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اس کی آمد کے
اہتمام میں کسی نے تسبیح یا درود پڑھا تاکہ لوگ جگہ دیں یا اٹھ کھڑے ہوں تو یہ مکروہ ہے اور گنہگار ہوگا، الوجیز،
اسم الٰہی عزوجل کے ساتھ میں کلمۂ تعظیم یا وصف ملانا چاہیے جیسے اللہ تعالیٰ یا اللہ عزوجل،

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف سنے تو درود پڑھے اور اگر مجلس میں کئی بار سنے تو قنیہ میں لکھا کہ فتوے
دیا جاوے کہ صرف ایک بار درود واجب ہے، اور والواجبہ میں کہا کہ قول طحاوی رح مختار ہے کہ ہر بار درود واجب
ہے، حتی کہ نہ پڑھے تو خزانۃ الفتاوی میں ہے کہ اس پر قرضہ رہے گا، اور قاضی خان میں ہے کہ سوائے آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم کی تبعیت کے دوسرے پر مستقل درود پڑھنا مکروہ ہے، میں کہتا ہوں کہ یہی اصح ہے اور بعضوں نے
جائز رکھا کہ دیگر انبیاء علیہم السلام پر درود مستقل ہو واللہ تعالیٰ اعلم، اور سلام میں کچھ خلاف نہیں کہ سب پر مستقل جائز
ہے، م صحابہ رضی اللہ عنہم پر رضوان پڑھنا واجب نہیں ہے القنیہ، بعض سورتوں و آیتوں کو فضیلت دینا جائز ہے -
یعنی جن کی فضیلت منقول ہو، اور معنی یہ ہے کہ ان کی قرارت میں ثواب کثیر ہے، اور بعض نے کہا کہ افضلیت کے یہ معنی
ہیں کہ اس سورہ یا آیت سے دل زیادہ بیدار ہوتا ہے اور یہی اقرب بصواب ہے اور اسی معنی میں قرآن دیگر معادی

کتابوں سے افضل ہے، جواہراالاخلاطی ۔ بلکہ معنی افضلیت یہ ہیں کہ مذکور افضل ہے، یعنی کلام اللہ تعالیٰ ہونے میں سورہ قل ہو اللہ احد الخ اور سورہ تبت یدا ابی لہب الخ برابر ہیں۔ لیکن اخلاص میں حضرت باری تعالیٰ کی شان وصفات قدسیہ مذکور ہیں، اور تبت یدا الخ میں ابو لہب واس کی زوجہ کی مذمت ہے، پس اول بلحاظ مذکور کے افضل ہے اور یہ معنی سلف وخلف سے معروف ہیں م اور افضل یہ کہ بعض قرآن کو بعض پر فضیلت نہ دی جاوے اور یہی مختار ہے، جواہراالاخلاطی، بلکہ صحیح اس کے خلاف ہے اور تفضیل صحاح احادیث وآثار میں مروی ہے، ہاں اگر کسی قوم کے عوام میں تفضیل سے کوئی معنی فاسد سمجھے جاتے ہوں تو البتہ اس سے زبان روک دی جاوے م، جو شخص قرآن پڑھنے کا قصد کرے اس کو چاہیے کہ بقدر امکان اپنے اچھے کپڑے پہنے اور عمامہ باندھے اور قبلہ رخ بیٹھے (القاضی خان) اگر کوئی کام کرنا چاہیے تو فقط بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھے اور اگر قرآن پڑھنا چاہے تو اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم مع بسملہ پڑھے، اور حاوی میں ہے کہ بسم اللہ مقدم ہو پھر تعوذ ہو، اور فقیہ ابوجعفر کے نزدیک اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم اول ہے، اور بعض نے لکھا کہ پارہ ۲۵ الیہ یرد علم الساعۃ کے ساتھ تعوذ نہ ملاوے، کیونکہ ضمیر موہم ہے م، سوار وپیادہ چلنے کی حالت قراءت میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ ایسی جگہ نہ ہو جہاں نجاست ڈالنا مقرر کیا گیا ہے، القنیہ، بیت الخلاء میں، وبقول مختار حمام میں اور کام کرنے والوں کے پاس جہر کے ساتھ وطواف میں وبازار میں، قراءت ممنوع ہے ھ دنیا کی لالچ سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، الغرائب، اگر قرآن پڑھنے کی حالت میں کوئی آیا، پس اگر استاذ یا عالم یا باپ ہو تو اس کے لیے کھڑے ہو جانے میں مضائقہ نہیں ہے اور ماسوائے اس کے جائز نہیں ہے، القاضی خان، زمین پر کروٹ سے پڑھنا مضائقہ نہیں ہے ولیکن پڑھنے کے وقت پاؤں سمیٹ لینا چاہیے المحیط، اور لحاف سے منہ نکال لینا چاہیے، القنیہ، اسباع سے قراءت جائز ہے المحیط، اسباع سے مراد ٹکڑے جیسے پنج سورہ وغیرہ ہوتے ہیں م، ولیکن مصحف سے پڑھنا اولیٰ ہے، کیونکہ اسباع جدید نکالی ہوئی بدعت ہے المحیط، نماز سے خارج قرآن کی تلاوت میں جہرا افضل ہے، فرائض نمازوں کے بعد قراءت فاتحہ بجماعت خواہ جہر سے ہو یا اخفا سے بغرض مہمات مکروہ ہے، التاتارخانیہ، یعنی حاجات پوری ہونے کے واسطے جمع ہو کر نماز کے بعد قراءت فاتحہ مکروہ ہے م، اور قاضی بدیع الدین نے اختیار کیا کہ مکروہ نہیں ہے، اور قاضی جلال الدین نے جزم کیا کہ اگر فریضہ کے بعد سنت ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، التاتارخانیہ۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ قول مفید ہے کہ ممانعت کی وجہ صرف تاخیر سنت ہے، حتیٰ کہ جب فریضہ کے بعد سنت نہ ہو تو مکروہ نہیں، ولیکن عندالتحقیق ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی نسبت یہ امر منصوص نہیں کہ اس کے اس طرح پڑھنے سے امور مہمات کی کفایت وحاجت روائی ہوتی ہے بلکہ وہ تو نعمت ہائے آخرت کے واسطے ہے حتیٰ کہ دو رکعت سنت الفجر تمام دنیا ومافیہا سے بہتر ہیں، تو ایسی حقیر چیزوں کے واسطے یہ امور شریعت کچھ وسیلہ نہیں بلکہ بے ادبی ہے، جیسے بادشاہ کو کسی آدمی سے چٹکی بھیک لینے کے واسطے وسیلہ کرنا موجب قتل ہے، بلکہ جب اس نے اپنے زعم کے موافق اس حقیر چیز کے واسطے سورہ فاتحہ کو پڑھا اور اتفاق تقدیر سے وہ کام ہو گیا تو خیر اور اگر نہ ہوا تو اس کی بداعتقادی اس جانب پیدا ہو کر اس کو ایمان سے خارج کرے گی اور یہ مفید کراہت تحریمی ہے، جیسا کہ اصول میں مصرح ہے، کیونکہ کفایت مہمات کے واسطے اس کا زعم کسی نص سے نہیں ہے اور اس میں جہالت کی رائے کو کچھ دخل نہیں ہو سکتا، بھلا اگر ایک جاہل زعم کرے کہ قرآن پڑھنے سے اس کی مرغی انڈا دے گی یا اس کے

کھیت میں بالیاں نکل آویں گی، یا مانند اس کے تو کچھ اس کی جہالت میں شک ہوگا، علی ہذا القیاس ایسے مفاسد اپنی جانب سے بدعات ہیں ،م، سورہ قل یا ایہا الکفرون کو آخر تک ایک جماعت کا مل کر پڑھنا مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ بدعت ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ سے منقول نہیں ہے، کذا فی المحیط ھ، ایک قوم مجتمع ہو کر دعا کے طور پر فاتحہ زور سے پڑھتے ہیں تو آہستہ پڑھنا اولیٰ ہے، القنیہ اگر دعا کے طور پر نہ ہو بلکہ تلاوت ہو تو ممنوع ہے، کما حققناہ سابقا ،م، فتاوی حجندی میں ہے کہ ایک امام کی عادت ہے کہ نماز فجر کے بعد جماعت کے ساتھ آیت الکرسی وآخر سورہ بقرہ و شہد اللہ انہ لا الہ الا ہو الخ اور مانند اس کے پڑھتا ہے تو آہستہ افضل ہے، القنیہ جب کہ اگر دعا کے طور پر سورہ فاتحہ پڑھے تو مختار جواز ہے، لیکن فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ میں اس پر فتوی نہیں دوں گا اور یہی مثل فاتحہ میں ظاہر ہے، البحر، اور یہ صریح نص ہے کہ سورہ فاتحہ دعا ہے اور اسی کو مترجم نے امام کے پیچھے، سورہ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق میں اختیار کیا ہے ،م، قرآن پڑھنا مصحف سے بہ نسبت یاد کے بہتر ہے، قرآن بھول گیا تو گنہگار ہے، اور بھول جانے سے مراد یہ کہ مصحف سے دیکھ کر بھی نہیں پڑھ سکتا ہے، مصحف ودیعت سے تلاوت نہ کرنا چاہیے، مصحف مغصوب سے تلاوت بالاجماع نہیں جائز ہے، اور اگر بالغ سے مستعار لیا تو جائز اور اگر طفل سے ہو تو ایسا نہیں چاہیے، الغرائب، جو شخص قرآن پڑھ سکتا ہے تو اس کو پانچ ہزار مرتبہ سورہ قل ہو اللہ احد پڑھنے سے قرآن ختم کرنا بہتر ہے المحیط، افضل قراءت یہ ہے کہ قرآن مجید کے معنی میں غور وفکر کرے، حتی کہ وارد ہے کہ ایک روز میں قرآن ختم کرنا مکروہ ہے اور تین روز سے کم میں ختم نہ کرنے تاکہ تعظیم ہو، القنیہ، اور حق یہ کہ تین روز سے کم میں ختم کرنا مکروہ ہے بدلیل احادیث وآثار، ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ جیسا کہ صحاح میں مروی ہیں، لہذا امام زیلعی رح نے تبیین میں فرمایا کہ حافظ القرآن کے واسطے مندوب ہے کہ چالیس روز میں ایک بار ختم کرے ہاں اگر فراغت زیادہ ہو اور فکر وغور کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہے کہ کم میں بھی جواز ہو، اس واسطے کہ علت کراہت قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ ینثرونہ نثر الدقل الخ ہے جس کا مفاد یہ محاورہ ہے کہ گھاس کاٹتا ہے، اور ظاہر واللہ اعلم یہ ہے کہ اس زمانہ میں ایسا تفکر اور یہ قوت شاذ ونادر حاصل ہے، لہذا اس زمانہ میں تراویح کے اندر تین روز میں ختم بھی خلاف اولیٰ ہے اور ملاک الامر یہ کہ ثواب اسی وقت حاصل ہوگا کہ عبادت کا فعل ایسی خوبی کے ساتھ ہو جیسا حکم دیا گیا اور اپنی خواہش نفس ورائے کی تابعداری نہ ہو، واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب، جس نے سال میں ایک بار قرآن ختم کیا وہ تلاوت چھوڑنے والوں میں داخل نہ ہوگا، القنیہ، ختم کے بعد اکثر مشائخ نے تین مرتبہ قل ہو اللہ احد پڑھنا مستحسن جانا ہے تاکہ بعض تلاوت میں نقصان ہوا ہو تو پورا ہو جاوے اور یہ سوائے فرائض میں ختم کے ہے الغرائب

اور قوم کے واسطے مکروہ ہے کہ سب ایکبارگی قرآن پڑھیں، کیونکہ اس سے کان لگا کر سننے وخاموش رہنے کا ترک لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید میں اس کا حکم دیا گیا ہے، القنیہ، وعلی ہذا رسم سوم میں جو اس زمانہ میں معمول ہے، ایسا کرنا مکروہ ہے، اور یہ جو بعض نے کہا کہ فی الحال ختم ہو جانے کی ضرورت سے جائز ہے، تو یہ تخصیص بلا دلیل باطل ہے اور ضرورت کا دعوی مہمل اور خلاف اجماع ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ ہے واللہ تعالیٰ اعلم ،م،

مکتب میں اگر ایک بچہ قرآن پڑھتا ہو تو گھر والوں پر سننا واجب ہے اور اگر زیادہ ہوں اس طرح کہ سننے میں خلل پڑتا ہے تو سننا واجب نہیں ہے، طلبہ گھر میں قرآن پڑھتے ہیں اگر گھر والے کام شروع کر چکے ہوں تو معذور ہیں اور اگر نہیں تو ان پر سننا واجب ہے، یہی مدرس و محدث کا حال ہے، القنیہ، الحان سے پڑھنا بالاجماع حرام ہے،

یعنی ایسے طور پر پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف اور کلمہ متغیر ہو اور ترجیع سے پڑھنا اکثر مشائخ کے
نزدیک مکروہ ہے، الوجیز، جولاہا و موزہ دوز وغیرہ کا کام اگر دل کو مشغول کرے تو قرأت نہ کریں، ورنہ مضائقہ
نہیں ہے، القنیہ، قرأت قرآن سننے سے وعظ سننا اولیٰ ہے، ق، یعنی عوام کے واسطے احکام جاننا فرض ہے اور
سننا مستحب، حتیٰ کہ اگر احکام وعظ سے واقف ہو تو اس کے واسطے قرآن اولیٰ ہے، اور اسی معنی میں کہا گیا کہ فقہ
وحدیث پڑھنا و پڑھانا بہ نسبت تلاوت کے اولیٰ ہے کما فی الخلاصہ۔ قرأت قرآن اور تلاوت کے وقت وجد و حال
لانا و بیہوشی و چلانا و غش کرنا و کپڑے پھاڑنا مکروہ ہے، صوفیاء کو ایسے دعوی محبت سے منع کیا جائے گا، القنیہ و
السراجیہ، ھ، ریا کے خوف سے تلاوت قرآن ترک نہ کرے۔ المحیط، ایسی تعظیم و اجلال کے ساتھ قرأت کرے اور
سب سے فارغ ہو کر مشغول ہو کہ گویا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن رہا ہے اور آپ کلام الٰہی عزوجل
تبلیغ فرماتے ہیں، کما فی عین العلم، زبان عربی اس قدر جاننا فرض ہے کہ قرآن مجید پڑھ کر سمجھے اور اس میں کوئی معذور
نہ ہوگا، والتوضیح فی المقدمۃ، م قال ولا باس بان یدخل اھل الذمۃ المسجد الحرام، جامع صغیر میں ہے کہ
مضائقہ نہیں کہ ذمی لوگ مسجد الحرام میں داخل ہوں ف ذمی وہ کفار جو اسلام کے تابع ہو کر رہتے ہیں اور حکم جمیع کفار
میں یکساں ہیں، وقال الشافعیؒ یکرہ ذلک اور امام شافعی نے فرمایا کہ یہ مکروہ ہے ف کہ مسجد الحرام میں
ذمی کافر داخل ہو، وقال مالک یکرہ فی کل مسجد اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ ہر مسجد میں کافر کا داخل ہونا مکروہ
ہے للشافعی قولہ تعالیٰ انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا امام
شافعی کا استدلال اس آیت سے ہے، انما المشرکون نجس الخ الآیۃ ف یعنی مشرکین تو نجس ہیں پس بعد اس سال کے
وہ مسجد حرام سے قریب نہ ہوں، یہ حکم نویں سال ہجرت میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو سردار کر کے بھیجا اور آپ کے
پیچھے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو سورۃ البراۃ کا ابتدائی فرمان دے کر بھیجا کہ مشرکوں سے جو عہود ہیں وہ توڑ دیں، پس
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہر خطبہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ یہ فرمان پکار دیتے تھے، کما فی الصحاح۔ پس
اس آیت سے معلوم ہوا کہ مشرکین نجس ہیں، وہ مسجد الحرام کے پاس نہ جاویں تو داخل ہونا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے۔ ولان
الکافر لا یخلو عن الجنابۃ اور اس دلیل قیاسی سے بھی کہ کافر ایک طرح کی جنابت سے خالی نہیں ہوتا ہے۔
ف اور نہانے سے وہ جنابت سے پاک نہیں ہوتا، لانہ لا یغتسل اغتسالا یخرجہ عنھا، اس واسطے
کہ وہ ایسا غسل نہیں کرتا جو اس کو جنابت سے پاک کرے ف تو جنب باقی رہتا ہے والجنب یجنب المسجد
اور جنب کو مسجد سے دُور رکھا جاتا ہے ف تو کافر جنب کو بدرجۂ اولیٰ دور رکھا جائے گا، اور یہ دلیل جب پوری ہو
تو جملہ مساجد کے واسطے کافی ہے اور مسجد الحرام کی کوئی خصوصیت نہیں، کیونکہ جنب کو ہر مسجد سے دور رکھا جاتا ہے۔
تو مسجد الحرام سے بدرجۂ اولیٰ دور رکھا جائے گا، ولیکن لازم آتا ہے کہ امام شافعی کا دعوی تو خاص مسجد الحرام میں ممانعت
ہے اور دلیل عام ہے کہ ہر مسجد سے ممانعت ہے، حالانکہ یہ امام مالک کا مذہب ہے تو اس کے واسطے یہ دلیل قیاسی البتہ
لائق ہے لہٰذا فرمایا وبھذا یحتج مالک اور اسی دلیل سے امام مالکؒ حجت لاتے ہیں، والتعلیل بالنجاسۃ
عام اور نجاست کی علت بیان فرمانا عام ہے ف یعنی مشرکوں کی ممانعت کی علت یہ فرمائی کہ نجس ہیں تو نجاست
کی علت عام ہے فینتظم المساجد کلھا تو یہ سب مساجد کے واسطے منتظم ہے ف کیونکہ ہر مسجد سے
نجاست دور رکھنا واجب ہے پس لازم آیا کہ مسجد الحرام کی طرح جملہ مساجد سے کافروں کو دور رکھا جاوے، اسکی تحقیق کلام

اس مقام پر اس طرح ہے کہ آیت میں نجس سے نجس نجاست ظاہری مراد ہے یا نجس نجاست باطنی یعنی اعتقادی مراد ہے، پس امام مالکؒ و شافعیؒ نے اس کو نجاست ظاہری پر محمول کیا اور ہم کہتے ہیں کہ دلائل دیگر اس امر پر شاہد ہیں کہ نجاست ظاہری اعتبار نہیں کی گئی تو نجاست باطنی مراد ہے۔ ولنا ما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انزل وفد ثقیف فی مسجدہ وھم کفار اور ہماری حجت اس بارہ میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے ایلچیوں کو اپنی مسجد میں اتارا حالانکہ اس وقت یہ لوگ کافر تھے، ف رواہ ابوداؤد عن الحسن عن عثمان بن ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہ، منذریؒ نے مختصر میں لکھا کہ بعض نے کہا کہ حسن بصریؒ نے عثمان بن ابی العاص سے نہیں سنا، لیکن یہ امر اول تو مسلم نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ مرسل صحیح اور حجت جمہور ہے، علاوہ بریں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن آثال کو مسجد میں باندھا تھا اور بعد تین روز کے خود کھول دیا، پھر وہ نہا کر آیا اور مسلمان ہو گیا، کما فی الصحیح، پس اگر یہ لوگ ظاہری نجاست سے نجس ہوتے تو مسجد نبوی میں داخل کرنا جائز نہ ہوتا، اور جب اس حدیث سے آیت میں نجس کی تفسیر معلوم ہو گئی، کہ نجاست ظاہری مراد نہیں ہے، تو مسجد میں داخل ہونا منع نہ ہوا، ولان الخبث فی اعتقادھم فلا یودی الی تلویث المسجد، اور اس دلیل سے کہ نجاست تو مشرکوں کے اعتقاد سے ہے، پس ظاہری نجاست سے مسجد کا آلودہ ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ ف نتائج وغیرہ میں اعتراض کیا کہ آیت میں نجس منصوص ہے تو یہ تعلیل بمقابلہ نص کے مقبول نہ ہوگی اور جواب دیا کہ آیت میں تاویل ہے جو مصنفؒ نے بیان کی، بقولہ، والآیۃ محمولۃ علی الحضور استیلاء او استعلاء آیت کریمہ اس امر پر محمول ہے کہ بطور غلبہ و بلندی کے حاضر نہوں ف یعنی آیت میں جو فرمایا کہ مشرکین مسجد الحرام سے قریب نہ ہوں تو اس کا محمل یہ کہ وہ لوگ اس طرح نہ آویں کہ ان کو مسلمانوں پر غلبہ ہو یا ان کا اختیار بلند رہے کہ جس طرح چاہیں مسجد الحرام کی تعمیر وغیرہ کریں، او طائفین عراۃ کما کانت عادتھم فی الجاھلیۃ یا آیت محمول ہے کہ اس طرح حاضر نہ ہوں کہ ننگے طواف کریں جیسے زمانہ جاہلیت میں ان کی عادت تھی، ف کہ عورتیں و مرد ننگے طواف کرتے، اور عورت اپنے آگے پیچھے ہاتھ رکھ لیتی اور عربی میں یہ شعر پڑھتی جاتی تھی، جس کا ترجمہ یہ ہے۔

ع آج چاہے سب کھلے یا کچھ کھلے ؛ حل نہیں کرتی کسی کے واسطے، مترجم کہتا ہے کہ اگر آیت اسی طرح محمول کی جاوے تو معنی یہ ہوئے کہ مشرکین نجس ہیں، پس اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد الحرام کے پاس بطور غلبہ و بلندی کے یا ننگے طواف کرنے کے نہ آویں، مخفی نہیں کہ اس میں نجس ہونے کو کچھ دخل نہ ہوا، پس اول تحریر وہ ہے جو مترجم نے اوپر بیان کی کہ احادیث صحیحہ سے نجس کی تفسیر معلوم ہو گئی، کہ نجس اعتقادی مراد ہے اور قرآن قطعی کی تفسیر بالاتفاق حدیث صحیح سے جائز ہے، جیسے وضو کی آیت میں مسح سر کی تفسیر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ سے جائز ہے۔ پس اسی طرح یہاں معلوم ہوا کہ نجس اعتقادی مراد ہے اور ظاہری نجاست مراد نہیں ہے، پھر چونکہ اعتقادی نجس ہیں تو ان کا حج کرنا لغو ہے بلکہ اپنے مشرکانہ طریقہ کا برتاؤ کریں گے جو جائز نہیں ہے لہٰذا ان کو حج کرنے و مسجد حرام کے پاس آنے سے منع فرمادیا، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(فروع متعلق آداب مسجد) اگر مسجد میں پختہ و ساکو سے یا چاندی و سونے سے نقش و نگار کیا تو مضائقہ نہیں ہے اور یہ مال فقراء پر صرف کرنا افضل ہے، السراجیہ اور اسی پر فتویٰ ہے المضمرات والمحیط، اور واضح ہو کہ نقش و نگار میں اگرچہ مسجد کی تزئین اور فی الجملہ تعظیم ہے، لیکن عوام جو اس کو پانچوں وقت دیکھیں گے ان کو رغبت آرائش دنیا

مستحکم ہوگی، کیونکہ جب مسجد جو رضائے حق عزوجل و یاد الٰہی سبحانہ تعالیٰ کا مقام اور آخرت کے درجات حاصل ہونے کا موقع ہے وہ ایسی آرائش سے آراستہ ہے تو اپنے گھروں کی آرائش میں مضائقہ نہیں ہے اور یہ دنیاوی محبت ان کے واسطے مفاسد کا دروازہ کھولے گی اور خواص کے واسطے اس کے نقش و نگار نماز میں حضور خاطر سے روکیں گے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خمیصہ کو جس میں نقش و نگار تھے نکال دیا اور ابی جہم کے انبجانیہ منگوائی اور فرمایا کہ مجھے اس کے نقش و نگار نے لہو ولعب کی جانب مائل کیا، جیسا کہ صحیح بخاری میں اصل حدیث موجود ہے، پس نقش و نگار میں عوام و خواص دونوں کے واسطے مفاسد موجود ہیں، تو لائق فتوی یہ کہ ایسے نقش و نگار سے منع کیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم، م، رہا عمارت کے استحکام کے واسطے گچ کرنا تو یہ اچھا ہے، کیونکہ یہ تو عمارت کی مضبوطی ہے، الاختیار۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے محراب و قبلہ رُخ کی دیوار میں نقش کرنا مکروہ جانا اس واسطے کہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کرے گی، اور فقیہ ابوجعفرؒ نے شرح سیر کبیر میں لکھا کہ دیواروں پر نقش و نگار کرنا مکروہ ہے خواہ قلیل ہو یا زیادہ ہو، رہا چھت میں نقش کرنا، پس اگر قلیل ہو تو رخصت ہے اور کثیر ہو تو مکروہ ہے، المحیط، سپیدی پر سیاہی یا برعکس پھیرنا بطور نقش کے مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ اپنے ذاتی مال سے ہو اور مال وقف سے مستحسن نہیں، اس واسطے کہ یہ مال ضائع کرنا ہوتا ہے، الاختیار

مترجم کہتا ہے کہ مال ضائع کرنا تو مکروہ تحریمی ہے پس ظاہراً مستحسن نہ ہونے سے عدم جواز مراد ہے اور یہی کتاب المسجد میں مصرح ہے م، نجس پانی سے جو گارا کیا گیا اس سے مسجد میں لیس کرنا مکروہ ہے بخلاف اس کے مٹی میں گوبر ڈال کر لیس کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ اسکی ضرورت ہے کہ بدوں اس کے یہ مطلب حاصل نہیں ہوتا ہے، السراجیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ غرض اگر بدوں گوبر کے دوسری چیز سے حاصل ہو جاوے، تو بقول ابوحنیفہ و ابو یوسف جواز نہ ہونا چاہیے اور بقول امام محمدؒ جائز ہے م، مکان کی چھت میں سونا چاندی لگانے میں مضائقہ نہیں ہے اور اپنے مال سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (القاضی خان) یعنی مال وقف سے نہیں جائز ہے، پھر واضح ہو کہ چھت میں سونا و چاندی لگانے میں اشارہ ہے کہ چاندی وغیرہ کے تیر و کیلیں وغیرہ لگانا بھی جائز ہے، پھر چونکہ بعض مشائخ نے علت تضییع بیان فرمائی یعنی مال ضائع کرنا، لہٰذا یوں کہا کہ مضائقہ نہیں ہے، یعنی خلاف اولیٰ ہے، چنانچہ مقدمہ میں معلوم ہو چکا م۔

خواب یا جماع وغیرہ میں عمداً کعبہ معظمہ کی طرف یا کتب شریعت کی طرف پاؤں پھیلانا مکروہ ہے، المحیط السرخسی۔ مسجد کے قبلہ کی جانب وضو خانہ بنانا مکروہ ہے، السراجیہ، امام محمد نے کہا کہ میں مکروہ جانتا ہوں کہ قبلۃ المسجد بجانب پائخانہ یا حمام یا قبر ہو۔ یہ سب اس وقت کہ مصلی و ان چیزوں کے درمیان دیوار یا آڑ نہ ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے۔ پھر اگر آڑ نہ ہو تو کراہت انہیں مساجد میں ہے جو مسجد جماعت ہیں، اور گھر میں جو موضع نماز کے واسطے بناتے ہیں، اس میں کراہت نہیں ہے المحیط، میں کہتا ہوں کہ اگر وہاں پائخانہ وغیرہ کی بدبو آتی ہو اور ضرورت طاری نہیں ہے تو وہاں مصلی بنانا مکروہ ہوگا، جیسے پیاز و لہسن کی بدبو سے مسجد میں جانا ممنوع ہے بدلیل آنکہ حدیث میں فرمایا کہ جس چیز سے آدمیوں کو ایذا پہنچتی ہے، ملائکہ اس سے ایذا پاتے ہیں، معنی واللہ اعلم یہ کہ انسان کے حواس میں ایذا ہوتی ہے اور ملائکہ کی نظافت و طہارت اس کو متحمل نہیں ہے، جیسے قوائے ظاہرہ انسانی اس کو برداشت نہیں کرتے۔ ہیں، اسی سے مترجم نے لکھا کہ اس زمانہ میں مسجدوں کے اندر مٹی کا تیل جلانا مکروہ ہے کیونکہ وہ موذی ہے م، ہمارے

مشائخ نے کہا کہ آفتاب و چاند کے مقابلہ میں شرمگاہ کو ننگا کرنا مکروہ ہے محیط السرخسی، یہ ممانعت حدیث صحیح میں وارد
ہے اور اس میں جو بھید ہے اس کے بیان کا یہ موقع نہیں ہے حالانکہ اس میں اسرار لطیفہ ہیں ۔م، قبلہ رُخ ہدف
بنا کر تیر اندازی کرنا مکروہ ہے ۔السراجیہ، شاید کہ اس باب میں کراہت سے تنزیہہ مراد ہو ۔م، ہر مسلمان کے
واسطے مستحب ہے کہ اپنے مکان میں ایسا مصلیٰ بنا وے جس میں سنن و نوافل پڑھا کرے اور اس کو پاک رکھے ۔
جیسا کہ صحیح حدیث میں یہ حکم وارد ہے ۔لیکن یہ مطلقاً مسجد کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ وہ اس کی ملکیت میں باقی ہے ،م
المحیط، حتیٰ کہ اس میں جنب داخل ہو سکتا ہے اور فروخت کر سکتا ہے ۔اور اس زمانہ میں عورتوں کے واسطے یہ
حکم مؤکد ہے اور اگر تخت وغیرہ بنا لیا تو کافی ہے ۔م اگر زمین غصب کرکے اس کو مسجد یا دوکان بنایا تو اس مسجد
میں نماز کے واسطے جانا یا دوکان میں خرید کے واسطے جانا مضائقہ نہیں ہے اور وہ اس کو کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے اور
اگر کسی کا مکان احاطہ غصب کرکے مسجد بنا وے یا راستہ کر دے تو کسی کو اس مسجد میں نماز پڑھنا یا راستہ میں آنا
جانا جائز نہیں ہے یوں ہی امام ابو یوسف سے مروی ہے ۔المضمرات ۔اور اس زمانہ میں زمین و مکان میں فرق نہ ہونا
چاہیے ،حتیٰ کہ زمین غصب کرکے مسجد بنا وے تو نماز جائز نہ ہونا چاہیے واللہ تعالےٰ اعلم ۔م،
جو مکان مسجد کے متعلق وقف ہو اس میں مؤذن کو رہنا جائز ہے النوازل ، مدرس کو روا نہیں کہ اپنے مکان متصل
مسجد سے فقط مسجد میں آمد و رفت کے واسطے دیوار مسجد میں پھوڑ کر اپنا دروازہ لگا وے اگرچہ وہ نقصان دیوار کی
ضمانت کرلے ،جواہر الاخلاطی ،پس کسی کے واسطے بھی یہ جواز نہ ہوگا ۔م، مسجد میں بیٹھ کر درس دینا اور اس کے وقفی
بوریہ وغیرہ کا استعمال اس کام میں جائز ہے ۔القنیہ، شیخ نجندی رح سے سوال ہوا کہ متولی مسجد نے فنائے مسجد یعنی
نفس مسجد سے خارج جو اس کے متعلق صحن ہے وہ لوگوں کو مباح کیا کہ اس میں تجارتی خرید و فروخت کرتے ہیں، فرمایا
کہ اگر اس میں مسجد کے واسطے بہتری ہو تو انشاء اللہ مضائقہ نہیں ہے ،اور فرمایا کہ فنائے مسجد وہ مقام ہے جو مسجد کے
چھجہ کے سایہ میں ہو بشرطیکہ عام گزرگاہ نہ ہو ،اور اسی طرح اگر متولی نے تخت ڈال دیے تو فرمایا مسجد کی بہتری ہو تو
مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ عام گزرگاہ نہ ہو ،اور فرمایا کہ کرایہ اپنی ذات پر یا امام مسجد پر صرف نہیں کر سکتا ہے ۔
مصنف تتیمہ نے کہا کہ ہمارے نزدیک اس کو کرایہ صرف کرنے کا حق ہے کہ جہاں چاہے صرف کرے التاتارخانیہ،
اہل محلہ نے ایک مسجد کو درمیان میں دیوار بنا کر جدا کر لیا اور ہر ایک نے اپنا امام علیحدہ کیا تو مضائقہ نہیں ہے
اور رکن الصباغی رح نے فرمایا کہ اسی طرح دو مسجدوں کو ایک کرنا بھی جائز ہے ۔القنیہ، اس روایت میں تامل ہے
کیونکہ تفریق جماعت بحکم مسجد الضرار مکروہ ہے ،پس مسجد کے دو ٹکڑے کرنا بر وجہ مذکور جائز نہیں ہے القنیہ،
اور دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب ۔م، جس شخص کو مسجد میں ریح نکالنے کی ضرورت
ہو تو اصح یہ ہے کہ مسجد سے باہر چلا جاوے ۔التمرتاشی، اصح یہ ہے کہ جو شخص وضو سے نہ ہو وہ مسجد میں داخل
ہو سکتا ہے ، معتکف کے سوا دوسرے کو مسجد میں سونا و کھانا مکروہ ہے ۔السراجیہ ، اور بعض محققین نے تصریح کی
کہ کراہت تنزیہی ہے اور یہی صحیح ہے ۔م اور جب ایسا کرنا چاہیے تو لائق یہ کہ اعتکاف کی نیت کرلے پس
داخل ہو کر جتنی دیر کی نیت ہو اللہ تعالےٰ کا ذکر و نماز جو چاہے کرے ۔السراجیہ ، مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے
اور جو مسافر نہ ہو بلکہ اس کا گھر موجود ہے تو صحیح مذہب یہ کہ اس کو بھی سونا جائز ہے اور بہتر یہ کہ پرہیزگاری کے
طور پر مسجد میں خواب نہ کرے ،خزانۃ الفتاوی ۔م، مسجد میں بوریا یا گھاس یا ٹاٹ وغیرہ اس واسطے ڈالنا کہ لوگ

اس سے پاؤں رگڑ لیا کریں تو یہ ائمہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے، محراب کے اندر جو جگہ ہے وہ مسجد کے حکم میں ہے، الغرائب، مسجد میں ابابیل یا چگادڑوں کے جھونجھ ہیں جو مسجد میں بیٹ کرتے ہیں تو مضائقہ نہیں کہ ان کے جھونجھ نکال پھینکے۔ اگرچہ اس میں بچہ ہوں، الملتقط، مترجم کہتا ہے کہ ظاہرا یہ حکم ایسی صورت میں کہ ضرورت طاری ہو، ورنہ ترحم کا حکم جانوروں کے ساتھ احادیث صحیحہ میں وارد ہے، پس چھوڑا جاوے یہاں تک کہ بچہ اڑنے کے قابل ہو جاویں، خصوصا ابابیل کے بارہ میں کہ ان کی بیٹ کی نجاست میں اختلاف ہے، م، مسجد کے دو دروازہ ہیں، پس مکروہ ہے کہ مسجد کو راستہ بنادے کہ اس دروازہ سے گھس کر دوسرے دروازہ سے نکل جاوے، التمرتاشی۔

جوتا پہنے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے السراجیہ، خصوص جبکہ پاپوش میں نجاست ظاہر ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں داخل ہوتے تھے، کیونکہ پاپوش کی حفاظت تھی، اور مساجد اس طرح مصون نہ تھیں اور اس زمانہ میں قول السراجیہ اولیٰ ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعظیم محبوب ہے، مسجد کے دروازہ پر ایک شخص تعویذ بیچتا ہے جن میں توریت وانجیل وقرآن لکھتا ہے اور ہدیہ کرتا ہے تو اس کو یہ حلال نہیں ہے، الکبریٰ، میں کہتا ہوں کہ کچھ مسجد کی خصوصیت نہیں بلکہ جہاں ہو مکروہ ہے، مسجد میں دنیا کا ہر کام مکروہ ہے، مسجد میں معلم پڑھاتا ہے اگر باجرت ہو تو مکروہ ہے اور اگر مفت ہو تو جائز ہے اور اسی طرح کاتب اگر اپنے واسطے لکھتا ہو تو جائز ہے اور باجرت مکروہ ہے، لیکن اگر معلم یا کاتب کو ضرورت پیش آئی تو مسجد میں جائز ہے اگرچہ باجرت ہو، المحیط السرخسی مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے، اور شیخ ظہیر الدین کے نزدیک اس کے خلاف مختار ہے، بدن پر نجاست ہو تو مسجد میں نہ جاوے، خزانۃ المفتین، مسجد میں درخت جمانا اگر ایسے مقام پر ہو کر گرجا وکنیسہ سے مشابہت ہوتی ہو تو مکروہ ہے الغرائب، مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں بوجہ مشابہت مذکورہ کے مکروہ ہونے پر فتویٰ دیا جاوے، م، اور اگر مشابہت نہ ہو مگر تنگی باوصف متفرق یا ذاتی نفع ہو تو بھی مکروہ ہے اور اگر یہ کچھ نہ ہو تو بھی خلاف اولیٰ ہے۔

الغرائب، مساجد میں سب سے بڑھ کر احترام میں مسجد الحرام یعنی مسجد کعبہ ہے، پھر مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، پھر مسجد بیت المقدس، پھر جامع مساجد، پھر محلوں کی مسجدیں، پھر راہوں کی مسجدیں کہ ان کا رتبہ کمتر ہے، حتیٰ کہ جب ان کا کوئی موذن وامام معلوم نہ ہو تو ان میں اعتکاف نہیں کیا جاتا ہے، پھر گھروں کی مسجدیں، حتیٰ کہ ان میں سوائے عورتوں کے مردوں کو اعتکاف جائز نہیں ہے، القنیہ، گھروں کی مسجدیں درحقیقت مساجد نہیں ہیں یعنی وقف عام نہیں ہیں بلکہ نوافل کے واسطے ایک ستھری پاکیزہ جگہ ہے، م،

حرمت مسجد کے واسطے پندرہ باتیں ہیں، اول داخل ہوتے وقت سلام کرے جبکہ لوگ بیٹھے ہوں پڑھانے یا یاد الٰہی عزوجل میں مشغول نہ ہوں اور اگر مشغول ہوں یا کوئی نہ ہو تو کہے السلام علینا من ربنا وعلی عباد اللہ الصالحین، دوم بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں تحیۃ المسجد پڑھے، اقول بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ کر پڑھے اور ظاہر واللہ اعلم یہ کہ سانس ٹھیک کرلے اور توقف نہ کرے م، سوم اس میں خرید وفروخت نہ کرے یعنی زبانی گفتگو میں خرید وفروخت نہ کرے ورنہ مبیع داخل کرنا بدتر ممنوع ہے، چہارم تلوار برہنہ نہ کرے، پنجم اس میں گمشدہ جانور یا چیز تلاش نہ کرے، یعنی کہے کہ مثلاً میری گائے کھوگئی یا فلاں مال گم ہوا اگر کسی نے دیکھا ہو تو بتلادے، حتیٰ کہ حدیث میں آیا ہے کہ جب کسی کو تم مسجد میں ایسے پکارتے پاؤ تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تجھے تیرا گم شدہ نہ پھیرے یعنی جیسے کہتے ہیں کہ خدا کرے تجھے نہ ملے، ششم سوائے ذکر الٰہی عزوجل کے اس میں آواز بلند نہ کرے، ہفتم اس میں دنیا کی باتیں نہ کرے، کیونکہ

علامات قیامت میں ہے کہ قیامت کے قریب مسلمانوں کی مسجدیں ویران اور ان میں لوگ دنیا کی باتیں کریں گے، ہشتم یہ کہ لوگوں کی گردنیں پھاند کر نہ جاوے، اقول بعض نے کہا کہ اگر اگلی صف پوری نہ کی ہو تو ان کی گردن پھاند کر وہ صف پوری کرے، نہم بیٹھنے کی جگہ میں کسی سے جھگڑا نہ کرے، دہم، صف میں کسی پر تنگی نہ کرے، یازدہم مصلی کے سامنے سے نہ گزرے، دوازدہم مسجد میں تھوک نہ پھینکے (اگر تھوک پھینکا تو اس کا کفارہ استغفار کے ساتھ یہ کہ اس کو زمین میں دفن کر دے اور پختہ زمین میں کپڑے پر اٹھا دے م) سیزدہم اس میں انگلیاں نہ چٹکا دے، چہاردہم مسجد کو نجاسات واطفال و بچوں سے اور اس میں سزائے شرعی قائم کرنے سے پاک رکھا جاوے، پانزدہم، مسجد میں اللہ تعالیٰ کی یاد بہت کی جاوے، الغرائب، خالی باتیں کرنے کے واسطے مسجد میں بیٹھنا بالاتفاق مباح نہیں ہے، اور خزانۃ الفقہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرام ہے، ولیکن جلالی سے نکلتا ہے کہ حرام نہیں بلکہ مباح ہے، لیکن ذکر الٰہی عزوجل بہتر ہے، التمرتاشی، اوفق بدلائل یہ کہ مسجد میں خالی دنیا کی باتیں کرنے کے واسطے بیٹھنا تحریماً مکروہ ہے اور اگر ادائے عبادت کے بعد ایسی باتیں کرے جن سے عبرت ہو یا شکر الٰہی ہو یا امور آخرت سے تعلق ہو تو مضائقہ نہیں ہے جیسے صحابہ رضی اللہ عنہم بعضے اوقات اپنے سابق حالات بیان کر کے ہنستے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکراتے تھے اور اکثر اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما بعد عشاء کے معاملات مسلمین میں باتیں کیا کرتے تھے اور خالی دنیاوی امور مباح مانند تجارت وغیرہ ہوں تو مکروہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، ہر مسجد کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے، لہٰذا گرمی کے موسم میں چھت پر جماعت مکروہ ہے، لیکن اگر مسجد میں جماعت کی جگہ تنگ ہو تو ضرورت کی وجہ سے چھت پر چڑھنا جائز ہے۔ الغرائب، منجملہ آداب مسجد کے یہ کہ جاتے وقت دایاں قدم بڑھاوے اور نکلتے وقت بایاں قدم نکالے، برخلاف بیت الخلاء جانے کے م، مسجد میں چراغ واسطے نماز کے جل رہا ہے تو اس سے درس وتدریس ومطالعہ میں مضائقہ نہیں ہے اور بعد فراغت نماز کے بھی تہائی رات تک مضائقہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ جائز نہیں ہے، المضمرات ھ قال ویکرہ استخدام الخصیان، خصی لوگوں سے خدمت لینا مکروہ ہے ف یعنی جو لوگ کہ شامت سے خصی یعنی ہجڑے ہو جاتے ہیں ایسے لوگوں سے خدمت لینا مکروہ تحریمی ہے، لان الرغبۃ فی استخدامھم حث الناس علی ھذا الصنیع اس واسطے کہ خصیوں سے خدمت لینے میں رغبت کرنا لوگوں کو اس بدحرکت پر آمادہ کرتا ہوگا، وھو مثلۃ محرمۃ حالانکہ یہ فعل مثلہ محرمہ ہے، ف مثلہ بدن کے اعضاء کو اصلی خلقت سے بگاڑتا اور یہ حرام ہے، ولا باس باخصاء البہائم، جانوروں کے خصی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے وانزاء الحمیر علی الخیل اور گدھوں کو گھوڑیوں پر چھوڑنے میں مضائقہ نہیں ہے، اگرچہ خاصۃ بنوہاشم کو اس سے ممانعت فرمائی، چنانچہ نسائی کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما میں مصرح ہے، لان فی الاول منفعۃ البہیمۃ والناس، اس واسطے کہ جانور خصی کرنے میں جانور کا اور لوگوں کا نفع ہے ف چنانچہ جانور خصی خوب موٹا تازہ ہو جاتا ہے اور چونکہ اس کی شرارت وسرکشی جاتی رہتی ہے تو لوگوں کو نفع ہوتا ہے، اور حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خصی مینڈھوں کی قربانی فرمائی، پس اگر جواز نہ ہوتا تو آپ ایسا نہ کرتے، اور امر دوئم میں جائز ہے کیونکہ گدھوں کے چھوٹنے سے گھوڑی سے خچر پیدا ہوتا ہے، وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکب البغلۃ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خچر پر سوار ہوئے ف چنانچہ بخاری ومسلم نے جابر سے روایت کیا ہے، فلوکان

هذا الفعل حراماً لما ركبها لما فيه من فتح بابه. پس اگر یہ فعل حرام ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سواری نہ فرماتے، کیونکہ ایسا کرنے میں یہ دروازہ کھولنا لازم آتا ہے ف کیونکہ آپ کی اتباع میں لوگوں کو خچروں کی سواری محبوب ہوگی اور وہ اسی فعل سے حاصل ہوسکتی ہے، فافہم، اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایسا وہ لوگ کرتے ہیں جو جانتے نہیں ہیں، یعنی گدھے کو گھوڑیوں پر چھوڑنا جاہلوں کا فعل ہے، کمافی حدیث ابی داؤد اور یہ بنو ہاشم کے واسطے ممانعت اس حکمت سے تھی کہ بنو ہاشم میں گھوڑوں کی قلت تھی پس ان کو منع کردیا تاکہ ان میں گھوڑوں کی کثرت ہو اور نسل بڑھ جاوے، ذکرہ العینی۔ قال ولا باس بعیادة الیھودی والنصرانی اور یہودی بیمار یا نصرانی بیمار کی عیادت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، لانه نوع بر فی حقھم وما نھینا عن ذلك اس واسطے کہ ان کی عیادت کرنا ان کے حق میں احسان و نیکی ہے، حالانکہ ہم کو ان کے ساتھ نیکی کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے، وصح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد یھودیا مرض بجوارہ اور یہ امر صحت کو پہنچا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی کی عیادت فرمائی جو آپ کے پڑوس میں بیمار ہوا تھا۔ ف حدیث مذکور کو امام محمد و ابن حبان نے روایت کیا ہے جس میں پڑوس کا لفظ موجود ہے لیکن ظاہرا پڑوس سے مراد یہ کہ مدینہ کے کنارے رہتا تھا، اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک یہودی جوان یعنی بالغ تھا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا پس وہ بیمار پڑا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کی عیادت کو تشریف لے گئے، اور اس کو موت کی حالت میں پاکر فرمایا کہ تو گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی میں الوہیت نہیں ہے اور میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں، اس نے اپنے باپ کی طرف دیکھا تو اس نے کہا کہ ابوالقاسم کا فرمان مان لے پس اس نے کلمہ کہا اور انتقال ہوگیا، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے یہ کہتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے میرے وسیلہ سے ایک نفس کو آگ سے نجات دی، رواہ البخاری وغیرہ، اور امام محمد و ابن حبان کی روایت میں مضمون اس کے مانند ہے، پھر عیادت کافر مطلقاً جائز ہے کمافی الحلیۃ الشافعیہ، فاسق مسلمان کی عیادت علی الاصح جائز ہے کیونکہ مسلمان کا حق ہے، ع، قال ویکرہ ان یقول الرجل فی دعائه .... اسألك بمعقد العز من عرشك، جامع صغیر میں مذکور ہے کہ یہ امر مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنی دعا میں کہے کہ اللھم اسالك بمقعد العز من عرشك، وللمسئلة عبارتان اس مسئلہ کی عبارت دو طرح ہے ھذہ ایک تو یہی ف کہ بمعقد العز من عرشک، ومقعد العز اور دوئم مقعد العز من عرشك، ولا ریب فی کراھیة الثانیة اور دوسری عبارت کے مکروہ ہونے میں شک نہیں ہے لانه من القعود اس واسطے کہ مقعد تو قعود سے مشتق ہے ف اور قعود کے معنی بیٹھنا تو مقعد العز من العرش کے یہ معنی کہ عرش سے نشست گاہ عزت، یعنی عرش جو عزت کا مقر ہے، وکذا الاولی اور اسی طرح عبارت اول بھی مکروہ ہے ف یعنی معقد العز من عرشک، اور معقد مشتق از عقد ہے یعنی گرہ باندھنے کی جگہ، تو معنی یہ کہ عرش سے عزت کی گرہ بندی کا مقام پس یہ بھی مکروہ ہے لانه یوھم تعلق عزہ بالعرش وھو محدث اس واسطے کہ یہ لفظ وہم دلاتا ہے کہ عزت الٰہی عزوجل کا تعلق عرش سے ہے حالانکہ عرش تو حادث چیزوں میں سے ہے ف اور عزت الٰہی اس کی صفات پاک میں سے ہے، واللہ تعالیٰ بجمیع صفاته قدیم اور اللہ تعالیٰ اپنی جمیع صفات سے قدیم ہے۔ ف تو اس کی صفات پاک کے ساتھ ایسا لفظ نہیں لگانا چاہیے، جس سے حادث ہونے کا وہم ہو اگرچہ حادث ہونا

مراد نہیں کہ وہ کفر ہے، مگر ایسا لفظ کہنا جس سے وہم ہو یہ بھی مکروہ ہے، وعن ابی یوسف انہ لا باس به اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ معقد العز یا معقد العز کہنے میں مضائقہ نہیں ہے و به اخذ الفقیہ ابو اللیثؒ اور اسی کو فقیہ ابو اللیثؒ نے شرح جامع صغیر میں اختیار کیا ہے، لانہ ماثور عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے کہ یہ لفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے۔

روی انہ کان یقول من دعائہ، چنانچہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا میں فرماتے، ف نہیں بلکہ بیہقی نے دعوات کبیر میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوع مطول روایت کی، ایک نماز حاجت بارہ رکعت خواہ رات یا دن میں ہر دو رکعت کے درمیان تشہد پھر آخری نماز کے تشہد میں اللہ تعالیٰ کے واسطے حمد و ثنا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھ اور سجدہ کر کے سجدہ میں سورہ فاتحہ سات بار اور آیۃ الکرسی سات بار اور لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ الملک ولہ الحمد وہو علیٰ کل شیئ قدیر دس بار پڑھ کر دعا کر اللّٰہم انی اسألک بمعقد العز من عرشک ومنتہی الرحمۃ من کتابک واسمک الاعظم وکلماتک التامۃ پھر اپنی حاجت بیان کر، پھر اپنا سر اٹھا کر دائیں بائیں سلام پھیر، اور یہ طریقہ اپنے احمقوں کو مت سکھلاؤ کہ وہ دعا کریں گے تو قبول ہوگی، ورواہ ابن الجوزی من طریق الحاکم والطبرانی، شیخ مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ولکنا نقول ھذا خبر الواحد وکان الاحتیاط فی الامتناع، ولیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ خبر الواحد ہے اور منع کرنے میں احتیاط ہے ف بلکہ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع باطل ہے، چنانچہ شیخ ابن الجوزی وغیرہ نے تصریح کی اور اس کی اسناد میں راوی عمر بن ہارون ہے جس کی نسبت امام یحییٰ بن معین نے کہا کہ کذاب خبیث ہے ابن حبان نے فرمایا کہ وہ ثقہ بزرگوں کے نام سے جھوٹی باتیں بنا کر روایت کرتا ہے اور ایسے بزرگوں کا نام لیتا ہے جن کو اس نے دیکھا بھی نہیں ہے۔ امام احمد ونسائی وعبدالرحمٰن بن مہدی نے فرمایا کہ اس راوی کی حدیث متروک ہے اسی طرح امام ابو داؤد وعلی بن المدینی ودارقطنی وصالح وزکریا وابو علی وغیرہم نے اس راوی کو غیر ثقہ وضعیف وغیرہ فرمایا ہے، پس جب یہ روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے تو استدلال نہ وارد ہے، پھر جواب کی ضرورت نہیں ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا کہ تعجب ہے کہ شارحین ہدایہ باوجودیکہ فقہ واصول میں کامل تھے، اس حدیث کی نسبت کچھ پتہ نہیں تحقیق کر سکے۔

مترجم کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فن کے واسطے اپنے بندوں میں سے خاص کیے ہیں، اسی واسطے قضائے عمری کی حدیث کو شیخ علی قاری حنفیؒ نے موضوع بیان کر کے لکھا کہ صاحب نہایہ وغیرہ کی ایراد سے دھوکہ نہ کھانا چاہیے کیونکہ یہ علماء کچھ محدث نہیں ہیں اور نہ انہوں نے حوالہ دیا کہ کس نے اس کو روایت کیا ہے ام، ویکرہ ان یقول فی دعائہ بحق فلان اور مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعا میں کہے کہ بحق فلاں ف یعنی الٰہی بحق فلاں بزرگ میری دعا قبول فرما اوبحق انبیاءک ورسلک یا کہے کہ الٰہی بحق انبیاء و رسل کے ف میری یہ دعا قبول کر، اسی طرح اگر کہے کہ الٰہی بحق بیت اللہ مشعر الحرام میری دعا قبول کر تو بھی مکروہ ہے، زیلعی، لانہ لا حق المخلوق علی الخالق، اس واسطے کہ مخلوق کا حق خالق پر نہیں ہے ف اور حق یہ ہوتا ہے کہ بغیر اس کو ادا کرنے کے چھٹکارا نہ ہو، تو ظاہر ہے کہ کسی مخلوق کا حق حضرت خالق عز وجل پر نہیں ہے اس لیے معلوم ہوا کہ یہ جو بعضے نادان لوگ مناجات میں یہ شعر پڑھا کرتے ہیں ؎ الٰہی بحق محمد رسول ÷ دعا مجھ گنہگار کی کر قبول، یہ مکروہ ہے

اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ہاں انبیاء علیہم السلام و اولیاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے وسیلہ سے دُعا کرنا مضائقہ نہیں ہے، یعنی الٰہی لک الثناء والمجد انی اتوسل انبیاءک ان تجیب دعوتی ہذہ یا مانند اس کے یا اردو میں مترجم کی طرح کہے کہ اے میرے رب تیری ذات پاک کے واسطے سب تعریف و ثنا پاکیزہ ہے میں عاجز بندہ تیری بارگاہ کبریائی میں بوسیلہ تیرے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم وان کے آل واصحاب رضی اللہ عنہم کے اپنی یہ التجا لایا ہوں میرے رب کریم اپنی رحمت عالی کے طفیل میں اس کو قبول فرمالے کہ دنیا میں ہم کو عاقبت وسلامتی عطا فرما اور آخرت میں مغفرت واسعہ و رحمت تامہ سے سرفرازی عطا کر اور میرے مولیٰ تو ارحم الراحمین ہے واللھم صل علی سیدنا و مولینا محمد رسولک نبی الرحمۃ وآلہ وصحبہ وسلم والحمد للہ رب العالمین، اور فی الجملہ بعض مسائل اس کے متعلق بحوالہٗ کتاب ان شاء اللہ تعالیٰ آویں گے، م، **قال ویکرہ اللعب بالشطرنج** اور مکروہ ہے کھیل شطرنج کا ف جو ہندوستان وغیرہ میں معروف ہے، **والنرد** اور نرد کا ف جس کو نردشیر بھی کہتے ہیں مانند چوسر کے، **والاربعۃ عشر** اور چودہ گوٹی کا **وکل لھو** اور ہر کھیل ف کعبتین وتاش وگنجفہ وغیرہ سب کھیل جیسے گلی ڈنڈا وگیڑی وگولیاں وغیرہ سب مکروہ تحریمی ہیں، **لانہ ان قامر بھا فالمیسر حرام بالنص** اس واسطے کہ یہ کھیل اگر قمار بازی کے ساتھ ہوں تو میسر یعنی جوا بازی حسب نص قرآن حرام ہے **وھو اسم لکل قمار** اور میسر ہر قمار کا نام ہے - ف پس جوا جس طرح ہو حرام ہے، حتیٰ کہ چیٹھی ڈالنا جیسا کہ آج کل کافروں میں رائج ہے کہ کسی مال پر ایک یا دو روپیہ کی چیٹھی ڈالی کہ جس کے نام نکلے وہ لے جاوے یا گھُڑ دوڑ میں گھوڑے کی ہار جیت پر بازی بدی یہ سب قمار حرام ہیں، **وان لم یقامر بھا فھو عبث ولھو**، اور اگر اس نے اس کھیل میں قمار کی بازی نہیں بدی تو یہ کھیل عبث ولہو ہے ف جو آخرت و یادِ الٰہی سے غافل کرتا ہے، **قد قال علیہ السلام لھو المؤمن باطل الا الثلث تادیبہ لفرسہ ومناضلتہ عن قوسہ وملاعبتہ مع اھلہ** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن کا لہو باطل ہے سوائے تین کے (۱) اپنے گھوڑے کو سکھانا (۲) یعنی کمان سے تیر اندازی سیکھنا (۳) اپنی جورو کے ساتھ ملاعبت کرنا ف روایت حاکم میں ہے کہ دنیا کے لہو میں سے ہر ایک باطل ہے سوائے تین کے الخ اور روایت ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ میں یوں ہے کہ لہو میں سے کوئی نہیں سوائے تین کے الخ، پھر واضح ہو کہ ان تین میں انحصار مقصود نہیں ہے، چنانچہ نسائی رحمۃ اللہ نے عطاءؒ سے روایت کی کہ میں نے جابر بن عبداللہ اور ابن عمیر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ تیروں سے نشانہ بازی کرتے تھے، پھر ایک سُست ہو گیا تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ سُست ہوئے انہوں نے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سُنا کہ آپؐ فرماتے تھے کہ جو چیز کہ یادالٰہی عزوجل سے نہیں وہ لہو ولعب ہے سوائے چار باتوں کے (۱) اپنی زوجہ سے ملاعبت کرنا (۲) اور اپنے گھوڑے کو آراستہ کرنا (۳) اور دو نشانہ کے درمیان آدمی کی رفتار (۴) اور آدمی کا پیراکی سیکھنا، ورواہ اسحاق والطبرانی والبزار باسناد حسن اور اس روایت سے معلوم ہوا کہ جو چیز کہ یادِ الٰہی عزوجل سے غافل کرے وہ لہو ہے۔ **وقال بعض الناس یباح اللعب بالشطرنج** اور بعض لوگوں نے کہا کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے، **لما فیہ من تشحیذ الخواطر وتذکیۃ الافھام** کیونکہ اس کھیل میں خاطر کو تیز کرنا وفہم کو ذکی کرتا ہوتا ہے، **وھو محکی عن الشافعی** اور یہ شافعیؒ سے حکایت کیا جاتا ہے ف یہ حکایت بہتوں نے نقل کی چنانچہ میزان شعرانی

وغیرہ میں مع کثیر کتب الفقہ وغیرہ کے مذکور ہے، اور نوویؒ نے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ علی الاصح مکروہ تحریمی ہے، لیکن شاید نوویؒ نے مذہب بیان کیا ہو اور منقول امام شافعیؒ سے اباحت ہو، اور عینی نے لکھا کہ سہل بن محمد صعلوکیؒ نے جو اصحاب شافعیؒ سے ہیں کہا کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے جبکہ ہاتھ کا خسارہ نہ ہو اور نماز نہ بھولے اور زبان سے ہذیان نہ نکلے تو یہ حلال وحرام کے درمیان ہے، اور حلیۃ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے اور حرام نہیں ہے بشرطیکہ بعوض نہ ہو اور فریضہ نماز ترک نہ ہو اور سخیف گفتگو نہ کرے اور قول صعلوکیؒ کے یہی معنی ہیں، اور اگر دن رات شطرنج ہی میں مشغول ہو تو اس کی گواہی مردود ہوگی اور یہی امام مالک واحمد کا قول ہے، اور اسی طرح اگر سرراہ یا اوباش کے ساتھ کھیلے تو حرام ہے اور اگر مہذب لوگوں کے ساتھ ہو تاکہ خاطر تیز ہو اور فہم ذکی ہو اور اس پر رات دن مداومت نہ ہو تو حرام نہیں ہے، ع، اس قول میں مکروہ سے مراد تنزیہی ہے اس واسطے کہ ان کے نزدیک مکروہ تحریمی کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی کو حرام کہتے ہیں م، مجتبیٰ میں لکھا کہ ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت مثل قول شافعیؒ کے وارد ہے، ع، ولنا قولہ علیہ السلام من لعب بالشطرنج والنردشیر فکانما غمس یدہ فی دم الخنزیر اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے شطرنج یا نردشیر سے کھیل کیا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے خون میں ڈبویا ف یہ روایت ان الفاظ سے نہیں پائی گئی بلکہ بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نردشیر سے کھیل کیا تو گویا اپنا ہاتھ سور کے گوشت وخون میں رنگا، رواہ مسلم، ت، پس حدیث سے استدلال نہیں ہو سکتا اور خاص شطرنج کے ذکر میں جو روایات حدیث کے نام سے پیش کی جاتی ہیں کوئی صحیح نہیں ہیں جن میں راوی کذاب ووضاع موجود ہیں اسی واسطے کتب موضوعات میں سب کو موضوع لکھا ہے اور اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے، عینیؒ نے کہا کہ عمدہ استدلال حدیث سے اس طرح ہو سکتا ہے کہ تین لہو حدیث میں مستثنیٰ ہیں اور شطرنج ان میں داخل نہیں، تو یہ لہو ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ دوسری حدیث میں پیراکی سیکھنا زائد مذکور ہے تو حصر مقصود نہ ہوا پس استدلال نہیں ہو سکتا، علاوہ بریں مفہوم عدد معتبر ہونے میں اختلاف شدید ہے، اور قرآن مجید میں حیات دنیا کو لہو ولعب فرمایا، پس صواب یہ کہ قیاس سے استدلال کیا جاوے ولانہ نوع لعب یصد عن ذکر اللہ وعن الجمع والجماعات اور اس قیاس سے شطرنج مکروہ ہے کہ یہ ایک قسم کا کھیل ہے جو اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور جمعہ وجماعات سے روکتا ہے فیکون حراما، تو یہ حرام ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام ما الھاک عن ذکر اللہ فھو میسر کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو چیز تجھے یاد الٰہی عزوجل سے بھول میں ڈالے وہ میسر ہے ف لیکن یہ حدیث مرفوع یا قول صحابی نہیں بلکہ قاسم بن محمدؒ تابعی کا قول ہے، کما رواہ احمد والبیہقی، بلکہ بیہقی کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ نے قاسم بن محمد سے کہا کہ تم اس نرد کو مکروہ کہتے ہو تو اس شطرنج کا کیا حال ہے، قاسمؒ نے کہا کہ جو چیز یاد الٰہی ونماز سے غافل کرے وہ میسر یعنی قمار ہے، ظاہرا عبداللہ بن عمرؓ سے عبداللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ مراد ہے اور عبداللہ بن عمر صحابی مراد نہیں ہیں واللہ تعالیٰ اعلم، اور شاید کہ شافعیہ اور بعض حنفیہ اس اجتہاد سے معارضہ کریں کہ یہ شطرنج پر موقوف نہیں بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی، اور جو حدیث میں مستثنیٰ ہیں یعنی تیر اندازی وپیرنا وغیرہ اگر وہ بھی یاد الٰہی ونماز سے غافل کریں تو مکروہ ہیں اور ہم نے شطرنج کا جواز

جبھی لکھا کہ کسی شرعی فرض سے مانع نہ ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر حال حکم اگرچہ جواز ہو لیکن شطرنج کھیلنے والوں کو دیکھا گیا کہ ایسے منہمک و مستغرق ہوتے ہیں کہ دن رات ایک کرتے ہیں، پس اس کے مکروہ تحریمی ہوتے میں شبہ نہیں ہے اور اگر اس کی وجہ سے نماز ساقط کی تو حرام درحرام کا مرتکب ہوا، نعوذ باللہ من ذالک ، م، ثمان قامر به تسقط عدالته ، پھر اگر کسی نے شطرنج سے جوا کھیلا تو اس کی عدالت ساقط ہو گئی ف اور گواہی قبول نہ ہوگی اور قطعی حرام کا مرتکب ہوا، وان لم یقامر به لا تسقط اور اگر اس نے شطرنج سے جوا نہیں کھیلا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی، لانه متاول فیه اس واسطے کہ وہ اس کھیل میں تاویل کرنے والا ہے ف یعنی تاویل کرتا ہے کہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک مباح ہے، پس جس چیز میں علمائے مجتہدین کے اجتہادات مختلف ہیں تو یہ اللہ تعالٰی کی رحمت ہے اور متجدد رحمت کے یہ ہے کہ دنیا میں اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی اور اگر اس نے درواقع اسی اجتہاد کے اعتماد پر پوری موافقت کی تو امید ہے کہ آخرت میں بھی مؤاخذہ نہ ہوگا، اور اس سے ظاہر ہوا کہ یہ فعل خلاف تقویٰ و ورع ہے، م، پھر جو لوگ شطرنج کھیلتے ہوں کیا ان کو اس حالت میں سلام کیا جاوے، اختلاف ہے، کره ابو یوسف ومحمد التسلیم علیهم تحذیرا لهم ابو یوسف ومحمد نے ان لوگوں کو زجر کر کے پرہیز کرنے کی غرض سے ان پر سلام مکروہ جانا، ولم یر ابو حنیفة رح به باسا لیشغلهم عما هم فیه اور ابو حنیفہ رح نے ان پر سلام کرنے میں مضائقہ نہیں جانا اس غرض سے کہ وہ جس حال میں ہیں اس سے ان کو اپنی جانب مشغول کرے، ف اور ذخیرہ میں لکھا کہ اگر لہو کے طور پر کھیلتے ہوں تو سلام میں مضائقہ نہیں لیکن تادیب کے واسطے سلام نہ کرنا جائز ہے، اور اگر فکر و ذہن کی تیزی کے واسطے کرتے ہوں تو سلام کرے، اور ابو حنیفہ رح نے ان پر سلام میں مضائقہ نہیں دیکھا اور ابو یوسف رح نے ان کی تحقیر کی غرض سے مکروہ جانا۔

قال لا باس بقبول هدیة العبد التاجر واجابة دعوته واستعارة دابته جس غلام کو اس کے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی تو ایسے غلام کا خفیف ہدیہ یا دعوت قبول کرنے میں اور اس کا جانور سواری مستعار مانگ لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف کیونکہ یہ خفیف معاملہ ہے جس کا وہ مختار ہے وتکره کسوته الثوب وهدیته الدراهم والدنانیر اور اگر یہ غلام ماذون کسی کو کپڑا دے ڈالے یا ہدیہ میں درہم یا دینار دے تو اس کو قبول کرنا مکروہ ہے، وهذا استحسان اور یہ حکم قبول ہدیہ خفیف و دعوت خفیفہ بھی بطریق استحسان ہے، وفی القیاس کل ذلك باطل لانه تبرع والعبد لیس من اهله اور قیاس مقتضی تھا کہ یہ کوئی امر جائز نہ ہو اس واسطے کہ خفیف ہدیہ یا دعوت بھی تبرع و احسان ہے حالانکہ غلام کو اس کی لیاقت نہیں ہے۔ ف کیونکہ غلام کی ملکیت میں کچھ مال نہیں، بلکہ وہ خود اپنے مولیٰ کا مملوک ہے تو اس کو اس مال سے کسی کے ساتھ تبرع کی لیاقت نہیں ہے لیکن ہم نے یہ قیاس ترک کر کے استحسان اختیار کیا، وجه الاستحسان انه علیه السلام قبل هدیة سلمان رضی الله عنه حین کان عبدا ، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمان رضی اللہ عنہ کا ہدیہ قبول فرمایا درحالیکہ سلمان غلام تھے۔ ف اور یہ قصہ انشاء اللہ تعالٰی مطول مذکور ہوگا کہ اس میں عبرت و نصیحت ہے، وقبل هدیة بریرة رضی الله عنها وکانت مکاتبة اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ رضی اللہ عنہا کا ہدیہ قبول فرمایا درحالیکہ وہ مکاتبہ تھی، ف حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا اس کو خرید کر آزاد کرنا اور جو اس کو صدقہ ملا اس کو ہدیہ کے طور پر قبول کرنا صحاح ستہ

وغیرہ کی روایات میں مفصل مروی ہے، لیکن اس میں تامل ہے کہ قبول ہدیہ کے وقت بریرہ رضی اللہ عنہا مکاتبہ تھی۔
واجاب رهط من الصحابة رضي الله عنهم دعوة مولى ابي أسيد وكان عبدا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے ابو اسید الساعدی رضی اللہ عنہم کے غلام ابوسعید رضی کی دعوت قبول کی ف اور یہ دعوت ولیمہ نکاح تھی، جیسا کہ شروح جامع صغیر میں مذکور ہے اور عمدہ استدلال بحدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مریض کی عیادت فرماتے اور جنازہ کے ساتھ جاتے اور مملوک کی دعوت قبول فرماتے اور حمار پر سوار ہوتے اور یہ روز جنگ خیبر و جنگ قریظہ کے ایسے حمار پر سوار تھے کہ جس کی باگ لیف خرما کی اور اس کے نیچے پالان لیف خرما کا تھا، رواہ الترمذی وابن ماجہ والحاکم، لیکن ترمذی نے کہا کہ اس کی اسناد میں مسلم بن کیسان ضعیف ہے ولان في هذه الاشياء ضرورة لا يجد التاجر بدا منها اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے کہ جن سے غلام تاجر کو چارہ نہیں ہوتا ہے ومن ملك شيئا يملك ما هو من ضروراته اور جو شخص کسی کام کا مختار کیا جاتا ہے تو جو امور اس کام کے واسطے ضروری ہوں ان کا بھی مختار ہو جاتا ہے۔ ف تو گویا اس نے مولیٰ کی اجازت سے یہ دعوت یا ہدیہ دیا ہے ولا ضرورة في الكسوة واهداء الدراهم فبقي على اصل القياس اور ہدیہ لباس میں اور درہم و دینار ہدیہ دینے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو یہ اصل قیاس پر ناجائز باقی رہے ف واضح ہو کہ قصہ سلیمان رضی اللہ عنہ دلائل نبوت و عبرت کے واسطے عجیب دلیل ہے جس سے یہ پتہ صاف ملتا ہے کہ زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے یہود و نصاریٰ کو آپ کی بعثت کا نہایت شوق و انتظار تھا، اور آپ کے اوصاف و کمالات ان میں مشہور و شائع تھے، حالانکہ بعد زمانہ اسلام کے یہودیوں و نصرانیوں نے عداوت سے بگاڑے و نکال ڈالے، اور یہ حدیث جو بیان ہوتی ہے عام اخبار و روایات کی طرح نہیں بلکہ صحیح ثقات اولیاء کے بیان سے ہے جو غایت زہد و تقویٰ و صلاح سے کذب سے بہت دور تھے، اور جس قدر الفاظ سے اس میں کمی بیشی بھی جائز نہیں رکھتے تھے، پس امام ابن حبان نے اپنی صحیح میں ایسے ہی ثقات علمائے ربانی کے اسناد سے خود حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے اپنا حال اس طرح بیان فرمایا کہ میرا باپ زمینداروں میں سے تھا اور میں اور میرے ساتھ دو لڑکے مکتب میں جایا کرتے، یہ دونوں لڑکے جب مکتب سے واپس ہوتے تو درمیان میں ایک زاہد عابد کے پاس جاتے، پس میں بھی جانے لگا، یہاں تک کہ ان دونوں کے بہ نسبت وہ مجھ سے زیادہ پیار کرنے لگا اور کہتا اے سلمان جب تجھ سے تیرے گھر والے پوچھا کریں کہ کہاں تھا تو کہنا کہ معلم نے چھٹی نہیں دی اور جب معلم پوچھا کرے کہ دیر کیوں لگائی تو کہنا کہ میرے گھر والوں نے فرصت نہیں دی، پھر تھوڑے دنوں بعد اس نے انتقال کیا اور راہب و قس جمع ہوئے تب میں نے ان سے کہا کہ تم مجھے کوئی اچھا عالم بتلاؤ کہ میں اس کے ساتھ رہا کروں، انھوں نے کہا ہم کو روئے زمین پر ایک شخص سے بہتر عالم نہیں معلوم، جو سال میں ایک مرتبہ بیت المقدس آیا کرتا ہے، اور اس زمانہ میں اگر تو جاوے تو اس کا حمار تجھے بیت المقدس کے دروازے بندھا ملے گا، پس میں روانہ ہوا تو ٹھیک مجھے دروازہ پر ایک گدھا بندھا ہوا ملا، پھر میں اس عالم کی خدمت میں بیٹھا اور میں نے اپنا قصہ بیان کیا تو اس نے کہا ٹھہر میں لوٹ کر تجھ سے بیان کروں گا، پس میں نے ایک سال تک اس کو نہیں دیکھا اور یہ شخص سال میں صرف ایک مرتبہ بیت المقدس آیا کرتا تھا، پھر جب وہ آیا تو میں نے اس سے کہا کہ آپ نے

میرے معاملہ میں کیا قرار دیا، اس نے کہا کہ ابھی تک تو یہاں موجود ہے میں نے کہا ہاں، اس نے کہا کہ واللہ مجھے تو ایک بزرگ پیغمبر سے بہتر نہیں معلوم جو زمین تہامہ سے برآمد ہوا اور یہ زمانہ ہے کہ اس کی خدمت میں جانے سے امید ہے کہ تو اس کو پاوے گا اور اس میں تین باتیں ہوں گی، ہدیہ کھاوے گا اور صدقہ نہیں کھائے گا اور دائیں شانہ کے غضروف کے قریب خاتم النبوۃ مثل انڈے کے ہوگی جس کا رنگ وہی ہوگا جو اس کی کھال کا رنگ ہے سلمان نے کہا یہ سن کر میں نے روانہ ہوا کہ ایک زمین سے دوسری میں جاتا تھا، یہاں تک کہ مجھے دشمنوں کی ایک قوم ملی جنہوں نے مجھے پکڑ کر فروخت کیا، حتی کہ میں مدینہ میں ڈالا گیا، پھر میں نے یہاں سنا کہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں کرتے ہیں، پھر میں نے اپنے آقاؤں سے درخواست کی کہ مجھے ایک روز ہبہ کریں پس انہوں نے منظور کر لیا اور میں نے جا کر جنگل سے لکڑیاں جمع کیں اور ان کو قلیل قیمت پر فروخت کر کے اس کا طعام تیار کیا اور لا کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں رکھا تو آپؐ نے پوچھا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ صدقہ ہے تو آپؐ نے اصحاب سے فرمایا کہ اس کو کھاؤ اور خود کھانے سے انکار فرمایا، میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ تو ایک اچھی علامت سچی نکلی، پھر میں چند روز تک اپنے حال پر رہا، پھر میں نے اپنی قوم سے درخواست کی کہ مجھے ایک دن ہبہ کریں اور انہوں نے منظور کیا، پھر میں نے جا کر لکڑیاں جمع کیں اور بہ نسبت روز اول کے اب کی مرتبہ زیادہ کو فروخت کر کے طعام تیار کر کے حضور میں لایا، آپؐ نے پوچھا یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ ہدیہ ہے پس آپؐ نے ہاتھ بڑھایا بسم اللہ اور اصحابؓ سے فرمایا کہ کھاؤ پس آپؐ نے سبھوں کے ساتھ کھایا اور میں جا کر آپ کے پیچھے کھڑا ہوا اور آپؐ نے اپنی چادر ہٹائی تو میں نے دیکھا کہ خاتم النبوۃ مثل انڈے کے نمایاں ہے، پس میں نے حاضر ہو کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ رسول اللہ ہیں، آپ نے فرمایا یہ کیا معاملہ ہے، پس میں نے آپؐ سے اپنا سب قصہ بیان کیا، پھر میں نے عرض کیا یا رسول اللہ جس نے مجھے آپ کی جانب راہ بتلائی کہ آپ پیغمبر ہیں، وہ جنت میں داخل ہوگا، تو آپ نے فرمایا جنت میں وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے، میں نے کہا وہ تو کہتا تھا کہ آپ نبیؐ ہیں، آپ نے فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہوگا جو مسلمان ہے، اس حدیث کو حاکم نے دوسری اسناد سے بھی روایت کیا ہے اور اس کے بعض بیان سے اوپر کے کلام میں توضیح ہوتی ہے، چنانچہ جس راہب نے سلمان رضی اللہ عنہ کو پتہ دیا تھا سلمان سے کہا اے سلمان اللہ تعالیٰ ایک رسول مبعوث فرمانے والا ہے جس کا نام پاک احمد ہے وہ تہامہ سے مبعوث ہوں گے اور ان کی علامت یہ ہے کہ ہدیہ کھائیں گے اور صدقہ نہیں کھائیں گے، اور ان کے دونوں شانہ کے درمیان خاتم نبوت ہوگی اور ان کے مبعوث ہونے کا زمانہ اب بہت قریب آگیا ہے، پس میں تلاش میں نکلا اور جب میں تہامہ کا پتہ پوچھتا تھا تو کہا جاتا کہ آگے جاؤ، یہاں تک کہ مجھے بنو کلب کے کچھ عرب ملے اور انہوں نے مجھے پکڑ لیا اور اپنے دیس میں لائے اور مجھے ایک عورت انصاریہ کے ہاتھ فروخت کیا جس نے مجھے اپنے باغ کی خدمت پر مقرر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے پس میں نے اپنے باغ میں سے کچھ چھوہارے لیے اور ان کو ایک چیز پر رکھ کر (اس طعام پر جو لکڑیاں بیچ کر پکایا تھا) خدمت سرور عالمؐ میں لایا اور آپؐ کے گرد آپ کے اصحاب بیٹھے تھے اور ان سب میں سے حضرت ابوبکرؓ بہت قریب تھے پس آپؐ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ صدقہ ہے، پس لوگوں سے فرمایا کہ کھاؤ اور خود نہیں کھایا، پھر کچھ دن گذرے[لہ] اور میں نے جا کر

لہ کیونکہ درمیان میں چھٹی ملتی تو لکڑیاں جمع کر کے طعام تیار کرنے کا موقع ملتا اور بار بار چھٹی دینے میں آقا کو عذر ہوتا ۱۲ م

اسی طرح طعام تیار کر کے آپ کے حضور میں لا کر رکھا، پس فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، پس فرمایا کہ بسم اللہ اور خود کھایا اور صحابہ نے کھایا اور میں گھوم کر آپ کے پیچھے جا کھڑا ہوا، جب آپ نے مجھے دیکھا تو چادر ہٹائی پس میں نے خاتم النبوۃ دیکھی، پس میں سامنے آکر بیٹھا اور میں نے کہا کہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ و انک رسول اللہ، آپ نے فرمایا کہ تو کہاں کا آدمی ہے میں نے عرض کیا کہ مملوک ہوں، فرمایا کہ کس کا مملوک ہے، میں نے عورت انصاریہ کا نام لیا، پھر میرا سب حال سنا۔ اس حدیث کو ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں بالاسناد روایت کیا کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ میں رامہرمز میں پیدا ہوا اور وہیں بڑا ہوا اور میرا باپ اہل اصبہان سے ذی عزت و ثروت تھا، اس نے مجھے معلم کے حوالے کیا اور میں ہر روز جایا کرتا اور ہماری راہ میں ایک پہاڑ پڑتا جس میں غار تھا، پس ایک روز میں تنہا جاتا تھا کہ میں نے اس میں ایک شخص دیکھا جو بالوں کے کپڑے پہنے تھا، جس نے اشارہ سے بلایا، تو میں اس کے پاس گیا اس نے مجھ سے کہا کہ تو مسیح عیسیٰ بن مریم کو پہچانتا ہے میں نے کہا کہ نہیں اور میں نے تو آج تک نام بھی نہیں سنا اس نے کہا کہ عیسیٰ روح اللہ ہے جو اس پر ایمان لایا اس کو اللہ تعالیٰ دنیا کے غم سے نکال کر آخرت کی نعمتوں میں پہنچا دے گا، اور مجھے کچھ انجیل سنائی، تو میرا دل لگا، اور انجیل کی حلاوت مجھے اپنے دل میں معلوم ہوئی اور میں نے اپنے ساتھیوں یعنی آتش پرستوں کو چھوڑا اور ہر بار آمد و رفت میں اس کے پاس بیٹھ جاتا، القصہ میں قدس کی جانب روانہ ہوا، جب میں بیت المقدس میں پہنچا تو مجھے ایک گوشہ میں بالوں کے لباس والا ایک شخص ملا تو میں اس کے پاس بیٹھ کر شناخت کرنے لگا کہ کیا آپ اس شخص کو جانتے ہیں جو شہر فارس میں تھا، اس نے کہا ہاں میں جانتا ہوں اور میں بھی نبی الرحمۃ کا منتظر ہوں بوصف معلوم، پس میں نے پوچھا تو اس نے کہا نبی الرحمت کا نام محمد بن عبداللہ ہے وہ تہامہ کے پہاڑوں سے مبعوث ہوگا اور اس کی سواری میں گدھا و خچر بھی ہوگا، اس کے دل میں رحمت ہوگی، اس کے اعضاء میں ترحم ہوگا، اس کے نزدیک آزاد و غلام یکساں ہوں گے اور دنیا کی اس کے نزدیک کچھ قدر نہ ہوگی اور اس کے دونوں کندھوں کے بیچ میں خاتم النبوۃ مثل بیضہ کبوتر کے ہوگی، اس کے باطن میں اللہ وحدہ لاشریک لہ لکھا ہوگا اور ظاہر میں لکھا ہوگا جدھر تیرا جی چاہے توجہ کر کہ تو منصور ہے اور نبی الرحمۃ ہدیہ کھائے گا اور صدقہ نہیں کھائے گا، اس کے دل میں حقد و حسد نہیں ہے اور وہ کسی مومن یا کافر پر ظلم نہیں کرے گا، پس جو کوئی اس کی تصدیق و مددگاری کرے گا وہ قیامت میں اسی کے ساتھ ہوگا، سلمان نے کہا کہ یہ سن کر میں اس کے پاس سے اٹھا اور امیدوار ہوا کہ شاید میں اس کو پاؤں، پس میں بیت المقدس سے ہوتا ہوا بہت دور نہیں نکلا تھا کہ مجھے بنو کلب کے اعراب ملے اور مجھے ہوب لے گئے، اور میرا نام رکھا اور مجھے ایک عورت کے ہاتھ جس کا نام جلیسہ بنت فلاں تھا، تین سو درم کو فروخت کیا اور وہ بنو النجار مدینہ کے حلیف تھے، پھر میں اسی حال پر ۱۶ مہینہ رہا یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے اور میں نے سنا، حالانکہ میں انتہائے مدینہ میں اپنے آقا عورت کے باغ میں کام کرتا تھا، پس میں جلدی جلدی آیا اور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے مکان میں آپ کو پایا، پس میں نے کچھ نکال کر حضور کی خدمت میں رکھا، تو فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے تو فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر میں نے دوسری چیز آپ کے حضور میں رکھی (یعنی دوسرے وقت میں) پس فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے پس آپ نے کھایا اور جو آپ

کے گرد تھے ان کو کھلایا، پھر مجھے دیکھ کر فرمایا کہ تو آزاد ہے یا غلام ہے، میں نے عرض کیا کہ مملوک ہوں تو فرمایا کہ پھر تو یہ صلہ ہدیہ میرے پاس کیوں لایا، میں نے عرض کیا کہ میں ایک درویش نصرانی کی صحبت میں تھا اور میں نے تمام اپنا قصہ بیان کیا، تو فرمایا کہ تیرا ساتھی یعنی راہب مذکور ان لوگوں میں سے تھا، جن کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا الذین آتینٰھم الکتٰب من قبلہ ھم بہ مومنون واذا تتلٰی علیھم ایاتنا قالوا اٰمنا الآیۃ، پھر حضرت صلعم نے فرمایا کہ تو نے اس کا بتلایا ہوا نشان دیکھ لیا، میں نے کہا جی ہاں، سوائے ایک بات کے کہ وہ آپ کے دونوں شانہ کے بیچ میں ہے، تو آپ نے اپنی ردائے مبارک اپنے مونڈھے سے ہٹائی پس میں نے خاتم نبوت دیکھ کر اس کو بوسہ دیا پھر میں نے کہا کہ اشھدان لا الٰہ الا اللہ وانک رسول اللہ، پھر آپ نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اے علی اس کے ساتھ جلیسہ کے پاس جاکر کہہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھے حکم دیتے ہیں کہ تو اس غلام کو فروخت کر یا اس کو آزاد کر دے، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ عورت ابھی تک مسلمان نہیں ہوئی ہے، آپ نے فرمایا کہ اے سلمان تجھے حال معلوم نہیں ہے تیرے بعد اس کا چچا زاد بھائی اس کے پاس آیا اور اس نے اسلام پیش کیا تو وہ مسلمان ہوگئی ہے، پس حضرت علی رضی اللہ عنہ میرے ساتھ گئے تو اس کو دیکھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ کرتی ہے، پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام پہنچایا، اس نے عرض کیا کہ آپ جاکر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں عرض کیجیے کہ یا رسول اللہ آپ مختار ہیں چاہے اس کو آزاد کیجیے یا وہ آپ کے واسطے ہے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے آزاد کر دیا، پھر میں صبح و شام آپ کی خدمت میں حاضر ہوا کرتا تھا، یہ روایت مختصر ہے۔

پھر ابو نعیم نے دوسرے طریق سے اس کو مرسل روایت کیا کہ سعید بن المسیبؒ نے بیان کیا کہ سلمان رضی اللہ عنہ ملک فارس میں دانیال کے ملت والوں میں سے بعض کی صحبت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ سنتا تھا کہ آپ ہدیہ کھائیں گے اور صدقہ نہیں کھائیں گے اور آپ کے دونوں شانہ کے بیچ میں خاتم النبوۃ ہے پس چاہا کہ میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے جا ملوں پس ان کے باپ نے قید کیا پھر جب باپ مر گیا تو نکل کر شام کو آئے اور وہاں ایک کنیسہ میں بسر کی، پھر وہاں سے نکل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاش میں چلے اور ان کو اہل ساوہ نے پکڑ کر چورایا پھر وہاں سے مدینہ لاکر فروخت کیا اور اس حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں تھے ہنوز ہجرت کر کے نہیں آئے تھے، پھر جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو سلمان نے آکر کچھ پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ صدقہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نہیں کھایا، پھر دوبارہ دوسری چیز لاکر پیش کی تو فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں سے کھایا اور سلمان رض نے آپ کے شانوں کے بیچ میں خاتم النبوۃ دیکھ کر اس کو بوسہ دیا اور اسلام لائے، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا گیا کہ یہ مملوک ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پورا مال کر کے آزاد کر دیا۔

حاکم نے مستدرک میں حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو سلمان رضی اللہ عنہ کچھ طعام جس پر چھوہارے رکھے تھے لائے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا اے سلمان یہ کیا ہے عرض کیا یہ صدقہ ہے آپ نے فرمایا ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر دوبارہ یونہی طعام لائے جس پر چھوہارے بھی تھے، اور فرمایا اے سلمان یہ کیا ہے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے پس آپ نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو دیا اور خود بھی تناول فرمایا۔

اور سلمانؓ نے آپؐ کی پشت مبارک پر خاتم النبوۃ دیکھی، پھر آپؐ نے سلمان سے پوچھا کہ کس کا غلام ہے سلمان نے ایک قوم کو بتلایا تو آپ نے فرمایا کہ ان سے درخواست کر کہ وہ تجھے مکاتب کر دیں اس قدر درختان خرما لگاتے پر کہ ان کو میں جما دوں اور تو ان کی پرداخت کرے یہاں تک کہ جب ان کا پھل آجاوے، تو آزاد ہے، پس سلمانؓ کی درخواست پر ان لوگوں نے بخوشی منظور کر لیا، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر اپنے دست مبارک سے پودے جمائے اور ایک درخت حضرت عمرؓ نے جما دیا، پھر یہ سب پودے اسی سال بڑھ کر پھل لائے سوائے اس ایک درخت کے تو آپ نے پوچھا کہ یہ درخت کس شخص نے جما دیا تھا، تو لوگوں نے کہا کہ عمرؓ نے جما دیا تھا، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے دست مبارک سے جما دیا، پس وہ بھی اسی سال پھل لایا، رواہ اسحاق بن راہویہ وابویعلی الموصلی والبزار، ابن حجرؒ نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور اس حدیث کو طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے طویل روایت کیا، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن کے مملوک ہوئے تھے وہ یہودی تھے، واللہ تعالیٰ اعلم، اور بعض تفصیل شرح عینی میں ہے، اور مترجم نے ان روایات کے ترجمہ میں اس واسطے طول دیا کہ جس شخص نے دیانت و ثقہ وعدالت کو جان لیا ہے وہ ان روایات ثقات سے جانے کہ اگلی امتوں میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل وکمالات وعلامات مفصل مذکور ومعلوم تھے، اور ان تحریف کرنے والوں کا جو فی الحال دعویٰ انجیل وتوریت رکھتے ہیں کچھ اعتبار نہیں ہے، واللہ الہادی الی سبیل الرشاد وعلیہ التوکل وبہ الاعتماد، م،

قال من كان في يده لقيط لا اب له اگر کسی شخص کے قبضہ میں لقیط ہو جس کا باپ نہیں ہے۔
ف یعنی کوئی شخص ایک بچہ کہیں پڑا ہوا اٹھا لایا اور اس کا باپ ظاہر نہ ہوا، حتیٰ کہ ملتقط ہی اس کا مول ٹھہرا، يجوز قبضه الهبة والصدقة له، تو اس لقیط کو جو کچھ ہبہ وصدقہ دیا جاوے اس پر لقیط کے واسطے ملتقط کا قبضہ جائز ہے اور اس کے قبضہ سے ہبہ یا صدقہ پورا ہو جائے گا، واصل هذا ان التصرف على الصغار ثلثة اور اس باب میں قاعدہ کلی واصل یہ ہے کہ صغیر بچوں پر تین قسم کا تصرف ہوتا ہے ف یعنی اگرچہ تین قسم میں منحصر نہیں ہے لیکن ان تین قسم کا تصرف ہوتا ہے، اول تصرف ولایت، دوم تصرف ضرورت اور سوم تصرف نفع محض،
نوع هو من باب الولاية لا يملكه الا من هو ولي، قسم اول کہ از باب ولایت ہے، اس تصرف کا مالک کوئی نہیں سوائے اس کے جو صغیر کا ولی ہو ف جیسے باپ دادا وصی چچا قاضی وغیرہ، كالنكاح جیسے صغیرہ کا نکاح کرنا، والشراء والبيع لاموال القنية اور جیسے خرید کرنا یا فروخت ایسے اموال کی جو رکھنے کے واسطے ہوتے ہیں ف جیسے پالنے کی گائے وغیرہ کہ جو تجارت کے واسطے نہیں ہے، لان الولي هو الذي قام مقامه بانابة الشرع اس واسطے کہ شرع کے مقرر کرنے سے ولی ہی اس کا قائم مقام نائب ہے، ونوع آخر ما كان من ضرورة حال الصغار اور قسم دوم کہ جو صغیر بچوں کی ضرورت حال کے طور پر ہے وهو شراء ما لا بد للصغير منه اور وہ ایسی چیز کا خرید نا جس سے صغیر کو چارہ نہیں ہے ف قوت نفقہ وکپڑا وغیرہ۔ اور ایسی چیز کا بیچنا جس کے بیچنے سے چارہ نہیں ہے ف مثلاً صغیر کی گائے کا دودھ بگڑ جاوے یا انڈے گندے ہو جاویں اگر فروخت نہ ہوں واجارة الاظآر اور دودھ پلائی کو اجرت پر مقرر کرنا، ف جبکہ صغیر کو دودھ کی ضرورت ہے اور وہ دو برس سے

لہ کیونکہ درخت خرما پھل کم تا بل ایک مدت دراز میں ہو سکتا ہے تو شاید اپنے خیال میں سمجھے کہ اس مدت تک سلمان زندہ بھی نہیں رہ سکتے ہے ۱۲ م،

کم ہے، وذلک جائز ممن یعولہ وینفق علیہ اور یہ تصرف ہر ایسے شخص سے جائز ہے جو صغیر کی پرورش کرتا و نفقہ دیتا ہو، کالاخ والعم والام والملتقط، جیسے بھائی و چچا و ماں و ملتقط، اذا کان فی حجرھم یشترط یعنی صغیر مذکور ان کی گود میں پرورش پاتا ہو واذا ملک ھؤلاء ھذا النوع فالولی اولی بہ اور جب یہ لوگ اس قسم کے تصرف کے مختار ہیں تو ولی بدرجہ اولی اس کا مختار ہے، الا انہ لایشترط فی حق الولی ان یکون الصبی فی حجرہ سوائے اتنی بات کے کہ ولی کے مختار ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ طفل مذکور اس کی گود میں پرورش پاتا ہو ف بلکہ ولی ہر حال میں مختار ہے اگرچہ طفل کسی دوسرے کی پرورش میں ہو ونوع ثالث ماھو نفع محض کقبول الھبۃ والصدقۃ والقبض اور قسم ثالث وہ تصرف کہ جو محض نفع ہے جیسے ہبہ قبول کرنا و صدقہ قبول کرنا اور ہر ایک پر قبضہ کرنا۔ فھذا یملکہ الملتقط والاخ والعم والصبی بنفسہ اذا کان یعقل تو ایسے تصرف کا اختیار ملتقط و بھائی و چچا و خود طفل کو جب کہ سمجھدار ہو حاصل ہے۔ لان اللائق بالحکمۃ فتح باب مثلہ نظرا للصبی۔ اس واسطے کہ حکمت سے لائق یہ ہے کہ طفل کی بہتری کی نظر سے ایسا دروازہ کھول دیا جاوے ف تاکہ ان لوگوں کے قبضہ و تصرف سے طفل کو نفع محض حاصل ہوگا ورنہ وہ اس نفع سے محروم رہے گا تو ضرور ہوا کہ ایسا تصرف جائز ہو۔ فیملک بالعقل والولایۃ والحجر۔ تو اس تصرف کا مختار بذریعہ عقل و ولایت و حجر ہوگا ف یعنی طفل خود بذریعہ سمجھ ہو جانے کے مختار ہوگا اور ولی بذریعہ ولایت کے اور باوجود عدم ولایت و مجبوری کے بھی ملتقط وغیرہ مختار ہے، وصار بمنزلۃ الانفاق اور یہ تصرف محض نافع ایسا ہوگیا جیسے نفقہ دینا ف کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے قال ولایجوز للملتقط ان یواجرہ اور ملتقط کو روا نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے ف یہی روایت جامع صغیر میں ہے اور کہا گیا کہ ضرورت کے وقت علی الاصح جائز ہے ۱۲، ویجوز للام ان تواجر ابنھا اذا کان فی حجرھا ولایجوز للعم اور ماں کو جائز ہے کہ اپنے پسر کو اجارہ پر دے جبکہ بچہ اسی کی پرورش میں ہو ف اور ظاہر ہے کہ ماں کی نظر بہر حال نظر شفقت و مصلحت ہے اور چچا کو یہ امر نہیں جائز ہے ف اگرچہ بچہ اس کی پرورش میں ہو ف لان الام تملک اتلاف منافعہ باستخدامہ اس واسطے کہ ماں کو اختیار ہے کہ بچہ سے اپنی خدمت لے کر اس کے منافع کو مفت تلف کرے ف یعنی بچہ سے جو کام و منافع حاصل ہوتے ہیں تو ماں کو اس سے مفت اپنی خدمت لینے کا اختیار ہے اور کچھ مزدوری واجب نہ ہوگی، بلکہ ماں کی خدمت کرنا عین سعادت اور اولاد پر واجب ہے، ولا کذلک العم والملتقط اور یہ حکم چچا و ملتقط کے واسطے نہیں ہے ف پس اگر بچہ بغیر اکراہ کے اس کی خدمت کر دے تو خیر ورنہ چچا یا ملتقط کو یہ اختیار نہیں کہ بھتیجے یا لقیط سے مفت خدمت لے، تو ان کو بعوض اجارہ پر دینا بدرجہ اولی جائز ہے اور چچا و ملتقط کو جب خود اختیار نہیں تو کوئی دلیل نہیں کہ اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہو، ولو اجر الصبی نفسہ لایجوز اور اگر طفل تمیزدار نے خود اپنے آپ کو اجارہ پر دیا یعنی کسی کو نوکری یا مزدوری پر دے دیا تو جائز نہیں ہے ف یعنی اجارہ لازم نہ ہوگا لانہ مشوب بالضرر اس واسطے کہ یہ عقد مخلوط بضرر ہے ف اور بچہ کی عقل پر اعتماد نہیں ہو سکتا، الا اذا فرغ من العمل۔ لیکن جب طفل مذکور اس کام و اجارہ سے فارغ ہو گیا ف تو اس وقت اجارہ مذکور صحیح ہو جانے کا حکم دے دیا جائے گا، لان عند ذلک تمحض نفعا کیونکہ اس وقت وہ محض نفع رہ گیا ف کہ کام کرنا باقی نہیں ہے اور اجرت ملنا چاہیے، فیجب المسمی تو جو اجرت ٹھہری ہے وہ واجب ہوگی

ف اور یہ حکم استحسان ہے، وھو نظیر العبد المحجور یواجر نفسہ وقد ذکرناہ اور یہ نظیر مسئلہ غلام محجور کی ہے جس نے اپنے آپ کو اجارہ پر دے دیا اور اُس کو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں ف کہ غلام مجور کو اپنے آپ کو اجارہ دینا جائز نہیں ہے اور باوجود اس کے اگر اس نے اپنے آپ کو اجارہ دیا اور کام سے فارغ ہوگیا تو استحساناً عقد جائز ہو جائے گا کہ یہ نفع محض رہ گیا، ع، قال ویکرہ ان یجعل الرجل فی عنق عبدہ الرایۃ ویروی الدایۃ مکروہ ہے کہ اپنے غلام کی گردن میں رایہ ڈالے اور بعضے لوگ اس کو دابہ روایت کرتے ہیں ف یعنی دابہ بدال مہملہ، لیکن یہ غلط ہے اور رایہ بر ائے مہملہ صحیح ہے تو یہ رایہ ڈالنا مکروہ ہے، و ھو طوق الحدید الذی یمنعہ من ان یحرک راسہ، رایہ ایک طوق لوہے کا ہوتا تھا جو غلام کو سر ہلانے نہیں دیتا تھا، ف یعنی اس کی سختی سے غلام اپنے سر کو جنبش نہیں دے سکتا تھا، وھو معتاد بین الظلمۃ اور یہ طریقہ ظالموں میں رائج تھا، ف کہ غلاموں وغیرہ کو اس طرح تکلیف و سزا وغیرہ دیتے تھے۔ پس شریعت رحمت میں یہ امر حرام ہے لانہ عقوبۃ اھل النار، اس واسطے کہ یہ دوزخیوں کی سزا ہے ف یعنی دوزخیوں کی گردن میں آتشی طوق آہنی ہوں گے تو ان کے مشابہ ظالم نے سزا دینی چاہی، حالانکہ وہ اس کو میسر نہیں ہو سکتی ہے، فیکرہ کالاحراق بالنار، تو یہ حرکت حرام ہے جیسے آگ سے جلانا حرام ہے، ف حتی کہ اگر کسی جانور کو مار ڈالنا چاہے تو قتل کر دے اور یہ حرام ہے کہ اس کو آگ سے جلاوے ولا یکرہ ان یقیدہ لانہ سنۃ المسلمین فی السفہاء واھل الدعاۃ اور پاؤں میں بیڑی ڈالنا مکروہ نہیں ہے اس واسطے کہ بدکار احمقوں و تباہ کار فاسقوں کے واسطے یہ سزا مسلمانوں میں چلی آتی ہے ف کہ اہل اسلام ایسے لوگوں کو جن کی طرف سے ملک میں فساد و چوری و بدکاری وغیرہ کا خوف و تجربہ ہوتا تھا تو ان کو یوں ہی سزا دیتے تھے کہ بیڑیاں ڈال کر قید کر دیتے تھے، فلا یکرہ فی العبد تحرزا عن اباقہ وصیانۃ لمالہ تو غلام کے حق میں یہ سزا مکروہ نہیں تاکہ اس کے بھاگنے سے بچاؤ ہو اور اپنے مال کی حفاظت ہو ف لیکن واضح ہو کہ گلے میں طوق کی زنجیر کو اس کی بیڑی میں باندھ کر جکڑ دینا اور دوزخیوں کی مشابہت کرنا حرام ہو جائے گا، پس معنی صرف اس قدر ہیں کہ پیروں میں بیڑیاں ڈال دینا کہ دوڑنا و بھاگنا ممکن نہ ہو، جائز ہے قال ولا باس بالحقنۃ یرید بہ التداوی، حقنہ میں مضائقہ نہیں درحالیکہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو ف کہ مرض زائل ہو، مثلاً قولنج وغیرہ سے صحت ہو یا مرض پیدا ... ہو جانے کا خوف جاتا رہے، اور کفایہ میں اشارہ نکالا کہ اس فعل سے موٹائی حاصل ہونا مقصود نہ ہو، یعنی جبکہ شدید لاغری نہیں ہے، مگر وہ حقنہ سے چاہتا ہے کہ بیل کی طرح موٹا تازہ ہو جاوے تو اس مقصود کے واسطے حقنہ مباح نہیں ہے بلکہ مرض کے لحوق یا خوف سے جائز ہے، لان التداوی مباح بالاجماع اس واسطے کہ دوا کرنا بالاجماع مباح ہے، وقد ورد باباحتہ الحدیث اور اس کے مباح ہونے میں حدیث وارد ہوئی ہے ف جس کے معنی یہ ہیں کہ تم لوگ دوا کرو کہ اللہ تعالیٰ نے سوائے موت و بڑھاپے کے ہر بیماری کے واسطے دوا رکھی ہے، رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن ابی شیبہ واسحاق وابویعلی والبخاری فی الادب و الطبرانی وابن حبان والحاکم وقال الترمذی حسن صحیح من حدیث اسامۃ بن شریک رضی اللہ عنہ، اور یہ حدیث ابوالدرداء سے بروایت ابوداؤد مروی ہے جس میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیماری اتاری اور دوا اتاری پس تم لوگ دوا کرو اور کسی حرام چیز سے دوا مت کرو، حدیث انس رضی اللہ عنہ سے بروایت احمد وابن ابی شیبہ وابویعلی باسناد

حسن، حدیث ابن عباس رضہ بروایت اسحاق وعبد بن حمید والطبرانی، اور حدیث ابن مسعود رضہ بروایت بیہقی بطریق جراح بن ملیح رحمہ اللہ تعالٰی جو وکیع کے والد ہیں، اور چونکہ ان میں ایک طرح کا ضعف بیان کیا جاتا ہے لہٰذا بیہقی نے کہا کہ اس کو ابوحنیفہؒ نعمان بن ثابت کوفی اور ایوب بن عائذ الطائی کی متابعت سے بیان کیا، عینی رد نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کی اسناد سے ابونعیم نے طب مفرد میں روایت کیا ہے، واضح ہو کہ حدیث ابوحنیفہؒ میں یہ زائد ہے کہ "تم لوگ گاؤں کے دودھ کا التزام رکھو کہ یہ ہر درخت سے لیتی ہیں"۔ اور ایک روایت میں گائے واونٹ دونوں وارد ہیں — مترجم کہتا ہے کہ اس میں ایک حکمت نفیس ہے کہ انسانی خلقت جسمی میں اختلاط اجزائے ارضی ہے اور اس میں اوصاف مختلفۃ الآثار ہیں، پس جسم انسانی میں غذا کے ذریعہ سے جمیع اصناف کے واسطے عوض پہنچتا رہتا ہے، اسی واسطے جو غذا کہ طبیعت انسانی سے زیادہ موافق ہو وہ زیادہ مفید ہوتی ہے، لیکن جب کوئی چیز کم ہوگیا تو اجزائے ارضی میں جس چیز میں یہ جزو زیادہ ہو وہ غذا پہنچانے سے صحت وقوت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ وہ از قسم نباتات ہو، کیونکہ خاک وغیرہ جمادات سے استحالہ موافق طبیعت انسانی نہیں ہوتا ہے اور اس سے اشارہ عجیب نکلا کہ روح کا تعلق عالم بالا سے ہے اور اس کو اس عالم مادیات زمین سے جسم بنا کر تعلق خاص دیا گیا ہے۔ اور جب یہ جسم پھر اس زمین میں مخلوط ہو جائے گا، تو جس وقت قدرت بالغہ الٰہیہ حشر قیامت کو مقتضی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائے گا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جن چیزوں کے واسطے دنیا میں انسان حریص ہے وہ سب اسی خاک کی پیداوار ہے، اور اس مضمون کی توضیح مدلل مترجم نے تفسیر سورہ نحل میں بیان کی ہے اور یہاں گنجائش نہیں ہے، بالجملہ اس حدیث میں گائے کے دودھ کا التزام رکھنے کی تاکید ہے، حدیث ابو ہریرہؓ بروایت قضاعی وابونعیم وارد ہے، بالجملہ احادیث کثیرہ سے نکلا کہ دوا کرو، لیکن یہ جزم رکھنا چاہیے کہ جب اللہ تعالٰی چاہتا ہے تو دوا کو موافق بیماری کے اثر دیتا ہے کہ بیماری سے صحت ہو جاتی ہے اور جب اس نے نہیں چاہا تو اول تشخیص ہی تدارد ورنہ اثر ندارد ہے۔ لہٰذا شفا قطعاً اللہ تعالٰی کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتی ہے، ولا فرق بین الرجال والنساء اور دوا جائز ہونے میں عورت ومرد میں کچھ فرق نہیں ہے ف پس عورت ومرد سب کے واسطے دوا کرنا جائز ہے الا انہ لا ینبغی ان یستعمل المحرم کالخمر ونحوھا ولیکن جو چیز حرام کی گئی مانند شراب وغیرہ کے اس کو استعمال کرنا نہیں چاہیے ف پس اگر وہ نجس ہو جیسے شراب تو اس کو زخم ظاہری پر بھی استعمال نہ کرے اور اگر نجس نہ ہو جیسے سینکیا تو اس کو صرف کھانے میں استعمال کرنا حرام ہے، لان الاستشفاء بالمحرم حرام، اس واسطے کہ حرام چیز سے شفا چاہنا بھی حرام ہے ف شیخ مصنفؒ نے اول تو فرمایا کہ "استعمال کرنا نہیں چاہیے" گویا اشارہ تھا کہ کچھ گنجائش ہے اگرچہ چاہیے نہیں اور آخر میں تصریح کر دی کہ حرام ہے، تو گویا متاخرین کے اختلاف میں اسی کو ترجیح دی کہ استعمال حرام ہے، اور اسی کی تصریح بھی کلام مصنف سے مذکور ہوئی ہے رم،

اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ شراب سے علاج پوچھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالٰی نے ایسی چیز میں تمہاری شفا نہیں رکھی جو تم پر حرام فرمائی ہے، رواہ احمد والطبرانی وابن ابی شیبہ والحاکم والطحاوی ومحمد فی الآثار وعلقہ البخاری جزماً۔ اور امام محمد کے آثار میں اس طرح افادہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ تمہاری اولاد تو فطرت پر پیدا ہوئی ہے، پس تم شراب سے ان کا علاج مت کرو اور نہ ان کو شراب کی غذا دو کہ اللہ تعالٰی

نے کسی رجس میں شفا نہیں رکھی ہے اور اس کا گناہ اسی پر ہوگا جو بچہ کو پلاوے، تملت تملک روایۃ بنیتہ۔

اور حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حرام میں شفا نہیں رکھی ہے، رواہ ابن حبان فی صحیحہ وابو یعلی والبیہقی، اور حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ خمر سے منع فرمایا اور کہا کہ وہ دوا نہیں بلکہ داء ہے یعنی بیماری ہے، رواہ مسلم وابوداؤد، پھر واضح ہو کہ دوا کرنا خلاف توکل نہیں ہے اور گوش ہوش سے سننا چاہیے کہ جس شخص نے یہ جرم کیا کہ شفا اللہ تعالیٰ عزوجل کی طرف سے ہے اور جب وہی چاہے تو دوا موافق ہوجاتی اور صحت ہوتی ہے، ورنہ دوا وغیرہ میں خود کچھ تاثیر نہیں ہے، تو یہ شخص مومن عاقل ہے جس کو اللہ تعالیٰ عزوجل پر توکل ہے پھر وہ دوا کے واسطے طلب بحکم حواس وطاعت الٰہی عزوجل کرتا ہے، جیسے تن کے لیے غذا تلاش کرتا ہے اور اس کو سردی وگرمی سے بچانے کے لیے جستجو کرتا ہے، پس یہ شخص متوکل مطیع ہے اور اگر دوا نہ کی تو شبہ ہے کہ شاید کچھ طاعت کے خلاف ہو، اور اگر اس شخص کے دل میں شیطانی وسوسہ آتا ہو کہ دوا کو دخل ہے تو یہ توکل ندارد ہے خواہ وہ علاج کرے یا نہ کرے۔ غرض حاصل یہ کہ اسباب ظاہری کے واسطے تجسس کو فرمانبرداری خیال کرے اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرے تو متوکل ہے، اور اگر لے اختیاری وسوسہ ان اسباب ظاہری کی طرف دوڑتا ہے تو توکل میں قصور ہے، اور بعضے جاہل لوگوں نے توکل کے معنی یہ سمجھے کہ ہاتھ پاؤں کو کام میں نہ لاوے بلکہ بیٹھا رہے یا جنگل میں بیٹھے تو وہ متوکل ہے اور یہ محض غباوت ہے کہ اس کو اتنا نہیں سوجھا کہ وہ کوٹھے سے اترنے میں اور پائخانہ جانے میں اور مانند اس کے مزدوری کاموں میں حواس کے موافق حرکت کرتا ہے۔ حتیٰ کہ بھوک سے مرجاوے تو جہنمی ہے یا سردی سے مرجاوے تو دوزخی ہے، پس ہاتھ پاؤں کو بے حس کرنا کاہلی وسستی جسم ہے اور اس سے اعتقاد کو کچھ فائدہ نہیں ہے، ہاں بزرگوں میں سے ایک قوم تھی جن کی مراد اس سے یہ تھی کہ بہت خفیف محنت سے بہت قلیل معیشت حاصل کریں جو ایک ہفتہ یا چار روز تک کافی ہو اور باقی تمام وقت یاد الٰہی و نماز میں آخرت کے واسطے صرف کریں اور یہ نہایت محمود اور بہت محبوب ہے، ومن اللہ عزوجل التوفیق، م

قال ولا باس برزق القاضی، رزق قاضی میں مضائقہ نہیں ہے ف یہ مسئلہ مشروع ہے کہ قاضی نے جو بیت المال سے اپنا رزق لیا تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، لانہ علیہ السلام بعث عتاب بن اسید الی مکۃ وفرض لہ وبعث علیا الی الیمن وفرض لہ، اس کی دلیل نقلی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ پر مقرر کرکے بھیجا اور عتاب کے واسطے نفقہ مفروض کیا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یمن پر بھیجا اور حضرت علیؓ کے واسطے نفقہ مفروض کیا، ولانہ محبوس لحق المسلمین فیکون نفقتہ فی مالہم وھو مال بیت المال اور اس دلیل قیاسی سے کہ قاضی تو مسلمانوں کے حق وکام کے واسطے محبوس ہے تو اس کا نفقہ بھی مسلمانوں کے مال سے ہوگا اور مسلمانوں کا مال وہ ہے جو بیت المال میں ہے ف اور اس باب میں آثار واجماع بھی موجود ہیں، لیکن استدلال میں تحقیق توضیح ضرور ہے۔ واضح ہو کہ زیلعیؒ وغیرہ نے لکھا کہ ہمارے فقہاء ومشائخ نے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے واسطے ہر سال چالیس اوقیہ رزق مقرر فرمایا تھا اور ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے اور یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مال مقرر کیا تھا وہ مقرر کیا حالانکہ اس وقت دیوان یا بیت المال نہیں تھا، کیونکہ دیوان تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقت میں قائم کیے گئے ہیں، اس کے جواب میں بعض نے کہا، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مال سے دیا جو اللہ تعالیٰ نے آپ

پر انعام فرمایا تھا، اور بعض نے کہا کہ اس مال سے مقرر کیا جو آپؐ نے نصاریٰ نجران سے لیا، یا اس جزیہ سے جو آپ نے مجوس ہجر سے لیا تھا، ابوالربیع بن سالم نے ذکر کیا کہ آپ نے عتابؓ کے واسطے روزانہ ایک درہم مقرر فرمایا تھا، ابن سعد نے بطریق الواقدی رح روایت کیا کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنی خلافت میں کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا حالانکہ آپ کا عامل مکہ یعنی عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ جس کو فتح مکہ کے روز مقرر فرمایا تھا، وہ بدستور وہاں عامل رہا اور وہ برابر عامل رہا یہاں تک کہ اس نے وفات پائی رضی اللہ تعالےٰ عنہ، اور دوسرے طریق سے روایت کی، عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب سے میں اس کام کا متولی ہوا ہوں، میں نے کچھ نہیں پایا سوائے معقد دو کپڑوں کے کہ جن کو میں نے اپنے آزاد کیے ہوئے غلام کیسان کو پہنا دیا، اسی کے مانند حاکم نے مستدرک میں روایت کرکے سکوت کیا، شیخ زیلعیؒ و ان کے بعد شیخ ابن حجرؒ دونوں نے اتفاق کیا کہ عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے روز ینہ مفروض ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوتا ہے، لیکن عینیؒ نے بعد نقل کلام زیلعیؒ کے کہ روز ینہ مفروض ہونا غریب ہے، اس طرح رد کیا کہ کیونکر غریب کہا جاوے حالانکہ بیہقیؒ نے زہریؒ سے مرسلاً روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو عامل مکہ پر سالانہ چالیس اوقیہ مفروض کیا، ذہبیؒ نے مختصر میں کہا کہ یہ صحیح نہیں ہوا، میں کہتا ہوں کہ بیہقی نے دوسری اسناد سے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید کو مکہ پر مقرر کیا اور اس کی عمالت کی چالیس اوقیہ چاندی سالانہ مفروض فرمائی، عینیؒ نے کہا کہ اس کی صحت میں شک نہ ہونا چاہیے، کیونکہ جو شخص کہ مسلمانوں کی عام طور پر کوئی خدمت اٹھائے تو اس کی معاش کی کفایت ضروری ہے، اور بخاری نے باب رزق الحکام میں لکھا کہ شریح رضی اللہ عنہ تابعی جلیل اپنی خدمت قضاء پر اجرت لیتے تھے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ وصی بقدر اپنے کام کے رزق کھا دے گا، اور حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نے رزق لیا ہے، اور عبدالرزاق نے مصنف میں حکم سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شریح اور سلمان بن ربیعہ الباہلی کو کار قضا پر روز ینہ دیا ہے، مترجم کہتا ہے کہ اس کے اسناد میں حسن بن عمارہ متروک ہے، اور ابن سعد نے طبقات میں ابن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شریح کو پانچسو درہم روز ینہ مقرر کیا، مترجم کہتا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ قاضی کوفہ میں کلام ہے، باوجود اس کے منقطع ہے،

ابن سعد نے لکھا کہ اخبرنا عفان بن مسلم حدثنا عبد الواحد بن زیاد عن الحجاج بن ارطاۃ عن نافع قال استعمل عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ زید بن ثابت الخ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو عامل قضا کیا اور روز ینہ مقرر کیا، مترجم کہتا ہے کہ حجاج نے معنعن روایت کی اور نافع نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا، اور ابن سعد نے عطاء بن السائب و میمون و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو صبح کو کپڑوں کی گٹھڑی لے کر بازار کو روانہ ہوئے تاکہ تجارت کر کے رزق عیال حاصل کریں، پس راہ میں ان سے حضرت عمر و ابو عبیدہ کی ملاقات ہوئی، تو ان دونوں نے حضرت خلیفۃ الصدیق رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ آپ اس حال سے کہاں تشریف لے جاتے ہیں، حالانکہ آپ کے ذمہ مسلمانوں کی تولیت لازم ہے۔ تو حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر میں اپنے اہل و عیال کو کہاں سے کھلاؤں گا، تو ان دونوں نے عرض کیا کہ اچھا آپ اس وقت واپس تشریف لے چلیں اور ہم سب مل کر آپ کے واسطے مفروض کریں گے، اور دوسری روایت میں ہے کہ روزانہ اپنے واسطے اور اپنے عیال کے واسطے قدر کفایت لیا کرتے تھے، پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا

کہ جو کچھ ہمارے پاس ہے سب مسلمانوں کے مال میں واپس کردو، اور میری زمین جو فلاں مقام پر واقع ہے وہ مسلمانوں کے واسطے بعوض اس مال کے ہے جو میں نے ان کے اموال میں سے لیا ہے، پس یہ زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کی۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے اپنے بعد والوں کو سختی و تعب میں ڈال دیا۔ کما فی العینی۔ اور اس کی اسناد میں واقدی میں کلام ہے۔ لیکن شیخ ابن کثیرؒ اپنے شیخ محقق سے نقل کیا کہ جس کا حاصل یہ کہ واقدی کی توثیق مرجح ہے۔ اور مؤید اس میں حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اپنی قوم کے نوجوانوں میں سے دلیر، خوبصورت تھا۔ اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھتا تھا، اور سخاوت کی وجہ سے اس پر قرضہ چڑھتا گیا، یہاں تک کہ اس کے تمام مال کو گھیر لیا آخر تک۔ اس حدیث کے آخر میں ہے کہ جب مکہ فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو یمن کے ایک ٹکڑے پر سردار کر کے روانہ کیا تاکہ ان کی شکستہ حالی کو پورا کریں۔ الخ۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی سرداری و کام بعوض تھا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجملہ جب قاضی وغیرہ نے مسلمانوں کا کام کیا تو انہیں کے مال سے روزینہ کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ وہ ان کے کام میں روکا گیا ہے۔ وهذا لان الحبس من اسباب النفقة۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہوا کہ روکا جانا منجملہ اسباب نفقہ کے ہے۔ ف یعنی جن سببوں سے نفقہ لازم آتا ہے ان میں سے یہ بھی ہے کہ اس کے کام میں روکا جاوے کما فی الوصی۔ جیسے وصی کی صورت میں ف کہ جب یتیم کے کام میں وہ پھنسا اور اپنے کام سے روکا گیا تو وصی کا نفقہ بھی اس مال سے بطور معروف واجب ہوتا ہے والمضارب اور جیسے مضارب میں۔ اذا سافر بمال المضاربة۔ جبکہ مضارب مال مضاربہ کو لے کر سفر کو جاوے۔ ف تو وہ اسی کام میں پھنس گیا تو اس کو اسی مال سے نفقہ ملے گا۔ وهذا فيما يكون كفاية۔ اور یہ حکم ایسے نفقہ میں ہے جو بقدر کفایت ہو۔ فان كان شرطا فهو حرام۔ اور پھر اجرت یا تنخواہ قاضی کے واسطے شرط کی گئی ہو تو یہ حرام ہے۔ لانه استيجار على الطاعة۔ اس واسطے کہ فعل طاعت پر اجارہ ہے۔ اذ القضاء طاعة بل هو افضلها۔ اس واسطے کہ قضاء تو طاعت ہے بلکہ طاعات میں سے افضل ہے ف۔ اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک طاعت کا اجارہ ممنوع ہے سوائے قرآن مجید کی تعلیم کے کہ وہ بضرورت جائز ہے جس میں ضرورت ہو اور ماسوائے اس کے ممنوع ہے بلکہ وہ بقدر کفایت قاضی کو دے۔ رہا یہ امر کہ آیا قاضی کو خود لینا حلال ہے یا نہیں تو فرمایا۔ ثم القاضي اذا كان فقيرا فالافضل بل الواجب الاخذ کہ قاضی جب محتاج ہو تو اس کے واسطے افضل یہ کہ لے، بلکہ لینا واجب ہے۔ لانه لا يمكنه اقامة فرض القضاء الا به اذ الاشتغال بالكسب يقعده عن اقامته۔ اس واسطے کہ قاضی کو فرض قضا ٹھیک ادا بدوں اس کے ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ کمائی میں مشغول ہونا اس کو ادائے فرض سے عاجز کرے گا ف کیونکہ جب وہ کارِ محنت سے تھک گیا تو کارِ قضاء سے عاجز ہوگا۔ وان كان غنيا فالافضل الامتناع على ما قيل رفقا ببيت المال۔ اور اگر قاضی تونگر آدمی ہو تو کہا گیا کہ بیت المال کی رعایت کر کے اس کے حق میں افضل یہ کہ رزق لینے سے انکار کرے۔ وقيل الاخذ وهو الاصح۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ لینا افضل ہے، اور یہی اصح ہے صيانة للقضاء عن الهوان ونظرا لمن يولى بعده من المحتاجين۔ تاکہ خواری سے کارِ قضاء کی حفاظت ہو۔ اور اس تونگر کے بعد جو لوگ محتاجوں میں سے کارِ قضاء پر متولی ہوں ان کی رعایت ہو ف یعنی جب دوسرے کاموں کے واسطے سلطنت کی طرف سے اموالِ کثیرہ دیئے جاتے ہیں، اور کارِ قضاء مفت لیا جائے گا تو عوام جاہلوں کی نظر میں یہ کام خوار ہوگا۔ حالانکہ یہ سب سے افضل ہے، لہٰذا بہتر ہوگا کہ اس کے واسطے بھی روزینہ جلیل دیا جاوے۔ اور نیز اگر اس نے روزینہ نہیں لیا۔ اور دیوان میں قاضی کے نام کچھ نہ ہو، پھر اس کے بعد دوسرا محتاج قاضی مقرر ہوا تو وہ پریشان ہوگا۔ لانه اذا انقطع زمانا يتعذر اعادته۔ اس واسطے کہ جب قاضی کا روزینہ ایک زمانہ تک بند رہا (جب تک تونگر قاضی تھا، تو بعد اس کے

جاری ہونا مشکل ہے ف لیکن مخفی نہیں کہ یہ صرف بدانتظامی کی وجہ ہوگی۔ یا جبکہ سلاطین و وزراء و بدکار فاسق ہوں کہ تمام بیت المال کو فضول مصارف میں خرچ کریں ورنہ فوراً معلوم ہوتے ہی درج ہوگا۔ اور بیت المال معمور ہے۔ پس کچھ دشواری نہیں ہے۔ ثم تسمیتہ رزقا تدل علی انہ بقدر الکفایۃ۔ پس اس مال کا رزق نام رکھنا دلیل ہے کہ وہ بقدر کفایت ہوگا۔ ف یعنی اسی قدر ہوگا جس سے اس کی کفایت حاجت پوری ہو جاوے، اور زائد اجرت نہ ہوگی۔ وقد جری الرسم باعطائہ فی اول السنۃ لان الخراج یؤخذ فی اول السنۃ وھو یعطی منہ۔ اور رسم یوں جاری ہوئی کہ ابتدائے سال میں یہ رزق قاضی کو دے دیا جاتا تھا۔ اس واسطے کہ اس وقت میں خراج اول سال میں سے لیا جاتا تھا۔ اور رزق مذکور اسی خراج میں سے دیا جاتا ہے۔ وفی زماننا الخراج یوخذ فی اٰخر السنۃ۔ اور ہمارے زمانہ میں خراج لینے کا دستور یہ ہے کہ وہ سال کے آخر ہونے پر لیا جاتا ہے۔ والماخوذ من الخراج خراج السنۃ الماضیۃ ھو الصحیح۔ اور جو خراج لیا گیا یہ گذرے ہوئے سال کا خراج ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے ولو استوفی رزق سنۃ۔ اور اگر قاضی نے پیشگی ایک سال کا رزق لے لیا۔ ثم عزل قبل استکمالھا۔ پھر سال مذکور پورا ہونے سے پہلے معزول کر دیا گیا۔ قیل ھو علی اختلاف معروف فی نفقۃ المرأۃ اذا ماتت فی السنۃ بعد استعجال نفقۃ السنۃ۔ تو بعض نے فرمایا کہ اس کا حکم اسی اختلاف معروف پر مبنی ہے جو نفقہ زوجہ کے حق میں ہے، جبکہ وہ ایک سال کا نفقہ پیشگی لینے کے درمیان سال میں مرگئی ف یعنی اگر عورت نے اپنے شوہر سے ایک سال کا نفقہ پیشگی لیا، پھر سال ختم ہونے سے پہلے وہ مرگئی یا شوہر مرگیا تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک باقی نفقہ پھیرنا واجب نہیں ہے اور امام محمد رح کے نزدیک پھیرنا واجب ہے والاصح انہ یجب الرد۔ اور اصح قول یہ کہ قاضی کو بقیہ نفقہ پھیرنا واجب ہے۔ ف اور اگر قاضی نے خرچ کر ڈالا ہو تو چاہیئے کہ بالاتفاق ضامن نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ولا باس بان تسافر الامۃ وام الولد بغیر محرم۔ جامع صغیر میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ باندی یا کسی کی ام الولد بغیر محرم کے سفر کرے۔ ف یہی مکاتبہ کا حکم ہے۔ اور آزادہ عورت کے واسطے یہ امر ممنوع ہے۔ پس جس نے اپنی باندی کو وطی کر کے جورو بنایا ہو یا اس سے اولاد ہو کر ام الولد ہوگئی ہو تو وہ آزادہ کے حکم میں بالفعل بنظر سفر نہیں ہے۔ لان الاجانب فی حق الاماء فیما یرجع الی النظر والمس بمنزلۃ المحارم علی ما ذکرنا من قبل۔ اس واسطے کہ باندیوں کے حق میں اجنبی لوگ دربارۂ نظر یا چھونے کے بمنزلہ محارم کے ہیں جیسا کہ ہم نے سابق میں مفصل بیان کیا ہے۔ ف تو وہ اجنبیوں کے ساتھ مسافر ہے وہ اجنبی مرد اس کے حق میں بمنزلہ محرم کے ہے۔ وام الولد امۃ لقیام الملک فیھا وان امتنع بیعھا واللہ اعلم بالصواب۔ اور ام الولد بھی ابھی تک باندی ہے کیونکہ اس میں ملکیت قائم ہے اگرچہ اس کی فروخت ممتنع ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ مترجم کہتا ہے کہ چونکہ کتاب الکراہیۃ کے ابواب میں بنظر تقویٰ ضرورت ہے لہٰذا اس کتاب کے بقیہ ابواب و فصول بھی بیان کرنا ضرور ہیں۔ لہٰذا بطور تتمہ کے تکملہ کرتا ہوں (فصل فی الدعاء والتکبیر والواعظ) اگر دعا میں کہے کہ الٰہی اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت یا وسیلہ سے میری دعا قبول فرما، تو مضائقہ نہیں، جائز ہے۔ (الخلاصہ) اللہ تعالیٰ کے اسماء الحسنیٰ سے دعا کرنا افضل ہے۔ المحیط۔ دعائے رحمت میں ایسے اسمائے پاک لاوے جو رحمت ہیں جیسے غفور، رحیم، کریم وغیرہ اور ایسے اسمائے پاک لانا نہیں اولیٰ ہے جو غضب کو مشعر ہیں جیسے منتقم و جبار و شدید العقاب وغیرہ۔ لہٰذا اگر کسی ظالم پر بددعا منظور ہو تو ایسے اسمائے پاک سے بددعا کرے۔ م۔ طریقہ دعا میں افضل یہ کہ دونوں ہاتھ کھلے رکھے، اور دونوں کے درمیان کشادہ رکھے، اگرچہ قلیل ہو۔ اور ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر نہ رکھے، اور اگر عذر یا سخت سردی کی حالت میں اس لئے

کلمہ کی انگلی سے دعا کی تو کافی ہے اور مستحب یہ کہ دعا کے وقت سینہ تک اپنے ہاتھ اٹھادے۔ (القنیہ) بعد دعا کے چہرہ پر ہاتھ پھیرنا بعض مشائخ کے نزدیک یہ کچھ نہیں ہے۔ اور بہت سے مشائخ نے اس کو معتبر رکھا۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث میں یوں ہی وارد ہوا ہے۔ (الغیاثیہ) اگر کسی نے کہا کہ استغفر اللہ واتوب الیہ۔ تو طحاوی رح نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ جائز ہے۔ (القنیہ) رمضان میں ختم قرآن کے وقت دعا کرنا مکروہ ہے لیکن یہ ایسی بات ہے کہ اس پر فتوٰی نہ دیا جاوے۔ (خزانۃ الفتاوٰی) اور وجہ کراہت یہ کہ ختم جماعت میں دعا کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں ہے۔ پھر مصلی کو نماز میں تو ایسی دعا کرنا چاہیے جو محفوظ و یاد ہو، تاکہ ایسا نہ ہو کہ کلام الناس کے مشابہ الفاظ نکل کر نماز فاسد ہو۔ اور سوائے نماز کے چاہیے کہ حضور دل و الحاح سے جو دعا دل میں آوے، مانگے۔ کیونکہ دعا یاد کرنے سے دل کی رقت و نرمی جاتی رہتی ہے (المحیط) اگر غیر سے کہا کہ تم کو اللہ تعالے کا واسطہ یا قسم کہ میرا یہ کام کردے تو اس پر یہ کام کرنا واجب نہیں ہوتا۔ لیکن بنظر ادب بہتر ہے کہ اس کو پورا کردے۔ (الکافی) اسی طرح اگر کہا کہ بحق الٰہی عزوجل یا بحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ میرا یہ کام کر دیجئے تو عقلاً واجب نہیں، مگر بنظر مروت الیق ہے یہی مختار ہے (الغیاثیہ) دعا چار قسم ہے (۱) دعائے رغبت تو اس میں ہتھیلیاں آسمان کی جانب رکھے (۲) دعائے خوف تو اس میں ہتھیلیوں کی پشت آسمان کی جانب رکھے۔ (۳) دعائے تضرع، تو اس میں التحیات کے اشارہ کی طرح چھنگلیا اس کے پاس والی انگلی بند کرکے انگوٹھے و بیچ کی انگلی سے حلقہ کرکے کلمہ کی انگلی سے تضرع کا اشارہ کرے (۴) دعائے خفیہ اور یہ اس دعا کو کہتے ہیں جو آدمی اپنے دل میں مانگے۔ شرح الامام السرخسی لمختصر الحاکم۔ مجموع الفتاوٰی۔ جس سے بدون غفلت دعا ممکن نہ ہو تو ترک کرنے سے دعا کرنا افضل ہے۔ (القاضیخان) بعض شرائط دعا کو مقدمہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ ایک قوم صوفیہ نے دعا سے سکوت اختیار کیا۔ اور شاید بھید یہ کہ جو امور جاری ہونے والے ہیں وہ مشیئت و ارادہ الٰہی عزّ و جلّ ہیں تو ارادہ الٰہی عزوجل کو پسند کرنا محبوب ہے لیکن مخفی نہیں کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہیں ہوتا کہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر الٰہی عزوجل کو بدلے۔ بلکہ دعا تو تضرع عبودیت ہے۔ اس واسطے حدیث میں ہے کہ دعا مغز عبادت ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ ۝ اور حدیث میں ہے کہ جس بندے کے واسطے دعا کرنے کا دروازہ کھول دیا گیا اس کو توفیق خیرات ہوئی۔ اور حدیث میں ہے کہ بہتر دعا یہ کہ دنیا و آخرت میں عافیت مانگے۔ ایک شخص نے صبر مانگا تھا تو فرمایا کہ اے فلاں! تو نے بلا مانگی، پس عافیت مانگ۔ بھید یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بلا جب نازل ہو تو بندہ صبر کرے اور استقامت چاہیے۔ اور بلائے الٰہی عزوجل پر صبر کرنا مشکل ہے تو دلیری نہ کرے بلکہ عافیت کا خواستگار ہو۔ خطبہ میں فرمایا کہ اے لوگو! دشمنوں یعنی کفّار سے مقابلہ کی تمنّا مت کرو، اور عافیت مانگو۔ لیکن جب تم بھڑ جاؤ، تو ثابت قدم رہو۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء اس کے لائق ادا کرے، اور اپنی حاجات کی دعا کرے، پھر حمد و ثناء و درود پڑھے۔ اور بعض روایات میں درود اول و آخر و درمیان میں ظاہر ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ غافل دل کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ تم دعا کرو اللہ تعالیٰ سے اس حال کے ساتھ کہ تم کو اجابت کا یقین ہو۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے کوئی مانع نہیں ہے۔ منع ہے کہ جلد بازی نہ کرے۔ یعنی کہے کہ میں نے دعا کی تھی وہ قبول نہ ہوئی قبولیت سے کوئی دعا خالی نہیں ہوتی، خواہ بالفعل دی جاوے یا اس کے عوض دوسری بہتری دی جاوے یا قیامت کے لیئے ذخیرہ رکھی جاوے۔ حدیث میں ہے کہ دعا گناہ یا قطع رحم نہ ہو۔ حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اللّٰہ لا الٰہ الا ھو الحی القیوم الرحمٰن الرحیم بدیع السمٰوٰت والارض ذوالجلال والاکرام میں اسم اعظم ہے۔ مترجم کے نزدیک بعض دیگر عبارات کی نسبت بھی حدیث میں اسم اعظم کا فرمان آیا، تو تحقیق یہ کہ جامع کمالات الوہیت بمرجع رحمت جب بندہ کی اتحاد میں جمع ہوں تو

مفید رحمت عظمیٰ و قبولیت ہیں۔ لیکن دیگر عبارات اس طرح جمع کرنا ہر ایک کا کام نہیں۔ لہٰذا ان آیاتِ مذکورہ کا اشارہ فرما دیا۔ غیر ازینکہ اس وقت دل میں ان صفاتِ کاملہ رحمت کا ظہور و نزول ہونا شرط ہے اور یہ دقیق گفتگو سمجھ سرسری سے باہر ہے۔ فافہم۔ واضح ہو کہ زبان کو دروغ و فحش سے پاک رکھنا۔ آسائش کے وقت عاجزی سے دعا کا التزام رکھنا، بدن کا گوشت حرام طعام سے پیدا نہ ہُوا ہو۔ اور اس وقت بھی تن پر کپڑا اور پیٹ میں کھانا حرام سے نہ ہو۔ اور حدیث میں ہے کہ واللہ! تم لوگ ظالم کا ہاتھ پکڑو گے، اور اس کو ظلم سے روکو گے یا اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں کو باہم لڑا دے گا۔ پھر تم میں سے صالح آدمی دعا کرے گا۔ اور وہ قبول نہ ہوگی۔ قال اللہ واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ۔ یعنی بچو ایسے فتنہ سے کہ وہ تم میں سے خاص کر انہیں لوگوں کو نہیں پہنچے گا جنہوں نے ظلم کیا۔ یعنی بلکہ وہ عام ہوگا کہ جب آوے گا تو ظالم و غیر ظالم سب کو عام ہو جاوے گا۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ بعد شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے افسوس کرتے کہ ہم کو نہیں معلوم تھا کہ اس آیت کریمہ کی تاویل میں ہم لوگ شامل ہوں گے۔ یعنی کاش ہم اس وقت ہتھیار باندھ کر ظالموں سے مقابلہ کرتے، اور ان کو دفع کرتے۔ حدیث میں ہے، واللہ! تم لوگ باہم نیک باتوں کا حکم کرو گے اور بُری باتوں سے روکو گے۔ یا اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ باہمی اتفاق و یکدلی ایک رحمتِ الٰہی عزوجل ہے جس کا بہت بڑا احسان اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر رکھا، بقولہ تعالیٰ؛ ولو انفقت ما فی الارض، ولٰکن الف بین قلوبھم۔ اور حق تعالیٰ نے فرمایا؛ فاصبحتم بنعمتہٖ اخوانا۔ پھر یہ نعمت بہت عرصہ تک قائم رہی۔ یہانتک کہ خوارج کمبختوں نے پھوٹ ڈالی۔ پھر شیعہ و معتزلہ روافض نے پھوٹ ڈال کر جماعت چھوڑی۔ اور پھر بھی اہل السنۃ والجماعۃ کا سوادِ اعظم باقی رہا۔ پھر ائمہ مجتہدین امام ابوحنیفہ رحمہ و مالک رحمہ و شافعی و احمد و ثوری و ابوثور وغیرہم علمائے بے تعداد باہم متفق اور اعمالِ دین میں اپنے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور اعظم ارکانِ دین یعنی نماز میں ایک جماعت تھے۔ ہرگز صحابہ رضی اللہ عنہم اور مجتہدین میں کبھی کسی ضعیف روایت میں بھی وارد نہیں کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں تامل کرتا ہو یا شرطیں لگاتا ہو۔ اور تابعین رضی اللہ عنہ میں اسی کے مثل برتاؤ رہا۔ اور فقہائے مجتہدین و تبع تابعین و مابعد میں برابر یہی برتاؤ رہا۔ پھر افسوس ہے کہ پیچھے کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقلدوں میں ایسے پیدا ہوگئے کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب کیا حتیٰ کہ حنفی نے شافعیہ میں سے امام کے واسطے یہ شرط لگائی کہ وہ حنفیت کے مسائل پر پورا عمل احتیاطاً کرتا ہو اور شافعیہ نے یہی شرط حنفی کے حق میں لگائی۔ بقول امام ابوبکر الجصاص رحمہ کے حنفی نے چاہا کہ شافعیؒ امام کے پیچھے جب اقتدار جائز ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے اور برعکس۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ اس اعظم ارکان دین یعنی نماز میں پھوٹ پڑ گئی۔ باوجودیکہ اصل مذہب میں شافعی امام کے پیچھے فجر کی قنوت کا مسئلہ اور اقتدائے وتر کا مسئلہ وغیر ذٰلک مصرح ہیں بدون اس کے کہ کوئی شرط مذکور ہو بلکہ مترجم نے تو شامی حاشیہ درالمختار میں بعض کا قول یہ دیکھا کہ شافعی مقلد جو بات ہمارے حق میں شرط لگا دے گا ہم بھی اس کے حق میں یہی شرط لگا دیں گے اور یہ کمال افسوس کا مقام ہے بلکہ واجب فرض ہے کہ اہل السنہ سب حق پر ہیں سب جناب باری تعالیٰ عزوجل میں یکدل حاضر ہوں پھر اس سے بڑھ کر آفت و سب سے بدتر آفت وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک ایک آدمی میں فساد و بغض و عناد سے ظاہر ہو گئی ہے۔ اور ہر ایک فریق وہابی و بدعتی و مقلد و غیر مقلد نے اپنے عوام معتقدوں کو دوسرے فریق کا گمراہ ہونا تلقین کر دیا۔ جس سے سر بازار ایک دوسرے کی تفسیق و تضلیل کرتے اور دائرہ اسلام سے خارج کرتے اور مساجد میں نماز سے منع کرتے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو منافقوں کو جن کا نفاق کھلا ہوا اور یوحی آپ کو معلوم تھا خارج نہیں فرماتے تھے۔ اور یہاں مجھے ان دونوں فریق سے عجب ہے کہ کیا یہ لوگ دوسرے فریق کو کافر و مشرک حقیقی مانند ہنود وغیرہ کے جانتے ہیں۔ اگر کہے کہ ہاں تو اس کی جہالت و گمراہی ظاہر ہے۔ حدیث میں مصرح ہے۔ الا ان تروا کفرا بواحا عندکم۔ یعنی یہ تکفیر جبھی کہ تم اپنے

نزدیک بالکل کھلا ہوا صاف کفر دیکھو۔ ارے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ فرقہ معتزلہ وغیرہ جو قرآن کو مخلوق، اور احادیث کو بنائی ہوئی باتیں و سنیوں کو گمراہ جانتے۔ اور صفات الٰہی عزوجل سے انکار کرتے ہیں۔ تم تکفیر نہیں کرتے ہو۔ اور مجتہدین سلف سے صاف تصریح ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں ہے۔ پھر وائے برحال شما کہ خالی مقلد یا غیر مقلد ہونے سے باوجود اتفاق قرآن و حدیث و عقائد و اصول کے باہم تکفیر کرو۔ قال تعالیٰ: و من یرغب عن ملۃ ابراھیم الا من سفہ نفسہ۔ یعنی ملت ابراہیمؑ سے منہ موڑنے والا وہی ہوگا جو اپنے نفس سے جاہل احمق ہو۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا۔ اب سمجھ سکتے ہو کہ اگر تم ملت ابراہیم پر مستقیم ہوتے تو ایسے جاہل احمق نہ ہوتے پس اپنے نفس کے ساتھ عدل کرو تو لازم ہے کہ اول اپنے آپ کو شیطان کے تسلط و تعصب سے چھڑا کر استقامت پر لاؤ اس وقت خود ہی باہم متفق ہو جاؤ گے اور انشاء اللہ تعالیٰ جو دعا کرو گے مقبول ہوگی و من اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ اگر دعائے ماثور بلند آواز سے اس واسطے کہے کہ ساتھ والے سیکھ جاویں تو مضائقہ نہیں ہے اور جب سیکھ گئے تو ان لوگوں کا جہر کرنا بدعت ہوگا۔ الوجیز اور اگر سیکھنے کی غرض نہ ہو تو مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جہر سے آمین کہنا بعد دعائے فاتحہ کے اسی معنی پر محمول ہے واللہ تعالیٰ اعلم اور یہ بھی معلوم ہوا کہ دعا کے بعد آمین کہنا مندوب ہے۔ ایام تشریق کے سوائے دیگر اوقات میں جہر سے تکبیر کہنا مسنون نہیں مگر جب کہ جہاد میں کافروں سے مقابلہ ہو یا رہزنوں و چوروں سے سابقہ ہو۔ بعض مشائخ نے اسی پر آگ لگنے کی حالت کو بلکہ جملہ خوفناک حالتوں کو قیاس کیا ہے۔ القنیہ۔ فتاویٰ ہندیہ میں اکثر خوفناک مناظر مانند سیاہ آندھی وغیرہ میں اذان مذکور ہے۔ م۔ رباطات کی مساجد میں اگر مقام خوف نہ ہو تو زور سے تکبیر مکروہ ہے۔ المحیط۔ مسئلہ واقعہ اس زمانہ میں جب وبا ہیضہ ظاہر ہوتی ہے تو لوگ علاوہ اذان محلہ کے ہر ایک اپنے گھر میں مکرر سہ کرر بلندی سے اذان دیتا ہے۔ مترجم کے نزدیک ظاہرا یہ بعض کم فہم آدمیوں نے اس گمان پر نکالا ہے کہ عوام میں حکایات مشہور ہیں کہ وبائے ہیضہ میں شیاطین بھوت پریت اثر کرتے ہیں لہٰذا اذان دینے سے وہ بھاگ جاویں گے اور تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ وبار مذکور وخز الجن ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے یعنی جن کی چونک وخلش ہے اور یہ اثر اس بیماری میں خود ظاہر ہے کہ ایک غیر معلوم حرارت و احتراق سے مادہ بدن مستحیل بصفرائے زنگاری ہو جاتا ہے جو زہر سے کم نہیں ہے لیکن علماء ربانی کی تفہیم باشارات احادیث یہ ہے کہ جب زنار و فواحش کی کثرت ہوتی ہے اور لوگ نصیحت کرنے والوں کی بات نہیں سنتے اور توبہ نہیں کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے شیاطین جن ان میں سے خاص خاص افراد پر مسلط کئے جاتے ہیں اور لبا اوقات بعض صالحین ان میں ایک خاص حکمت الٰہی عزوجل سے داخل ہو جاتے ہیں ولیکن یہ ان کے واسطے رفعت درجات و بلندی مراتب ہے اور جو لوگ فجور کی وجہ سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہیں۔ پس ان کا علاج توبہ و استغفار و آئندہ پرہیز گاری کا عزم قوی ہے اور اس کے واسطے اذان ہونا کسی روایت میں وارد نہیں اور نہ علمائے ربانی کی استنباط حکومت سے معلوم ہوتا ہے اور وہ حدیث جو صحیح مسلم میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ اذا تغولت الغیلان تادی بالاذان۔ یعنی جب غیلان کا تغول ہو تو اذان پکارے۔ چنانچہ اس حدیث سے بعض نے استدلال کیا تو یہ غلط فہمی ہے اس واسطے کہ عرب کا زعم تھا کہ جنگلوں میں غول بیابانی رنگ برنگ کی شکلوں میں ڈراتے تھے تو حکم دے دیا کہ اذان پکار دے کہ وہ بھاگ جاویں گے۔ نہایہ میں ہے کہ عرب گمان کرتے کہ بیابانوں میں مختلف صورتوں سے غول بیابانی رنگ برنگ ظاہر ہوتے ہیں اور حرز ثمین شرح الحصن میں ہے کہ حاصل یہ کہ جب تاگوار چیز مل دیکھے یا تخیلات منکرہ نظر آویں یا جسمانی صورتیں مکروہ اس کو طرح طرح سے نظر آویں اور ان کو دفع کرنا چاہے تو اذان دے دے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ ڈھکوسلے جو ہمزاد وغیرہ کی مکروہ صورتوں سے نظر آتے ہیں حالانکہ ان کو کچھ قدرت ایذاء نہیں ہوتی ہے بلکہ باد ہوائی ہیں تو وہ دفع ہوں گے اور اس کو یہاں کچھ تعلق نہیں ہے اور حدیث میں جو آخر زمانہ کی حالت

میں کثرت زناء وفجور سے وبا نازل ہونے کا اعلام صحیح ہے اور وہ اس وقت حضرت مخبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار غیب کے موافق ظہور پذیر ہوا کرتا ہے تو وہ بلائے آسمانی ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلط ہوتی ہے اور وہ نزول بیا باقی نہیں ہے۔ پس اذان کو اس طرح خلاف طریقہ مشروع پکارنے سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ عجب یہ کہ بہت سے لوگ اذان کے حکم نماز میں حاضر نہیں ہوتے اور نماز ہی نہیں پڑھتے ہیں بلکہ یوں پکارا کرتے ہیں تو اس سے خوف معصیت اور بھی زائد ہے پس صواب واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ محلہ کی اذان بلند پر ہر شخص اذان کا اعادہ کرتا جاوے جیسے جواب اذان کا حکم ہے یعنی موذن اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کلمات کہتا جاتا ہے ہر ایک اس کو کہتا جاوے اور دل سے تصدیق کرتا جاوے اور نماز میں حاضر ہو کر توبہ واستغفار کے ساتھ نماز ادا کرے اور اہل محلہ سب صدق کے ساتھ توبہ واستغفار کریں پس یہ علاج دفع بیماری کے موافق ہے جو حکمائے ربانی نے تشخیص فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے فضل ورحمت سے شافی ہے۔ واللہ ذوالفضل العظیم۔ م۔ قرأت ورد کے بعد زور سے تکبیر کہے تو فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ اگر شکر کی نیت ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور نماز سے سلام پھیرنے کے بعد ہی تکبیر کہنا جہر سے بدعت و مکروہ ہے اور سرحد کفار کی رباطات میں جب مقام خوف ہو اور اہل رباط نے قوت وہیبت ظاہر کرنے کو تکبیر کہی تو مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ ابو یوسفؒ نے ایام تشریق میں بازاروں میں تکبیرات کہنے کو جائز رکھا کما فی العید اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے بھی ان ایام میں ایسا مروی ہے کہ اہل بازار ان کی تکبیر پر تکبیر کہتے تھے۔ پس قول ابو یوسفؒ اولیٰ ہے۔ م۔ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے وعظ کہنے کو بیٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الوجیز۔ اور اگر واعظ نے مجلس میں کچھ طلب کیا تو حلال نہیں اور یہ علم کے ذریعہ دنیا کمانا ہو گیا۔ الخلاصہ۔ وعظ وقرآن سننے کے وقت چیخنا و آواز بلند کرنا مکروہ ہے اور صوفیہ کو دعوت محبت میں وجد وحال و کپڑے پھاڑنے سے منع کیا جاوے۔ السراجیہ کیونکہ مجالس کاملین اہل الصدق کی شان حسن آداب وسکون طمانیت میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشابہ ہے اور صحیح میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اسی سکون وادب ووقار میں انوار برکات سے بھری ہوتی تھیں حتی جاء فیہ کان علی رؤسنا الطیر الحدیث۔ م۔ کافر کی دعا کی نسبت یہ کہنا کہ قبول ہو گی۔ شیخ ابو الحسن رستغفنی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور حاکم ابو القاسم وشیخ ابو النصر الدبوسی کے نزدیک جائز ہے۔ صدر الشہید نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ مترجم کے نزدیک توضیح یہ ہے کہ کافر کو معرفت رب عزوجل نہیں ہے بمعنی آنکہ اس نے اپنا رب اپنی ہوا و نفس کو باتباع شیطان بنا لیا ہے حتیٰ کہ وہ ایسے کو رب جانتا ہے جس کا شریک بت وغیرہ ہے یا عیسیٰؑ بیٹا و عزیر بیٹا ہے۔ پس اس کا آلہ وہ ہے جو شیطان نے اس کے زعم میں ڈال دیا ہے پس وہ اس زعمی معبود سے دعا کرتا ہے اور اس سے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں کہ یہ ظہور صفت غضب میں سے ہے اس واسطے کہ ملک الٰہی میں بدون اس مشیت کے کچھ جاری نہیں ہوتا ہے۔ وقد قال اللہ تعالیٰ ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلہم جمیعا۔ پس اللہ تعالیٰ اس کے زعم کے پردہ میں اس کی مراد دے دیتا ہے تو وہ اور بھی مغرور ہو جاتا ہے۔ پس یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید جو مراد اس نے مانگی ہے وہ مل جاوے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی وہ قبول ہو سکتی ہے تو یہ ٹھیک نہیں۔ اس واسطے کہ اس کی دعا جناب باری تعالیٰ عزوجل سے بھٹکی ہوئی ہے؛ قال اللہ تعالیٰ وما دعاء الکافرین الا فی ضلال۔ کیونکہ اس نے نہیں پکارا، مگر اسی کو جو اس کے خیال باطل میں ہے۔ اور اگر نیت یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کبھی کافر کو اس کی مراد دیتا ہے تاکہ اس کی جہالت کا اطمینان ہو کہ وہ اپنے بت یا مسیح کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے۔ اور اپنی نافرمانی و گمراہی کا پورا اظہار کرے، تو اس معنی میں کافر کی مراد ملنا جائز ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اجناس میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جن کے واسطے ثواب نہیں ہے۔ الوجیز۔ لوگ میت کے لیے نماز پڑھنے کو جمع ہیں، پھر ایک کھڑا ہو کر میت کے واسطے دعا کرنے لگا، اور بلند آواز سے کہنے لگا تو یہ مکروہ ہے۔ میت کی تعریف میں افراط کرنا اور جو بات اس میں موجود نہیں وہ

بیان کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ اور میت پر مناسب ثنا و صفت کرنا مکروہ نہیں ہے۔ (الذخیرہ) میت کے لیے صدقہ دینا اور اس کے واسطے دُعا کرنا جائز، اور وہ میت کو پہنچ جاتا ہے۔ (خزانۃ الفتاوی) **مسائل کاغذ مکتوبہ**۔ ایسے کاغذ میں کوئی چیز لپیٹنا جس میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہے۔ خواہ اندر لکھا ہو یا باہر لکھا ہو، مکروہ ہے بخلاف کیسہ کے کہ وہ مکروہ نہیں ہے اگرچہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو (الملتقط) کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہے وہ بچھونے کے نیچے رکھ لیا تو بعض کے نزدیک مکروہ ہے (المحیط) مترجم کے نزدیک یہی اصح ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم) ۔م۔ یوں ہی جن اوراق میں احادیث و آثار لکھے ہوں، ان سے دفتی بنانا مکروہ ہے۔ اگرچہ وہ کتب فقہ کی دفتی ہو۔ اگرچہ غرائب میں جواز لکھا ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ طالب علم کے خریطہ میں کتب حدیث یا فقہ ہیں تو ان کا تکیہ بنانا سوائے قصد حفاظت کے نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ الملتقط۔ جیسے مصحف مجید میں حکم ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ اگر کوٹھڑی میں قرآن مجید بغلاف و پردہ ہو تو وہاں زوجہ سے وطی مکروہ ہے۔ الغرائب۔ جس صندوق یا گٹھڑ میں مصحف مجید وغیرہ ہو۔ یا ایسے درہم جن پر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت ہو تو حفاظت کے لیے اس پر بیٹھنا مکروہ نہیں۔ محیط والذخیرہ۔ روپیہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھنا مکروہ نہیں، کیونکہ علامت مقصود ہے نہ استخفاف۔ جواہر الاخلاطی۔ لیکن اس میں تردد ہے۔ کیونکہ وہ روپیہ لامحالہ مستعمل ہوگا اور اسی کو فروخت کیا جائے گا تو استکراہ ہے کہ اس آیت و نام کو دیکھ کر جیسی چیز خریدے۔ پھر یہ بھی ضروری ہوگا کہ بدون طہارت کے نہ چھوئے۔ حالانکہ ذمیوں وغیرہ کے ساتھ معاملات سے چارہ نہیں ہے، پس فتوے دیا جاوے کہ ایسا کرنا نہیں چاہیے ۔م۔ جو شخص طہارت پر نہ ہو اس کو ایسا درم و فلوس چھونا مکروہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو۔ القاضی خان) جدھر کھونٹی میں مصحف مجید لٹکا ہو، پاؤں پھیلانا مکروہ نہیں ہے۔ اور اگر رکھا ہو پس اگر محاذی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ الغرائب۔ اگر ہتھیلی یا رومال میں لیے درم ہوں جن پر اسم الٰہی ہے تو مضائقہ نہیں ہے، اگر وہ بے وضو ہو۔ الحاوی۔ اگر کتاب ساتھ لیے پاخانہ میں گیا تو مکروہ ہے۔ اور اگر پاک جگہ میں پیشاب کرنے بیٹھا تو مضائقہ نہیں ہے۔ یہی فقیہ ابوجعفر کا فتوے ہے۔ علیٰ ہذا اگر جیب میں کلمہ کے روپیہ ہوں یا انگوٹھی پر نام الٰہی ہو تو یہی تفصیل ہوگی۔ المحیط۔ اگر دروازہ یا دیوار پر نام الٰہی یا کچھ قرآن لکھا ہو تو بعض نے کراہت کی، اور اکثر نے جائز کہا ہے۔ القاضیخان۔ فرش یا بچھونے پر قرآن لکھنا تحریمی مکروہ ہے۔ الغرائب۔ اگر بساط یا مصلے پر لکھا کہ الملک للہ، تو اس کو بچھانا و اس پر بیٹھنا و استعمال میں لانا مکروہ ہے۔ اور اسی سے مشائخ نے کہا کہ جس کاغذ پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو، اس کو لے کر کتاب میں نشان بنانا مکروہ ہے کیونکہ اس میں اس نے نام الٰہی عز و جل کو رائیگاں کام میں استعمال کیا۔ الکبریٰ۔ کسی نشانہ پر فرعون یا ابوجہل وغیرہ لکھ کر اس پر تیروں یا گولیوں سے نشانہ لگایا تو ان حرفوں کی بے حرمتی سے مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ قرآن کو چھوٹا کرنا مکروہ ہے۔ یعنی باریک قلم سے لکھ کر حمائل چھوٹی کرنا مکروہ ہے، اور یہی ابویوسفؒ کا قول ہے اور حسنؒ نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ شاید امام نے اس سے کراہت تنزیہی مراد لی نہ گناہ۔ جو شخص قرآن لکھنا چاہیے تو اس کو لازم ہے کہ عمدہ واضح خط میں عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر موٹے قلم سے چمکیلی تیز روشنائی سے لکھے اور بین السطور فراخ چھوڑے، اور حروف بھرے ہوئے ہوں یعنی روشنائی اچھی لگی ہو۔ اور قرآن کو تعشیر و ذکر آیات و علامات وقف وغیرہ سے پاک رکھے۔ جیسے مصحف حضرت سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ تھا۔ القنیہ۔ تعشیر یہ کہ ہر دس آیات پر کسی علامت سے فاصلہ کرے۔ السراج۔ شاید کہ اب خصوص عجم کے واسطے سورتوں کے نام لکھنا و آیتوں کی علامات دینا جائز ہے ۔م۔ سورتوں کے نام و آیتوں کے شمار گننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہ اگرچہ بدعت ہے مگر یہ بدعت حسنہ ہے۔ اور بہت سے امور اگرچہ بدعت ہیں مگر بلحاظ اختلاف زمانہ کے بدعت حسنہ ہیں۔ جواہر الاخلاطی۔ شیخ ابوالحسن فرماتے ہیں کہ جیسے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بغرض فصل لکھتے ہیں۔ اسی طرح عادت کے موافق سورتوں کے نام لکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ السراجیہ۔ مصحف پر سونا چاندی چڑھانے
میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور ابویوسف رحمہ کے نزدیک مکروہ روایت کیا جاتا ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے قول میں اختلاف ہے۔ القاضی خان۔
ابوحنیفہ رحمہ نے کہا کہ نصرانی کو قرآن و فقہ پڑھانے میں مضائقہ نہیں، شاید اس کو ہدایت ہو، مگر وہ قرآن کو نہ چھوئے۔ اور اگر نہا کر چھوئے
تو مضائقہ نہیں ہے۔ الملتقط۔ مصحف مجید جب اس طرح پرانا بوسیدہ ہو جائے کہ اس سے پڑھنا ممکن نہیں ہے تو امام محمدؒ نے
سیر کبیر میں اشارہ کیا کہ اسکو آگ سے جلایا نہ جاوے اور اسی کو ہم لیتے ہیں۔ الذخیرہ۔ بلکہ لحد کھود کر دفن کر دیا جاوے کیونکہ شق کھودنے اسپر
مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوگی۔ الغرائب۔ مترجم کہتا ہے کہ عوام میں جلانے کا مفہوم بطور سزا وغیرہ کے سمجھا گیا ہے ورنہ عرب میں یہ بات
نہیں تھی اور ظاہر ہے کہ جلانے میں بہت باتوں سے امن ہے چنانچہ وہاں کوئی نجاست نہیں پہونچ سکتی اور نکال کر کسی کی بے ادبی
کا ڈر نہیں اور مانند اس کے حتی کہ اگر عوام کی سمجھ درست ہو تو یہی بہتر ہے واللہ اعلم بالصواب۔ م۔ لغت و نحو ایک قسم ہیں تو
ان کتابوں کو باہم نیچے اوپر رکھے۔ پھر تعبیر کو ان سے اوپر۔ پھر کلام کو ان سے اوپر پھر فقہ ان سے اوپر پھر احادیث کو ان سے اوپر
رکھے۔ مستقل قلم کا تراشہ مثل مسجد کی گھانس کے ایسی جگہ نہ پھینکے کہ تعظیم میں خلل ہو۔ القنیہ۔ امام ابوحنیفہؒ نے مکہ کی
مجاورت و مقام کو مکروہ رکھا ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہی اقرب بادب اور اپنے حق میں بہتر ہے اور وجوہ میں نے
تفسیر سورہ حج میں بیان کیے ہیں واللہ تعالی اعلم۔ م۔ **(فصل مسابقہ)** چار چیزوں میں سابقہ جائز ہے۔ ۱۔ اونٹ۔
۲۔ گھوڑا و خچر۔ ۳۔ تیراندازی۔ پاؤں سے دوڑنا۔ اور یہ جبھی کہ عوض ایک طرف سے ہو مثلاً کہا کہ دوڑاؤ حتی کہ
اگر تو مجھ سے آگے نکل گیا تو تیرے واسطے مجھ پر سو روپیہ ہے اور میرے واسطے کچھ نہیں ہے یا برعکس ہو۔ اور
اگر طرفین سے شرط ہو تو یہ قمار حرام ہے۔ مگر آنکہ تیسرا شخص درمیانی ہو۔ مثلاً کہا کہ اگر میں نکل گیا تو میرے واسطے اس قدر اور
اگر تو نکل گیا تو تیرے واسطے اس قدر۔ اور اگر وہ نکل گیا تو اس کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ لیکن واضح ہو کہ اس شرط مذکور سے
استحقاق حاصل نہیں ہوتا، بلکہ جواز سے یہ مراد کہ یہ حلال ہے۔ الخلاصہ۔ اور تیسرے شخص میں شرط یہ کہ وہ بھی محتمل ہو کہ شاید
آگے نکل جاوے اور شاید بچھڑ جاوے۔ اور اگر یقیناً وہ بچھڑے گا یا آگے نکل جائے گا تو جائز نہیں ہے۔ اسی طرح
طلبہ یا علماء میں در باب مسائل علمی ایسا ہوا کہ اگر میں نے خطا کی تو تیرے واسطے مجھ پر اس قدر ہے۔ اور اگر تو نے خطا کی
تو تجھ پر کچھ نہیں ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیئے۔ اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی رحمہ نے اختیار کیا ہے۔ المحیط۔ اصل اس میں
حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ در باب مسابقہ بروایت صحاح ہے۔ آج کل جو لوگ گھڑ دوڑ میں بازی لیتے ہیں وہ قمار حرام
و افعال کفر سے ہے۔ م۔ اخروٹ و خربزہ، جس سے عید کے روز اطفال کھیلتے ہیں، اگر بطور قمار ہو تو حرام، ورنہ کھانا
مضائقہ نہیں ہے۔ خزانۃ المفتین۔ مصارعت یعنی کشتی کرنا جبکہ جہاد کی نیت سے ہو جائز ہے بحدیث مصارعت رکانہ
رضی اللہ عنہ۔ اور ہمارے زمانہ میں جو اوباش لوگ اکھاڑا وغیرہ میں لڑتے اور بے ستر حرکات مکروہ کرتے ہیں اور اس سے
تن پروری مقصود ہے بدون سامان جہاد کے تو یہ مکروہ تحریمی ہے **(فصل سلام و آداب دیگر)** جب آدمی کسی کے
دروازہ پر آوے تو چاہیئے کہ سلام سے پہلے اجازت مانگے۔ پھر جب داخل ہو تو کلام سے پہلے سلام کرے۔ اور اگر
میدان میں ہو تو پہلے سلام پھر کلام کرے۔ فتاوی قاضی خان۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث صنعابیس وغیرہ میں تعلیم اس طرح ہے
کہ السلام علیکم ادخل۔ یعنی دروازے پر کہے کہ السلام علیکم کیا میں آؤں؟ اور حدیث سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے گھر تشریف لے گئے تو السلام علیکم کہہ کر اجازت چاہی اور سعدؓ
نے اپنے کپڑے وغیرہ کو جواب سے روک دیا، حتی کہ آپ نے تین بار فرمایا تب سعدؓ نے اجازت دی اور عذر کیا کہ

یا حضرتؐ میں نے عمدًا یہ حرکت کی تھی کہ آپؐ کے سلام کی برکت زیادہ حاصل کروں۔ پس ان احادیث سے اوّل سلام ظاہر ہوتا ہے۔ اور فقہ کا مقام یہ ہے کہ ان کے گھر بہت چھوٹے ہوتے تھے کہ سلام کی آواز فوراً پہنچتی تھی۔ اور اس زمانہ میں سلام کی آواز ان گھروں میں پہنچنا دشوار ہے۔ تو اوّل سلام کرنے سے مقصد حاصل نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر بعض مشائخؒ نے فرمایا کہ سلام کا جواب دینے والا ثواب میں افضل ہے، اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ سلام کرنے والا افضل ہے۔ المحیط۔ سلام کرنا سُنّت ہے اور جواب دینا واجب ہے۔ تو بظاہر واجب کا ثواب زائد ہے۔ لیکن مختار یہ کہ سُنّتِ مذکورہ افضل ہے۔ توضیح یہ کہ سلام کرنا باتفاق مجتہدین سُنّت ہے۔ تو جس نے اس سُنّت میں ابتدا کی وہ سُنّت کا ثواب لے گیا اور مسلمان کا حق ادا کیا۔ پھر دُوسرے پر واجب ہے کہ اس کا حق ادا کرے یعنی جواب دے تو اس نے صرف حق واجبی ادا کیا۔ لہٰذا جب اس نے وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ بڑھایا تو ایک فضیلت پائی، ورنہ بندہ کا حق واجب ادا کیا اور جو واجب کہ ابتدائی وجوب سے طاعت ہو وہ سُنّت سے افضل ہوتا ہے جیسے قرض حسنہ دینا مستحب ہے اور اس کا ادا کرنا واجب ہے حالانکہ قرض دینے والا ثواب لے گیا۔ فاحفظہ۔ اور فقیہ ابواللیث کے قول سے سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہے۔ کما سیأتی۔ م۔ اگر ایک مسلمان پر سلام کرے تو بھی بلفظ جمع بہتر ہے یعنی السلام علیک نہیں، بلکہ السلام علیکم کہے۔ اور جواب میں بھی اسی طرح جمع لانا چاہیئے۔ السراجیہ۔ شاید جمع بشمول ملائکہ ہے۔ اور اس صُورت میں ملائکہ کی نیّت کرنا چاہیئے۔ جیسے نماز کے سلام میں ہے۔ م۔ اور افضل یہ کہ السلام علیکم ورحمۃُ اللہ وبرکاتہٗ کہے۔ اور مجیب بھی اسی طرح کہے۔ اور اس سے زیادہ نہ کرنا چاہیئے۔ المحیط۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے السلام علیکم کہنے والے کو رحمۃُ اللہ زیادہ کیا اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے والے کو برکاتہٗ زیادہ کیا اور پُورا کہنے والے کو بدوں زیادتی کے جواب دیا۔ اور اس ہر حرف کے واسطے دس نیکیاں منصُوص ہیں۔ پس پُورے سلام میں تیس نیکیاں ہیں۔ والحمد للہ ربّ العالمین سلام۔ جواب میں (وعلیکم السلام) بواؤ عطف بہتر ہے۔ اور بدوں واؤ جائز ہے اور سلام علیکم کے جواب میں سلام علیکم بھی جائز ہے۔ التاتارخانیہ۔ ابتداء میں (وعلیکم یا علیکم السلام) نہیں کہنا چاہیئے کہ یہ زندوں کو منع ہے اور جواب میں مسنون ہے۔ م۔ فقیہ ابواللیث نے کہا کہ ایک جماعت ایک قوم کے پاس آئی۔ پس اگر سب نے سلام ترک کیا تو سب گنہگار ہیں۔ اور اگر ایک نے سلام کر دیا تو سب کی طرف سے کافی ہے۔ اور سب کا سلام کرنا افضل ہے۔ اگر جواب سب نے ترک کیا تو سب گنہگار ہیں۔ اور اگر ایک نے جواب دے دیا تو کافی ہے۔ اور سب کا جواب دینا افضل ہے۔ الذخیرہ۔ طریقۂ سلام یہ کہ سوار پیادہ کو سلام کرے۔ اور کھڑا ہوا یا چلنے والا بیٹھے کو، اور قلیل جماعت کثیر کو اور صغیر بڑے کو سلام کرے۔ اور پیچھے والا آگے والے کو سلام کرے۔ الخلاصہ والمحیط۔ اکثر منصوص الحدیث صحیح ہے اور جب دو مسلمان ملیں اور سلام کے ساتھ مصافحہ کیا تو حدیث سے ثابت ہے کہ ان کے گناہ پت جھاڑ کے پتوں کی طرح گر جاتے ہیں۔ اور افضل اعمال میں سے ہے کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی ملے، اور یہ اخلاق سُنّت نہایت نفیس ہیں۔ حتّٰی کہ حدیث سے ثابت ہے کہ خوش اخلاق کو صرف اپنی خوش اخلاقی سے ایسے شخص کا درجہ ملے گا جو دن میں روزے اور راتوں میں عبادت کرتا تھا۔ لیکن یاد رکھو کہ ان اخلاق کو حدیث سے حاصل کرو، ورنہ زمانہ والوں میں جو نالائق تکلّفات منافقانہ کا نام خلق ہے وہ منافقوں کے بدتر اوضاع ہیں کہ ان سے اجتناب واجب ہے۔ م۔ جب سلام کیا تو جواب واجب ہے۔ پھر اسی مجلس میں دوبارہ سلام کیا تو دوبارہ جواب واجب نہیں، جیسے چھینک میں حکم ہے۔ التاتارخانیہ۔ جماعت میں تخصیص کرنا کہ السلام علیکم یا زید۔ مکروہ ہے اور اس صُورت میں اگر بکر نے جواب دیا تو زید سے جواب ساقط نہ ہوگا۔ المحیط۔ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد وارد ہے کہ اے لوگو آپس میں سلام

پھیلاؤ اور محتاجوں کو طعام کھلاؤ۔ اور رات میں جب لوگ سوتے ہوں تم نماز پڑھو۔ پس اپنے رب عزوجل کی جنت میں بسلامتی داخل ہوجاؤ۔ م۔ لوگ کھانا کھاتے ہوں اور اس کو خواہش ہو اور جانے کہ وہ لوگ بلاویں گے تو سلام کرے ورنہ نہیں۔ الوجیز۔ واضح ہو کہ عوام میں جاری ہے کہ طعام کے واسطے لوگوں سے کہتے ہیں کہ آپ بھی کھانا کھائیے۔ حالانکہ دل سے یہ مقصود نہیں ہوتا کہ شریک ہو تو یہ مکروہ فعل ہے اور اگر سچ مچ بلاوے خواہ وہ شریک ہو یا نہ ہو تو اچھا ہے ورنہ بلانا نہ چاہیے۔ م۔ سائل نے اگر سلام کیا تو اس کا جواب واجب نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ جیسے قاضی کو محکمہ میں سلام کیا تو جواب واجب نہیں ہے۔ (القاضیخاں) جیسے استاد کو شاگرد کا جواب اور ذاکر کو سلام کرنے والے کا جواب واجب نہیں۔ المحیط۔ اور بعض دیگر آئے ہیں۔ م۔ قرأۃ قرآن بجہر اور مذاکرہ علم و اذان و اقامت کے وقت سلام کرنا مکروہ ہے اور جواب دینا بقول صحیح واجب نہیں ہے۔ الغیاثیہ۔ اجنبی مرد و عورتیں سامنے آئیں یعنی پردہ کے ساتھ ہیں تو دیانت کی راہ سے ان پر سلام نہ کرے۔ الوجیز۔ حکم کی راہ سے مرد کو چاہیے کہ عورت پر سلام کرے۔ القاضیخاں۔ فتویٰ یہ ہے کہ مرد کسی اجنبیہ عورت پر سلام نہ کرے اور عورت جواب نہ دے۔ م۔ جو پہلے سلام کرتا ہے وہ افضل ہے۔ اور طہارت کر کے جواب دینا مستحب ہے۔ اور یہاں تیمم کر لینا کافی ہے۔ الغیاثیہ۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ آدمی جب اپنے گھر میں داخل ہو تو اول درود پڑھے اور اپنے گھر والوں کو سلام کرے۔ اور اگر خالی ہو تو کہے السلام علینا و علیٰ عباد اللہ الصالحین۔ م۔ محیط۔ اور ہر داخلہ میں یہی کرے۔ الصیرفیہ۔ بچوں پر سلام کرنا بہتر ہے۔ یہی فقیہ نے اختیار کیا۔ ذمیوں و کفار کو جبکہ ان سے حاجت متعلق ہو، ادب عرض کرنے میں مضائقہ نہیں، جیسے جواب سلام میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر مجمع مسلمانوں و ذمیوں وغیرہ سے مختلط ہو تو چاہیے مسلمانوں کی نیت سے السلام علیکم کہے۔ اور چاہے السلام علیٰ من اتبع الہدیٰ کہے۔ الذخیرہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرقل شاہ روم کو اسی لفظ سے فرمان لکھا تھا۔ م۔ اصل یہ کہ جو شخص ملاقات کو آوے اس کی سنت تحیۃ السلام ہے۔ لہٰذا جو شخص کہ مسجد میں تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا مذاکرہ حدیث کے لیے بیٹھا ہو، اس پر سلام نہ کرے۔ اور اس پر بقول صحیح جواب واجب نہیں۔ الغیاثیہ۔ القنیہ۔ لیکن مختار صدر شہید و ابواللیث یہ کہ قرآن پڑھنے والے پر جواب واجب ہے۔ الوجیز المحیط۔ سلام نہ کرے۔ بوقت خطبہ روز جمعہ و عیدین در حالیکہ سب نمازی ہوں کوئی فارغ نہ ہو۔ اور مبسوط میں ہے کہ اس حالت میں چھینک کا جواب بھی نہ دے۔ الخلاصہ الذخیرہ۔ اور تاتارخانیہ میں لکھا کہ مذاکرہ علمی کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہے۔ لیکن اظہر یہ کہ نہ چاہیے اور ان پر جواب واجب نہیں ہے۔ کما فی المحیط۔ چند قسم کے لوگوں کو سلام کرنا نہ چاہیے۔ ازاں جملہ بڈھا دل لگی باز۔ رند اوباش۔ دروغ و قصہ گو۔ لغو بکنے والا۔ کبوتر اڑانے والا۔ پھکڑ۔ بازاروں میں عورتوں کا تاکنے والا۔ درحالیکہ ان کا توبہ کرنا ظاہر نہ ہوا ہو۔ القنیہ۔ راگ گانے والا۔ قوال۔ کبوتر اڑانے والا۔ تیلتر۔ مرغ و بٹیر باز۔ الغیاثیہ۔ اصل اس میں اطلاق فسق ہے۔ م۔ پیشاب یا پاخانہ پھرتا ہو یا غسل خانہ میں ننگا نہاتا ہو تو ان پر سلام نہ کرے۔ التمرتاشی۔ واضح ہو کہ جو شخص اسلام میں شامل ہے اگرچہ مبتدع ہو اس کے ساتھ کافروں کے مانند عداوت رکھنا نہیں جائز ہے۔ اور دل میں کینہ رکھنا مذموم ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حدیث میں النصح لکل مسلم وارد ہے یعنی ہر مسلم کے لیے بہتری چاہنا۔ اور جن احادیث میں اہل بدعت کی توہین وغیرہ وارد ہے، تو یہ معنی کہ ان کی توقیر نہ کرنا ان کے حق میں خیرخواہی ہے کہ اپنی بے وقری دیکھ کر باز آویں گے۔ اور دوسرے مسلمانوں کی خیرخواہی ہے کہ وہ ان کے ساتھ شامل نہ ہوں گے۔ پس اس زمانہ میں نادان مقلد و غیر مقلد دونوں سے عجب ہے کہ احادیث و آیات کو سمجھتے نہیں اور باہم عداوت و دشمنی رکھتے ہیں اور نصوص کی بے جا تاویل کرتے ہیں اور یہ فتنہ سخت ہے۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ ایانا و ایاہم جمیع المسلمین و ہدانا و ہداہم الی الصراط المستقیم۔ م۔ اگر کہا کہ میرا سلام فلاں شخص کو پہنچادے تو اس پر پہنچانا واجب ہے۔ الغیاثیہ۔ یعنی

جبکہ اقرار کرے۔م۔ پھر جب اس کو پہنچایا تو وہ پہلے پہنچانے والے کو پھر جس کا سلام پہنچایا اس کو سلام کرے۔ یعنی کہے وعلیک وعلیہ السلام۔ اور یہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔م۔ اور یہی ذخیرہ میں سیر کبیر سے منقول ہے۔ جواب سلام کا وجوب جبھی ساقط ہوگا کہ اس کو سُنا دے یا بہرے کو ہونٹوں کا ہلنا نظر آوے۔ الکبری۔ کلمہ کی انگلی یا ہاتھ سے سلام مکروہ ہے۔ النہایۃ۔ اگر دور ہو اور آواز سُنانا دقت ہو تو انگلی ہاتھ کے اشارہ سے دکھلانا مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ حدیث ابو رافع رضی اللہ عنہ میں حالت نماز کے جواب میں ابتدائے اسلام میں مروی ہے۔ اور یہ جو طریقہ پیشانی و گردن خم کرنے کا اس دیار میں رائج ہے۔ منافقوں کی بد وضع میں سے ہے خصوص کمر جھکانا اور رکوع کے مشابہ جھکنا تحریمًا مکروہ ہے۔ کیونکہ تحیۃ انحناء اگر امم سابقہ میں تھا تو قطعًا منسوخ ہوا اور رکوع اس امت میں خالص عبادت الٰہی عزوجل کا رکن ہے۔ پس عمل بمنسوخ غیر جائز اور شراکت رکن عبادت میں حرام پس یہ نہیں جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ منجملہ منصوص حقوق مسلمان کے یہ کہ جب اس نے چھینک لی اور خود کہا کہ الحمد للہ تو سراجیہ میں لایا کہ اس کے واسطے یرحمک اللہ کہنا واجب ہے۔ پس تین بار تک جواب دے۔ پھر زیادہ میں اس کو اختیار ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ کہ اول تو یہ قول مفید ہے کہ جواب مثل جواب سلام کے واجب ہے۔ لیکن یہ شرط حدیث میں منصوص ہے خود چھینک لینے والے نے الحمد للہ کہا ہو، ورنہ واجب نہیں ہے۔ دوم حدیث صحیح میں مکرر چھینکنے والے کو فرمایا کہ تو مزکوم ہے یعنی تجھے زکام ہے۔ پس ظاہر اسراجیہ کا قول ایسی صورت میں ہے کہ اس کو زکام نہ ہو یا یہ معنی کہ یہ مجلس واحد میں اس کو تین بار یا زیادہ اتفاق ہوا چنانچہ قاضیخاں میں مصرح ہے۔م۔ جب چھینکنے والے نے الحمد للہ کہا، اور حاضرین نے یرحمک اللہ کہا تو چھینکنے والا کہے کہ یغفر اللہ لنا ولکم۔ یا یوں کہے کہ یہدیکم اللہ ویصلح بالکم۔ محیط۔ یہی حدیث میں ثابت ہے۔ لہٰذا محیط میں کہا کہ اس کے سوائے دوسرے الفاظ نہ کہے۔م۔ عورت جوان کے چھینکنے میں صرف اس کے محارم جواب دیں اور اجنبی دل میں جواب دے الذخیرہ۔ چھینک کے جواب میں سُنانا ضرور ہے۔ الغیاثیہ۔ حدیث میں ہے کہ باہم حسد مت کرو اور بغض مت رکھو۔ اور جھگڑا مت کرو اور اللہ تعالیٰ کے بندے بھائی بھائی ہو جاؤ۔ حدیث میں ہے کہ آپس میں ہدیہ بھیجا کرو کہ محبت پیدا ہو مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں شیطان نے لوگوں پر دخل پایا کہ ہدیہ ان کے نزدیک بمنزلہ قرضہ کے ہوگیا۔ حتیٰ کہ ایک تو تکرر تو متواتر دوسرے کو ہدیہ بھیجتا رہتا ہے، اور اس غریب سے جب مکافات نہیں ہوسکتی ہے تو طعنہ و تشنیع سے باہم عداوت و بغض کر لیتا ہے اللہ تعالیٰ ہدایت فرما دے۔ حدیث میں ہے کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی سے ملنا اس کے واسطے صدقہ کا ثواب ہے (**فصل خرید و فروخت**) جب تک آدمی کو بیع کے احکام و جائز و ناجائز معلوم نہ ہو تب تک خرید و فروخت میں مشغول نہ ہونا چاہیئے۔ السراجیہ۔ اگر کسی چیز میں کوئی شریک ہو تو شریک کو آگاہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے۔ ہمارے علماء کے نزدیک یہ امر مندوب ہے کہ پہلے اس سے دریافت کرلے کہ شاید وہ خریدے **مسئلہ** بازار میں سوداگروں کا حال معلوم ہے کہ وہ تاتاری لٹیروں وغیرہ (چوروں و رشوت خواروں وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں جن کے اموال غالبًا حرام ہیں (جیسے رنڈیوں وغیرہ کے ہاتھ فروخت جاری ہے) اور ان بیوپاریوں میں ایسے طور پر بیوع جاری ہوتے ہیں جو بیاج ہیں، اور باہم عقود فاسدہ جاری ہوتے ہیں (جیسے کلکتہ کی بلٹی پر دہلی میں فروخت کرتے ہیں حالانکہ ہنوز مال قبضہ میں نہیں آیا اور ہنوز ناج تول نہیں لیا) تو اس مسئلہ کے جواب میں تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ ظالموں سے کوئی مال عین خریدا اور اس کا غالب گمان یہ ہے کہ ان ظالموں نے اس کو دوسرے سے بطور ظلم و رشوت لیا ہے اور اس کو بازار میں فروخت کیا تو ایسے مال کو خریدنا نہیں چاہیئے اگرچہ وہ ہاتھوں ہاتھ کئی بار بیع ہو چکا ہو۔ دوم یہ کہ مال حرام بعینہٖ قائم ہے مگر وہ دوسری چیز سے اس طرح خلط ہو گیا کہ اس کا امتیاز محال ہے تو ابوحنیفہ رح کی اصل پر وہ شخص جس نے خلط کیا ہے

اس مال کا مالک الگ ہوگیا اور اصل مال سے واسطے ضامن ہے۔ لیکن خریدار کو خریدنا نہیں چاہیئے یہاں تک کہ وہ مالک مظلوم کو راضی کرلے تب مشتری اس سے خریدے۔ سوم یہ کہ اس شخص کو معلوم ہو کر جو مال علی غصب یا ظلم یا رشوت یا بیاج وغیرہ کے طور لیا تھا وہ بعینہٖ قائم نہیں ہے پس اس کو خریدنا جائز ہے۔ اور یہ سب حکم ازراہِ فتویٰ ہے۔ اور دیانت وتقویٰ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان سے کوئی چیز نہ خریدے۔ ولیکن بلادِ عجم (وہندوستان) میں یہ بات محال معلوم ہوتی ہے۔ اور میں نے سُنا کہ بلادِ عرب میں ایک خاص بازار ہے جس میں سوائے حلال کے فروخت نہیں ہوتا۔ اور اس کے سوائے دیگر بازار ہائے کلاں موجود ہیں جن میں ہر قسم کی خرید وفروخت ہوتی ہے۔ پس خاص بازار والے صرف اسی کے ساتھ خرید وفروخت کرتے ہیں۔ جس کا مال حلال معلوم ہوجاوے۔ پھر اگر کسی اجنبی نے ان کے ساتھ تجارتی معاملہ چاہا تو اس کو حکم کرتے ہیں کہ اپنا سب مال فقیروں کو دیدے۔ پھر یہ لوگ اپنی اپنی زکوٰۃ سے اس کو بقدرِ ضرورت دے دیتے ہیں پھر اس کے ساتھ معاملات کرتے ہیں اور اس کا نام لکھ لیتے ہیں۔ پھر یہ تو اس خاص ملک وخاص بازار کی برکات سے ہے۔ اور یہاں کے ملکوں میں حلال مال طلب کرنا سخت دشوار ہے۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا کہ تجھ پر اس زمانہ میں فرض ہے کہ جو حرام محض جانے اس کو ترک کر، کیونکہ ایسی چیز جس میں شبہ نہ ہو اس زمانہ میں ملنا محال ہے۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ نہایت افسوس کا مقام ہے کیونکہ رزق حلال ولباس حلال تو عبادات کی نورانیت، برکات وانسانی کمالات کے واسطے لازم ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں ہنود وغیرہ اقوام مشرکین ہیں کہ علی اصول الحنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ اوّل وہ ایمان کے مکلف ہیں تو ان میں معاملات بیاج وغیرہ جسقدر شرعی ممنوعات ہیں وہ ان کے عرف پر جائز ہوں گے تو مسلمان کو ان سے لین دین روا ہوگا۔ سوائے اس کے کہ اسلامی سلطنت ان کی محض بیاج کو جائز نہ رکھے گی۔ اگر ہو۔ پس معاملات کا جواز ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن یہ امر ان چیزوں میں ہوگا جو غصب یا رشوت نہ ہوں۔ وبالجملہ اشکال وشبہہ سے خالی نہیں ہے۔ م۔ اگر بعد خریدنے کے کچھ پھیرے تو جو خلاف رسم عادت نہ ہو اس میں جائز ہے۔ السراجیہ۔ وبدعلیٰ ہذا اگر ایک آنہ فی روپیہ دستوری جاری ہو تو اس قدر پھیرنے میں مضائقہ نہ ہوگا کیونکہ بائع کو معلوم ہے اور ثمن مجہول نہیں رہا۔ لیکن جب ہر بیع میں عام عادت نہیں ہے تو پہلے سے اعلام ضرور ہوگا ورنہ بیع فاسد ہوگی۔ م۔ امام ابوحنیفہ رح مکروہ جانتے ہیں کہ فروخت کے وقت اپنے مال کی مدح بیان کرے۔ الملتقط۔ ظاہرا امام رح نے اس وجہ سے دروازہ بند کیا کہ یہ بات غالب ہے کہ اس وقت ضرور اس چیز کے اوصاف میں کوئی کذب لائے گا اور یہ حرام ہے۔ اور حدیث میں منجملہ سخت گناہوں کے بیان فرمایا کہ اپنے مال کو جھوٹی قسم سے رواج دینے والا۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ مدح سرائی میں یہی کرے گا لہٰذا ممنوع ہے کہ ایسی تعریف کرے۔ م۔ تاجر کے واسطے لازم ہے کہ اس کی تجارت کو ادائے فرائض سے غافل نہ کرے، چنانچہ جب نماز کا وقت آوے تو تجارت چھوڑ کر نماز ادا کرے۔ نجس کپڑا فروخت کیا تو ابویوسف رح کے نزدیک اگر گمان ہو کہ مصلے اس میں نماز ادا کرے گا تو بیان کرنا بہتر ہے ورنہ نہیں۔ الغرائب۔ نوازل میں شیخ نصیر بن یحییٰ رح سے روایت ہے کہ اگر پرانی پوستین کسی یہودی یا نصرانی وغیرہ سے خریدی اور ظاہر میں اس پر نجاست نہیں دیکھتا ہے تو مضائقہ نہیں کہ بغیر دھوئے اس کو استعمال کرے۔ التاتارخانیہ۔ وعلیٰ ہذا اگر چٹائی خریدی خصوص نئی چٹائی یا بزاز سے نیا کپڑا خریدا ومانند اس کے تو اس میں نماز جائز ہے۔ جیسے جوتی خرید کر اس میں نماز جائز ہے۔ م۔ قاضی خاں میں ہے کہ چڑیمار سے گرگریاں خرید کر چھوڑنا روا ہے بشرطیکہ یہ کہہ دے کہ جو شخص ان کو پکڑے تو اس کو حلال ہیں کیونکہ چھوڑنے سے یہ چڑیاں اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوں گی۔ شیخ برہان الدین نے فرمایا کہ اس طرح چڑیاں چھوڑنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ اس میں مال کی بربادی ہے۔ القنیہ۔ اور شرع میں مال کی بربادی ممنوع ہے۔ م۔ ایک شخص نے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کی تو اس سے وطی حرام نہیں مگر مکروہ ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ بازاری مچھلی یا دودھ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو

دیر تک ٹھہرنے کے قابل نہیں ہے۔ اس سے کسی مشتری نے خریدی اور دام لانے میں غائب ہوگیا تو بائع کو بگڑ جانے کا خوف
ہوا پس اس نے اس کو دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کی تو جائز ہے۔ اور مشتری دوم کو باوجود علم کے خریدنا جائز ہے۔ آدمی بیمار ہوا اور
اس حالت میں اس کے پسر وغیرہ نے مریض کی ضرورت کی دوائیں وغیرہ بدوں اس کی اجازت کے خریدیں تو جائز ہے۔ السراجیہ۔ نجس
خوار گائے یا بکری یا مرغی فروخت کرنا مکروہ ہے جب تک اس میں بدبو باقی ہو۔ القنیہ۔ مراد وہ جانور ماکول جس کے نجس کھانے
کی عادت پڑ گئی ہو۔ وقد صرح بذلک۔ م۔ کسی کے پاس صاف گیہوں ہیں۔ اس نے چاہا کہ ان میں اس قدر مٹی ملاوے جس قدر عادت
کی راہ سے گیہوں میں ہوتی چاہیئے۔ تو شیخ شہاب الدینؒ نے کہا کہ اس کو یہ اختیار نہیں ہے۔ القنیہ۔ لوہے یا پیتل و کانسہ و اس کے
مانند چیزوں کی انگوٹھی وغیرہ بیچنا مکروہ ہے۔ اور کھانے کی مٹی بیچنا مکروہ ہے۔ القنیہ۔ (فصل حقوق والدین و سفر وغیرہ)
پسر بالغ ایسا کام کرتا ہے جس میں اس کے والدین کے حق میں دنیا یا دین کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ لیکن والدین اس کو مکروہ جانتے ہیں۔
تو والدین سے اجازت لینا ضروری ہے جبکہ اس کو یہ کام نہ کرنے کا چارہ نکلتا ہو۔ اگر والدین میں باہم مخالفت ہو کہ ایک کی خدمت
کرنے سے دوسرا ناخوش ہوتا ہو تو پسر کو چاہیئے کہ جو امور تعظیم و احترام سے متعلق ہیں ان میں باپ کی جانب ترجیح رکھے اگرچہ والدہ
ناخوش ہو۔ اور جو امور کہ خدمت و نعمت مالی سے متعلق ہیں ان میں ماں کی جانب ترجیح دے۔ حتیٰ کہ اگر دونوں آئے تو باپ
کی تعظیم کے واسطے کھڑا ہو جاوے۔ اور اگر دونوں نے اس سے پانی مانگا، اور وہ لایا اور ان دونوں میں سے کسی نے اس کے
ہاتھ سے نہیں لیا تو وہ پہلے ماں کو دیدے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید یہ اس وقت کہ دونوں نے ساتھ ہی مانگا وہ مقدم
ہے۔ م۔ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مرد نے سوائے جہاد کے کسی سفر تجارت یا حج یا عمرہ کا قصد کیا اور والدین نے
اس کو مکروہ جانا، پس اگر اس سفر سے والدین کے حق میں بربادی کا خوف ہو۔ مثلاً جس قدر اس کے پاس مال ہے وہ اپنے خرچ
سفر اور والدین کے نفقہ کو کافی نہیں ہے۔ حالانکہ والدین کا نفقہ بوجہ ان کی تنگدستی کے اسی پر واجب ہے تو بغیر اجازت والدین
کے اس کو سفر مذکور کی اجازت نہیں ہے۔ خواہ سفر مذکور میں فرزند کے حق میں راہ کا خطر ہو یا نہ ہو۔ اور اگر والدین کا نفقہ اس
کے ذمہ نہ ہو۔ مثلاً تونگر ہوں۔ یا وہ نفقہ پورا دے سکتا ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر سفر خطرناک ہو، مثلاً سمندر کی راہ ہو۔ یا
سخت سردی میں جنگل کا سفر ہو، جس سے فرزند کے حق میں مرگ کا خوف ہو تو بھی بدوں اجازت نہیں نکل سکتا ہے ورنہ جاوے
الذخیرہ۔ اور اسی طرح اگر نوکری و کمائی کے واسطے دوسرے شہر میں جانا چاہے تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے۔ المحیط۔ اگر علم
حاصل کرنے کے واسطے بدوں اجازت والدین کے نکلا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور یہ عقوق نہیں ہے۔ القاضی خاں۔ اگر تعلیم
دینے یعنی علم پڑھانے کے واسطے جانا چاہتا ہے۔ پس اگر اولاد کے حق میں خوف ہو تو نہیں جا سکتا ہے۔ التاتارخانیہ عن
الینابیع۔ ہمارے زمانہ میں باندی و ام ولد کو بھی بغیر محرم کے سفر کرنا حرام ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراجیہ۔ والدین
کی نافرمانی کے بعد شرک سب سے بڑا گناہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے پیچھے ان کی فرمانبرداری کو ملا دیا
حدیث میں ہے کہ جنت ماؤں کے قدموں کے نیچے ہے۔ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے پوچھا کہ سب سے بڑھ
کر خدمت گذاری کے لائق میرے حق میں کون ہے؟ فرمایا کہ تیری ماں۔ پھر اس نے پوچھا، پھر یہی ارشاد فرمایا۔ غرض کہ
دو یا تین مرتبہ یہی ارشاد فرمایا۔ حدیث میں ہے کہ وہ شخص بڑا کمبخت ہے جس نے بڑھاپے کی حالت میں اپنے والدین
یا ایک کو پایا، پھر انہوں نے اس کو جنت میں داخل نہ کیا۔ یعنی ان کی خدمت سے ان کو راضی کر کے داخل جنت نہ ہوا
اور اس باب میں احادیث بہت ہیں، واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ (فصل قرض و قرضہ میں) قرض یہ کہ درم یا دینار یا کوئی مثلی
چیز دے کر کسی وقت میں اس کے مثل لیوے۔ قرضہ یہ کہ اس کے ہاتھ کوئی اُدھار چیز اُدھار بمیعاد معلومہ فروخت کرے

التاتارخانیہ۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اُدھار لے ایسی ضرورت میں جس سے چارہ نہیں ہے درحالیکہ اس کی نیت یہ ہو کہ میں اس کو ضرور ادا کروں گا۔ اور اگر اس نے قرضہ لیا اور نیت یہ کہ دوں یا نہ دوں تو یہ حرام خوری ہے۔ القنیہ۔ ایک شخص مرا۔ اور اس پر قرضہ ہے تو ناطفی رح نے ذکر کیا کہ مجھے امید ہے کہ اگر اس کی نیت صادقہ ہو کہ میں اس کو ضرور ادا کروں گا تو وہ دارالآخرت میں ماخوذ نہ ہوگا۔ خزانۃ المفتین۔ شاید معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کے قرض خواہ کو اپنے فضل سے راضی کر دے گا۔ م۔ ایک شخص پر دوسرے کا حق آتا ہے۔ وہ اس طرح غائب ہوا کہ اس کا ٹھکانا معلوم نہیں اور نہ معلوم کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو اس پر یہ واجب نہیں کہ شہروں شہروں اس کو ڈھونڈھے۔ القنیہ۔ اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ نصیر نے فرمایا کہ قرض خواہ کو اس سے قسم لینے کا اختیار ہے۔ پھر اگر قرض خواہ مر گیا تو قرضہ مذکور اس کے وارثوں کے واسطے ہو جائے گا۔ پھر اگر مقروض نے وارثوں کو ادا کر دیا تو بری ہو گیا اور تاخیر کا گناہ اس پر رہا۔ اور اگر ادا نہ کیا۔ تو آخرت میں معاوضہ خود قرضخواہ میت کے واسطے ہوگا نہ وارثوں کے لیے۔ الخزانہ والحاوی۔ اور اگر قرضدار مقر ہو۔ اور قرضخواہ مر گیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک قرضخواہ میت کو آخرت میں حق خصومت نہ ہوگا، اور بعض نے کہا کہ اسی کو ہوگا۔ الخزانہ۔ میت کے قرضداروں سے کسی ظالم نے میت کا قرضہ لے لیا تو میت کا قرضہ ان پر بدستور باقی رہے گا۔ الملتقط۔ اگر کسی پر متعدد مختلف لوگوں کے حقوق از جنس غصب و مظلمہ و ٹیکس وغیرہ ہیں اور وہ حقداروں کو پہچان نہیں سکتا۔ پس اگر ادا کی نیت سے اسی قدر فقراء کو تصدق کر دیا۔ یعنی یہ نیت ہے کہ اگر اصل حقداروں کو پاؤں تو انہیں کو ادا کر دوں۔ اور ساتھ ہی اللہ تعالیٰ سے توبہ کی تو وہ معذور ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ مقدار اپنے محتاج ماں باپ و دادی دادا وغیرہ یا محتاج بالغ اولاد کی طرف صرف کر دی تو بھی معذور ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس جنس کا حق ہو اسی جنس سے تصدق کرے۔ القنیہ۔ ایک شخص پر قرضہ ہے وہ مر گیا۔ اور وارث کو معلوم نہ ہوا، اور اس نے میراث صرف کر ڈالی تو شیخ ضیاء نے کہا کہ وارث مذکور ماخوذ نہ ہوگا۔ اور اگر وارث کو معلوم ہوا تو اس پر میراث سے ادا کرنا واجب ہے۔ اور اگر جاننے کے بعد وہ بھول گیا تو بھی دارالآخرت میں وارث ماخوذ نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر ودیعت ہو اور وہ بھول گیا۔ یہاں تک کہ مر گیا تو وہ دارالآخرت میں ماخوذ نہ ہوگا۔ ایک شخص پر قرضہ ہے اور قرضدار و قرضخواہ دونوں راہ میں جاتے ہیں کہ ناگاہ ان پر رہزنوں نے ہجوم کیا اور اس حالت میں اس نے قرض خواہ کو اس کا قرضہ دیا تو بعض کے نزدیک قرضخواہ لینے سے انکار نہیں کر سکتا۔ اور فقیہ ابواللیث رح کے نزدیک انکار کر سکتا ہے۔ القاضیخان۔ نصرانی نے شراب فروخت کر کے اسی کے ثمن سے مسلمانوں کا قرضہ ادا کیا تو قرضخواہ لے سکتا ہے، کیونکہ نصرانی کو شراب کی فروخت مباح ہے۔ اور اگر مسلمان قرضدار نے ایسا کیا ہو تو مسلمان قرضخواہ کو لینا مکروہ ہے۔ السراج۔ کھرے درہم قرضہ ہیں اور قرضدار نے کھوٹے ادا کر دیئے اور اس نے خرچ کر ڈالے تو امام ابوحنیفہ رح و محمد رح کے نزدیک قرضدار پر اب کچھ نہیں ہے۔ المضمرات۔ ایک نے کہا کہ میں نے اپنے سب قرضداروں کو بری کر دیا۔ حالانکہ ان کو نام بنام نہیں بیان کیا اور نہ ان کی نیت کی اور نہ کسی ایک کی نیت کی تو ابن مقاتل رح نے کہا کہ ہمارے علماء رح کے نزدیک یہ لوگ بری نہ ہوں گے۔ اگر کہا کہ ہر میرا قرضدار پس وہ حلت میں ہے۔ ابن مقاتل رح نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک ان [illegible] لوگ بری نہ ہوں گے۔ اسی طرح اگر کہا کہ اس شہر یا محلہ میں میرا کچھ نہیں آتا ہے تو ابن مقاتل رح نے علماء رح سے نقل کیا کہ اگر اس کے بعد وہ یہاں آ کر اپنے قرضہ وغیرہ حق کا مدعی ہو تو اس کی سماعت ہوگی۔ ابن مقاتل رح نے کہا کہ میرے نزدیک دعویٰ مسموع نہ ہوگا اور قرضدار لوگ بری ہو جاویں گے

تاتارخانیہ۔ سونار کو حکم دیا کہ چار ماشہ کی انگوٹھی اپنے پاس سے بنادے، اور ایک وانگ اُجرت ٹھہرائی۔ تو وزن سے زیادہ لینا جائز نہیں ہے۔ت۔ مشاع چیز کا قرض جائز ہے۔ مثلاً ہزار درہم ایک شخص کو دیئے، اور کہا کہ ان میں سے نصف تجھ پر قرض ہیں اور باقی نصف تیرے پاس آدھے کی مضاربت پر ہیں تو روا ہے۔ الوجیز۔ سرکہ و مربی و آب انگور اور شہد و گھی و تیل و اس کے تیل کو پیمانہ سے قرض لینا جائز ہے۔ اور لوہے و پیتل و کانسہ و بیلچہ و کلہاڑی و آرہ وغیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے اور سوت کا قرض بھی وزن سے جائز ہے۔ کانچ کے برتن وغیرہ کو قرض لینا مانند مٹی کے برتنوں کے نہیں جائز ہے اور فواکہ کا استقراض بحساب گٹھوں وغیرہ کے نہیں جائز ہے۔ التاتارخانیہ۔ (**فصل انتفاع اشیائے مشترکہ**) شروط المبسوط میں امام محمد رحمہ نے ذکر کیا کہ اگر ایک مکان دو شریکوں میں مشترک ہو، اور ان میں سے ایک غائب ہے اور حاضر نے چاہا کہ اس میں کسی کو بسادے یا اجارہ پر چلادے تو ازراہِ دیانت کے یہ نہیں چاہیئے۔ اور ظاہر حکم قضاء میں وہ اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ پھر اگر اس نے کرایہ پر چلایا اور اُجرت وصول کی تو اجرت میں سے شریک کا حصہ دیکھا جاوے۔ پس جس قدر ہو وہ شریک مذکور کو دیدے اگر قدرت ہو ورنہ اس کو صدقہ کر دے۔ اور یہ حکم ایسا ہوا جیسے غاصب نے مکان کا کرایہ وصول کیا تو مالک کو دینا ہے یا صدقہ کر دینا ہے۔ اور جس قدر کرایہ اس کے حصہ میں پڑے وہ اس کو حلال ہے۔ المحیط۔ پھر جب صدقہ کیا اور شریک غائب آیا تو اس کو تاوان کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ عقد مذکور اس کی اجازت سے واقع نہیں ہوا تھا۔ اور اگر اجازت سے واقع ہوا ہو تو شریک حاضر کو صدقہ دینے کا اختیار نہیں ہے۔م۔ یہ اس وقت کہ اس نے دوسرے کو کرایہ پر دیا ہو اور اگر وہ اس مکان میں رہا تو قیاس دیانت یہ تھا کہ خود بھی مکان میں نہیں رہ سکتا لیکن استحساناً اس کو دیانت میں بھی یہ جائز ہے لیکن عیون میں لکھا کہ اپنے حصہ کی مقدار مکان میں سکونت کرے اور کل مکان میں سکونت نہ کرے۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ اگر حاضر کو عدمِ سکونت کی صورت میں مکان گر جانے کا خوف ہو تو کل مکان میں سکونت کرے۔ اور ابو مالکؒ نے امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ سے روایت کی کہ زمین مشترک کی صورت میں حاضر کو بقدر اپنے حصہ کے زراعت کرنے کا اختیار نہیں ہے اور مکان میں اس کو سکونت کرنے کا اختیار ہے۔ المحیط۔ مشترک جانور میں ایک شریک نے بدوں اجازت دوسرے کے اس کو سواری یا بوجھ لادنے میں استعمال کیا تو حصہ شریک کا ضامن ہوا۔ الصغری۔ معنی یہ ہیں کہ اگر سواری یا باربرداری میں یہ جانور تلف ہو تو حصہ شریک کا تاوان دے۔ یہاں تک کہ بدستور سابق یہ جانور شریک کے قبضہ میں ہو جاوے۔م۔ ایک احاطہ ایک قوم میں مشترک ہے تو بعض کو اس میں جانور باندھنے اور وضو کرنے اور لکڑیاں رکھنے کا اختیار ہے۔ اور اگر اس سے کوئی شخص ٹھوکر کھا کر یا پھسل کر مر جاوے تو وہ ضامن نہ ہو گا۔ اور کسی شریک کو یہ اختیار نہیں کہ بدوں اجازت شرکاء کے اس میں کنواں و گڑھا کھودے۔ اور اگر عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو نقصان کا ضامن ہو گا اور عمارت دُور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ الفتاوی العتابیہ۔ اگر کوچہ غیر نافذہ میں کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت میں آمد و رفت کا راستہ توڑنا چاہا تو قاضی اس موقع کو دیکھے، اگر کوچہ والوں کا ضرر نہ ہو اور اس میں دروازہ لگا کر دیوار کی طرح کرے تو قاضی اس کو منع نہ کرے الحاوی۔ اشارہ ہے کہ دوسروں کو اپنے دعوی کا اختیار ہے کیونکہ قاضی نے صرف منع نہیں کیا اور حکم نہیں دیا ہے۔م۔ اگر عام راستہ پر جدید چھجہ یا سائبان نکالنا چاہا حالانکہ وہ عام کی آمد و رفت میں مضر نہیں ہے تو صحیح مذہب ابو حنیفہ رحمہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے ہر فرد کو اختیار ہے کہ روکے اور دُور کرے۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ دُور کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اگر کوچہ غیر نافذہ میں ایسا سائبان بنانا چاہا تو اس میں ہمارے نزدیک طرز عدم ضرر کا اعتبار نہیں بلکہ شرکاء کی اجازت معتبر ہے۔ المحیط۔ یعنی کل شرکاء راضی ہوں تو جائز ہے۔م۔ پھر دیانت کی راہ سے فقیہ ابو جعفر و طحاوی نے کہا کہ عام راستہ پر

چھجہ وسائبان جدید نکالنا اس وقت تک مباح ہے کہ کوئی مخاصمہ نہ کرے۔ اور بعد مخاصمہ کے مباح نہیں۔ اور چھوڑنے میں گنہگار ہوگا۔ اور صاحبین رح کے قول میں اگر یہ عام کو مضر نہ ہو تو اس سے انتفاع مباح ہے۔ المحیط۔ اگر کسی نے اپنی دیوار میں کہگل یا گچ لگا کر عام راستہ سے اس قدر کم کرنا چاہا تو قیاس عدم جواز تھا لیکن استحساناً چھوڑ دی جاوے۔ اور نوادر میں ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ اس کو چاہیئے کہ جس قدر موٹی کہگل لگادے گا اسی قدر دیوار کھرچ کر لگادے۔ تاکہ فضائے راہ سے کم نہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ منتقی میں ہے کہ عام راستہ پر چھتا یا پاخانہ بنایا۔ پس اگر ارادہ ہے تو روکا جاوے اور اگر بنا لیا پھر کسی نے نالش کی تو قاضی موقع دیکھے۔ اگر مضر ہو تو دور کرا دے ورنہ بحال خود چھوڑ دے۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر اس نے یہ پاخانہ اپنے احاطہ میں داخل کرنا چاہا تو روکا جاوے۔ اگر کوچہ نافذہ پر چھتا ہو پس اگر دریافت نہ ہو کہ قدیم ہے یا جدید ہے تو چھوڑ دیا جاوے۔ اور اہل کوچہ میں سے کوئی اس کو منہدم نہیں کر سکتا ہے یعنی قدیم قرار دیا جائے اور اگر معلوم ہو کہ اس نے کوچہ پر بنا لیا تو ہدم کیا جاوے۔ اور اگر کوچہ نافذہ ہو تو بہر صورت منہدم کر دیا جاوے خواہ جدید معلوم ہو یا دریافت نہ ہو۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ مضر ہو تو ہدم کیا جاوے ورنہ نہیں۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ کوچہ غیر نافذہ میں اگر ایک قوم محدود ہو تو کوچہ خاصہ ہے۔ اور اگر غیر محصور ہوں تو یہ کوچہ عامہ ہے۔ حتیٰ کہ اس میں بھی وہی حکم ہوگا جو شارع عام کا حکم ہے۔ الذخیرہ۔ کوچہ غیر نافذہ کے درمیان میں گھورا ہے اور کسی نے چاہا کہ اپنا پاخانہ توڑ کر اس گھورے کی طرف بنادے حالانکہ پڑوسیوں کو اس سے ضرر پہنچتا ہے تو اس کو روک دیا جائے گا۔ اور اسی طرح ہر ایسے فعل سے جس سے پڑوسیوں کو ایذاء شدید پہنچے، روکا جائے گا۔ الحاوی۔ کوچہ نافذہ میں کسی نے اپنا مکان توڑا تو اس کو اختیار ہے کہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی بنادے۔ اور اگر پہلے اس کا کھپریل نکلا ہوا تھا تو اسی طرح بنا سکتا ہے اور کوئی اس کو روک نہیں سکتا۔ اور اگر کوچہ نافذہ میں اگر راستہ تنگ کرنے والا کھپریل ہو تو ہر ایک اس کے واسطے دور کرانے کا اختیار رکھتا ہے اگرچہ قدیم ہو۔ الغرائب۔ حوض وقف ہے۔ اگر اس میں سے کسی نے گھڑا بھرنا چاہا تو اس کے کنارے نہیں رکھنا چاہیئے ورنہ اگر کنارہ توڑ دیا تو ضامن ہوگا۔ الذخیرہ۔ (**فصل متفرقات**) کسی مرد کی جورو فاسقہ ہے جو حرکت سے باز نہیں آتی تو اس کو طلاق دینا واجب نہیں ہے۔ القنیہ۔ حدیث میں ہے کہ ایک نے پوچھا کہ اس کی جورو کسی چھونے والے کا ہاتھ نہیں روکتی ہے۔ فرمایا کہ اس کو طلاق دیدے۔ عرض کیا کہ میں اس کی جدائی پر صبر نہیں کر سکتا ہوں۔ فرمایا کہ پھر استمتاع حاصل کر۔ رواہ النسائی وغیرہ۔ م۔ مرد نے ذکر اپنی جورو کے منہ میں داخل کیا تو کہا گیا کہ مکروہ تحریمی ہے۔ الذخیرہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ فعل خلاف وضع فطری وخالی از نجاست نہیں ہے حالانکہ یہ شیطانی کھیل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ جس عورت کا اعتقاد مسئلہ حیض میں اجتہاد امام شافعی رح ہو۔ یعنی انتہائے حیض پندرہ روز ہیں اور اس کا شوہر حنفی المذہب ہے تو کیا مفتی اس کو فتویٰ دے گا کہ دس دن بعد گیارہویں روز وہ شوہر کو اپنے اوپر وطی کا قابو دے۔ شیخ نے جواب دیا کہ مفتی اپنے اجتہاد پر فتویٰ دے گا نہ مستفتی کے مذہب پر۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ صورت مسئلہ یہ کہ عورت مستحاضہ ہے اور اس کے ایام حیض کی عادت معین نہیں ہے۔ حتیٰ کہ شافعی رح کے اجتہاد پر پندرہ دن کے بعد نہا کر نماز پڑھے۔ اور حنفی اجتہاد پر بعد دس دن کے پاک ہے نہا کر نماز پڑھے۔ پس اگر مفتی شافعی ہوگا تو پندرہ روز بعد حلت کا فتویٰ دے گا۔ اور مترجم کے نزدیک اس مسئلہ میں حق یہ ہے کہ عورت پر مرد کی اطاعت اس کام میں واجب ہے۔ اور اجتہاد مذکور کسی جانب قطعی نہیں ہے تو عورت کے واسطے اطاعت بہتر ہے اور مرد کے واسطے احتراز بہتر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بحث اس میں طویل ہے۔ م۔ عورت بغیر اجازت شوہر کے کسی غیر بچہ کو دودھ پلاتی ہے تو یہ مکروہ ہے۔ لیکن اگر اس بچہ کی ہلاکت کا خوف

کرے تو مضائقہ نہیں ہے۔ الفاضیخان۔ کافر کے واسطے شراب رکھ چھوڑی تو تحریماً مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ گھر میں سرکہ کرنے کے واسطے شراب رکھ چھوڑی تو مکروہ نہیں ہے۔ اور اگر ستار و طبلہ وغیرہ ملاہی کی کوئی چیز رکھی تو مکروہ ہے اور گنہگار ہوگا، اگرچہ اس کو استعمال نہ کرتا ہو۔ القاضی خان۔ اور شراب میں احوط یہ کہ منع ہے۔ م۔ بوڑھے جاہل کو لائق نہیں ہے کہ نوجوان عالم کے آگے چلے یا بیٹھے یا کلام کرے۔ السراجیہ۔ عالم کا حق جاہل پر اور شاگرد کا حق استاد پر یکساں ہے کہ اس سے پہلے بات کرنے میں دلیری کرے۔ اور اس کی جگہ نہ بیٹھے۔ اگرچہ وہ موجود نہ ہو۔ اور اس کی بات کو رد نہ کرے اور چلنے میں آگے نہ ہو۔ اور شوہر کا حق زوجہ پر اس سے زائد ہے۔ اور زوجہ ہر امر مباح میں شوہر کی مطیع ہو۔ اور شوہر کے حق کو اپنے اوپر مقدم رکھے۔ الوجیز۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اگر اس کی چھت اور پڑوسی کی چھت برابر ہو کہ چھت پر چڑھنے سے پڑوسی کے گھر میں نظر پڑتی ہے تو پڑوسی کو منع کا اختیار ہے جب تک وہ اوٹ نہ بنا دے۔ اور اگر چڑھنے سے نظر نہ پڑے بلکہ پڑوسی جب چھت پر چڑھیں تو سامنا ہوتا ہو تو پڑوسی کو اختیار نہیں کہ اس کو اپنی چھت پر چڑھنے سے منع کرے۔ الذخیرہ۔ راستہ میں کیچڑ پانی کی وجہ سے گذر نہیں ہے۔ پس وہ فقط غیر کی زمین میں راستہ پاتا ہے تو اس میں ہو کر نکل جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اہل سمرقند کے فتاویٰ میں ہے کہ اگر غیر کی زمین کے گرد چہار دیواری ہو تو گذر نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے۔ اور حاصل یہ کہ اس باب میں لوگوں کے عادات معتبر ہیں۔ المحیط۔ نوازل میں ہے کہ غیر کی زمین میں ہو کر جانے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر دوسرا راستہ ہو تو نہ گذرے اور اگر نہ ہو تو گذرے جب تک وہ منع نہ کرے۔ اور بعد منع کے نہ گذرے۔ اور یہ سب ایک آدمی کا حکم ہے۔ اور اگر ایک جماعت ہو تو بدوں رضامندی مالکِ زمین کے نہ گذریں۔ الذخیرہ۔ جدید راستہ اگر مالک نے نکال دیا تو اس میں گذر جائز ہے، یہاں تک کہ معلوم ہو کہ وہ غصب ہے۔ الحاوی۔ زید کے مکان کی نہر بکر کے احاطہ میں ہو کر جاری ہے اور وہ اس نہر کے اندر ہو کر نہیں چل سکتا۔ اور نہ نہر کے کنارے چل سکتا ہے اور اس کو نالے کی درستی منظور ہے۔ مگر بکر اس کو اپنے احاطہ میں آنے سے روکتا ہے تو بکر کو حکم دیا جائے گا کہ یا اس کو آنے دے کہ وہ درست کرے یا تو اس کے مال سے درست کرا دے۔ فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور دیوار کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر دیوار گری جس کی مٹی دوسرے کے احاطہ میں ہے تو احاطہ والے سے کہا جائے گا کہ اس کو آنے کی اجازت دے یا اس کی مٹی نکلوا دے۔ الذخیرہ۔ اگر غیر کی مزروعہ زمین میں ہو کر گذرا اگر ضرر پہنچایا ہو یا اس نے دیکھ کر ایذاء پائی تو اس سے معافی لینا واجب ہے۔ القنیہ۔ اگر ریشم نکالنے کے واسطے تعبئہ بنایا کہ سڑا کر اوٹانے سے کیڑوں سے ریشم جدا کرے۔ پس اگر پڑوسیوں کو دھوئیں و کیڑوں کی بدبو سے ضرر و اذیت ہو تو منع کر سکتے ہیں۔ عنابیات بننے کا کارخانہ اپنے ملک مجاز میں بنایا تو پڑوسی ملا ہوا اس کو منع کر سکتا ہے۔ اور اگر اپنے واسطے طاحونہ بنایا تو ممنوع نہ ہوگا۔ یعنی قلیل ہے۔ اور اگر اجارہ کے واسطے ہو تو روکا جاوے لوہا و سونا کو کوٹنے سے بعد عشاء کے طلوع فجر تک روکا جاوے جبکہ پڑوسیوں کو ضرر ہو۔ القنیہ۔ پڑوسی کی دیوار کے نیچے درخت لگائے تو اس پر واجب ہے کہ دیوار سے اس قدر دور ہو کہ اس کی دیوار کو ضرر نہ پہنچے۔ القاضیخان۔ اس کے برف خانہ کے قریب اس کے پڑوسی نے آتش دان بنانا چاہا تو منع نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کو ایسا نہیں چاہیے۔ السراجیہ۔ پڑوسی نے زیر دیوار کے مکان سکونت کو بدل کر اصطبل بنانا چاہا۔ پس اگر گھوڑوں کی پچھاڑی جانب دیوار ہو تو منع کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔ الغیاثیہ۔ بزازوں کے بازار میں باورچی نے دکان رکھنی چاہی۔ یعنی اس کے تنور سے

خوف ہے تو منع کیا جاوے۔ اور اسی طرح ہر فعل جس سے ضرر عام ہو، روکا جاتا ہے اور اسی پر فقیہ ابو القاسم الصفار نے فتویٰ دیا ہے۔ الملتقط۔ ایک شخص نے بغیر اجازت کے چوری سے پانی اپنے باغ میں جاری کیا تو محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ پھلوں کی پیداوار اس کو حلال ہے۔ جیسے کسی نے دانہ گھاس غصب کر کے اپنا گھوڑا موٹا کیا تو پاک ہے اور مغصوب کے مثل تاوان دے۔ بعض زاہدوں سے منقول ہے کہ اس کی باری کے خلاف وقت میں اس کے باغ انگور میں پانی آیا تو اس نے باغ کے درخت کاٹ ڈالنے کا حکم دیا۔ اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ باغ کاٹ ڈالا جاوے۔ ہاں اگر پیداوار صدقہ کر دے تو بہتر ہے اور واجب نہیں ہے۔ المحیط۔ ایک نے دوسرے کی زمین میں بدون اجازت کے زراعت کر لی۔ یہاں تک کہ وہ کاٹنے کے قابل ہوئی تب مالک کو معلوم ہوا اور اس نے اجازت دے دی۔ یا پہلے کہا کہ میں راضی نہیں ہوں۔ پھر اجازت دے دی تو فقیہ ابو القاسم رح نے فرمایا کہ کاشتکار کو کھیتی کی پیداوار حلال ہے۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ الذخیرہ۔ اگر ایسی زمین ہو کہ مالک نے جو بوجہ بار خراج کے سلطان کو دیدی کہ اس کی منفعت بجائے خراج کے مسلمانوں کے واسطے ہو اور اصل زمین اپنے مالک کی ملکیت میں رہے تو اس کو ارض الجوز کہتے ہیں۔ پھر ایسی زمین اس کے متولی سے مزارعت پر لی تو فقیہ ابو القاسم رح نے فرمایا کہ کاشتکاروں کو ان کا حصہ حلال ہے۔ اور اگر اس زمین میں انگور یا دیگر پھلوں کے درخت ہوں، پس اگر مالک زمین معلوم ہوں تو کاشتکاروں کو یہ حلال نہیں۔ اور اگر مالکوں کا پتہ نہیں لگتا تو ان کو ان کا حصہ حلال ہے کیونکہ ایسی اراضی جن کے مالک معلوم نہ ہوں تو سلطان کے اختیار میں ان کی تدبیر ہوتی ہے۔ اور یہ بمنزلہ ایسی اراضی کے ہے جو موات ہے یعنی کسی خاص مالک کی ملکیت نہیں، بلکہ غیر مزروعہ پڑی ہے۔ چنانچہ کتاب احیاء الموات میں معلوم ہوگا۔ پھر سلطان کو لازم ہے کہ نصف پیداوار کو مساکین پر صدقہ کر دے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ اور کاشتکاروں کا حصہ ان کو حلال ہے۔ اور جو شخص کہ ان کی رضامندی سے کھاوے اس کو بھی حلال ہے اگرچہ یہ ایک طرح کے شبہ سے خالی نہیں، لیکن مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارا زمانہ تو شبہات کا زمانہ ہے۔ پس مسلمان پر واجب ہے کہ آنکھوں دیکھے حرام سے اجتناب کرے۔ فقیہ ابو بکر البلخی رح نے فرمایا کہ شوہر نے زوجہ کو ایسا طعام دیا جو عین غصب نہیں ہے تو اس کو کھانے کی گنجائش ہے۔ اور اسی طرح جب شوہر نے اس کے واسطے کھانا کپڑا ایسے مال سے خریدا جو اصل میں پاکیزہ نہیں ہے تو زوجہ کو اس کے کھانے پہننے کی گنجائش ہے اور گناہ اس کے شوہر پر ہوگا۔ القاضیخان۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ جو لوگ رشوت و غصب وغیرہ حرام طریقوں سے روپیہ پیدا کر کے زوجہ و اولاد کو کھلاتے ہیں۔ حالانکہ ان بے چاروں کو معلوم نہیں تو یہ وبال ان مردوں پر ہے، اور عورتوں و اولاد کے واسطے گنجائش ہے، اور واضح ہو کہ یہاں وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ کمانے والے کا پیشہ حرام ہے اور سوائے اس کے کوئی حاصلات نہیں۔ جیسے رنڈیاں و بھڑوے و قوال و ناچنے والے بھانڈ و چانڈو و شراب وغیرہ کے ٹھیکے سے کمانے والا اور شراب بنانے والا اور اس کی تجارت کرنے والا۔ اور وہ نوکریاں جو شرع میں خلاف عدل احکام سے ناجائز ہیں مثلاً سود کے احکام حکومت نافذ کرنا ٹکس و مثل ذلک و وکالت قلم و مثل ذلک۔ پس ان وجوہ میں زوجہ وغیرہ کو صریح معلوم ہے۔ دوم وہ نوکریاں و تجارات جو جائز ہیں جیسے پل و سڑک بنانے و تعمیرات فیض عام کی نوکریاں اور ان کے ٹھیکے و حفاظت عام در فاہ عامہ کے وجوہ و تجارت و نوکری کو یہ صریح جائز ہیں۔ اور سوم یہ کہ طریقہ دوم والے خلاف دیانت کے اپنے وجہ معاش میں رشوت و خیانت سے پیدا کرتے ہیں یا تجارات جائز ہیں بد دیانتی سے غیر جائز اختلاط کرتے ہیں اور اس صورت میں بال بچوں کے لیے جواز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر اس وقت میں معاملہ اس سے بھی زیادہ دشوار ہے۔ اور وجوہ معاش

میں اختلاط حرام و خبیث بوجہ لوگوں کی بددیانتی کے عموماً شائع ہے۔ اور عورتوں و بچوں پر کار دشوار ہو گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ ولی الخیر والجود وعلیہ التوکل وبہ الاعتصام۔ م۔ اگر ایک قوم پر ناحق طور پر ٹکس بندھا اور ان میں بعض کو یہ گنجائش کسی تدبیر سے نکلتی ہے کہ اپنے آپ کو ٹکس سے بچاوے تو اس کو اختیار ہے بشرطیکہ اس کا بار دوسروں پر نہ پڑے۔ ورنہ بہتر ہے کہ اپنے آپ کو نہ بچاوے کسی شخص نے دوسرے کے ذمہ سے ظلم دور کیا۔ پس مظلوم نے اس کو بیس دینار دیئے۔ پس لینے والے نے ایک چادر بعوض ان بیس دینار کے فروخت کی تاکہ اس کو حلال ہو جاویں تو یہ حلال نہ ہوں گے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ جب یہ حکم ایسی صورت میں ہے کہ معین نے ظلم دور کیا ہو اور اگر کچہری وغیرہ کے نوکر نے اپنا کام انجام دینے میں تاخیر سے حاجتمند کو لاچار کیا کہ اس نے کچھ روپیہ دیا تو یہ بلاخلاف رشوت حرام مذموم ہے۔ اور اسی طرح جب معین نے کسی کے کام میں ایسی اعانت کی کہ خلاف حق اس کا مطلب حاصل ہو گیا تو جو کچھ اس نے دیا یہ ظلم کے واسطے رشوت ہے پس اس کی حرمت شدید ہے۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ من ذلک۔ م۔ شیخ اسماعیل نے کہا کہ جس کو ایذاء پہنچائی اس سے فوراً معافی چاہنا واجب ہے اگرچہ وہ غصہ میں ہو۔ اور اگر اس کو بار بار سلام کیا اور احسان کیا۔ حتیٰ کہ اس کے گمان میں آیا کہ اس نے معاف کیا ہے تو یہ کچھ نہیں بلکہ معاف کرانا واجب ہے۔ القنیہ۔ واضح ہو کہ کھیتوں میں بکریاں یا گلہ گائے وغیرہ راتوں کو رکھتے ہیں تاکہ ان کی لید گوبر مینگنیاں بجائے کھاد کے ہو جاویں۔ پس حیلہ یہ ہے کہ مالک سے یہ گلہ مستعار مانگے، اور مالک اپنے چرواہے کو حکم کرے کہ وہ اس کی زمین میں رات کو رکھے۔ پھر اگر چرواہے نے مالک کے حکم سے نہیں رکھا۔ بدوں اس کے کہ زمین والا اس کو کچھ دے تو یہ رشوت ہے اور اگر عاریت نہ لیں بلکہ چرواہے کو کچھ دیا کہ وہ اس گلہ کو رات میں یہیں رکھے تو بھی رشوت ہے۔ اور اگر یہ گلہ خود چرواہے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہے۔ القنیہ (فصل نوم وغیرہ) واضح ہو کہ دوپہر کو قیلولہ کرنا مستحب ہے۔ الغیاثیہ۔ سونا طہارت کے ساتھ چاہیئے اور کروٹ سے قبلہ رُخ داہنی ہاتھ پر ایک ساعت سووے۔ پھر بائیں کروٹ سووے۔ السراجیہ۔ دن نکلتے سونا اور مغرب وعشاء کے درمیان سونا مکروہ ہے۔ داہنی ہاتھ کا تکیہ گال کے نیچے لگا کر داہنی کروٹ پر لیٹے اور یاد کرے کہ عنقریب وہ اسی طرح لحد میں سووے گا کہ اس وقت سوائے اعمال صالحہ کے اس کے ساتھ کوئی نہ ہوگا۔ داہنی کروٹ پر خواب مومنین ہے اور چت خواب مرسلین۔ اور بائیں کروٹ خواب سلاطین ہے اور پیٹ منہ کے بل خواب شیاطین ہے۔ خواب کے وقت اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تہلیل و تحمید کرتا رہے یہاں تک کہ سو جاوے۔ اور حدیث شریف سے اس وقت کی قرأت و ادعیہ معلوم کرے مانند چاروں قل و آخر سورۂ بقرہ و مسبحات) کیونکہ سونے والا جس حالت پر سویا اسی حالت پر جاگے گا۔ اور میت جس حالت پر مرا اسی پر اٹھایا جائے گا۔ پھر صبح سے پہلے اُٹھ کھڑا ہو۔ اور اس وقت اللہ تعالیٰ کی یاد کرتا اٹھا عزم کرے کہ حرام امور سے تقویٰ رکھوں گا۔ اور مخلوق الٰہی میں سے کسی پر ظلم نہیں کروں گا۔ الغرائب۔ گیہوں وغیرہ کی ڈھیری میں کسی جانب نجاست پہنچی، اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہے۔ پھر اس میں سے ایک قفیز یا دو قفیز نکال کر دھو ڈالے یا کسی فقیر کو ہبہ یا صدقہ کر دیئے یا فروخت کیے تو باقی ڈھیری پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا اور اس کا کھانا حلال ہوگا۔ اور اس مسئلہ میں ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت نہیں۔ بلکہ مشائخ نے اس کو مسئلہ مرویہ سے استخراج کیا ہے۔ المحیط۔ وعلیٰ ہذا اگر لحاف یا روئی دار کپڑے میں کسی جانب نجاست رقیق لگی، اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہوتی ہے اور اس نے تحری سے کسی جانب دھویا تو پاک ہونا چاہیئے واللہ تعالیٰ اعلم۔ مُردار کی چربی اگر تیل میں مختلط ہو گئی، اور تیل غالب ہے تو سوائے کھانے کے اس کو چراغ جلانے و کھال دباغت کرنے میں استعمال کرنا جائز ہے۔ السراجیہ۔ اور

حدیث سنن نسائی وغیرہ جس میں مردار کی چربی اس کام میں لانے سے ممانعت ہے تو وہ اسی صورت میں کہ خالی چربی مُردار ہو بخلاف مسئلہ مذکورہ کے کہ وہ تیل ہے اور اس میں نجاست چربی مل گئی ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بعد عشاء کے باتیں کرنا۔ فقیہ نے فرمایا کہ تین قسم ہے۔ اوّل مذاکرۂ علم شریعت، تو یہ خواب سے بہتر ہے۔ دوّم یہ کہ قصص طومار، جن کے کذب کا گمان غالب ہے و مذاق و مسخرہ پن کی حکایات، تو یہ مکروہ ہیں۔ سوّم باہمی موانست کے طور پر بحالیکہ جھوٹ سے پرہیز ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اس سے باز رہنا افضل ہے۔ اور اگر ایسا کریں تو چاہیے کہ آخر میں اللہ تعالیٰ کا نام پاک یاد کریں اور تسبیح و استغفار پڑھ لیں تاکہ خاتمہ بخیر ہو۔ الخلاصہ۔ احادیثِ صحیحہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملات مسلمین میں حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے مشورہ کرنا مروی ہے اور اس باب میں صحابہ دیگر رضی اللہ عنہم سے بھی وارد ہے۔ چنانچہ احادیثِ صحیحہ کی طرف رجوع لانے سے معلوم ہوگا۔ م۔ شہر میں جو واقعات پیش آویں ان کا پوچھنا و بیان کرنا مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن کذب سے احتراز واجب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی ایسی بات بیان کرے جس کو وہ دروغ جانتا ہو تو وہ بھی دو جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ پھر اس میں اکثار مذموم ہے کیونکہ غیبت تک نوبت پہنچاتا ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ آدمی کی خوبی اسلام سے یہ بات ہے کہ جس بات سے اس کا مقصود نہ ہو ترک کرے۔ م۔ عالم کو روا ہے کہ بطورِ نعمتِ الٰہی عزّ وجل کے اظہار کرے کہ میں عالم ہوں تاکہ لوگ اس سے استفادہ حاصل کریں۔ الغایۃ۔ فقیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ علم کے اقسام ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھے ہیں اور کوئی فقہ کے مانند نہیں ہے۔ اور آدمی کو چاہیے کہ اس کے نزدیک فقہ سیکھنا سب سے زیادہ اہتمام کی چیز ہو اور جب اس کو عمدہ حصّہ فقہ حاصل ہو جاوے تو اسی پر قصور نہ کرے بلکہ علم الزہد بھی دیکھے۔ اور حکمائے اسلام و عاداتِ صالحین پر توجہ کرے علم طلب کرنا اس قدر فرض ہے کہ جس سے ضروریاتِ دین مانند نماز و وضو وغیرہ معلوم ہو جاویں اور معاش کی ضرورت پوری ہو اور اس سے زیادہ فرض نہیں ہے چنانچہ سیکھنا افضل ہے ورنہ گنہگار رہوگا۔ السراجیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ اوّل زبانِ عربی اس قدر حاصل کرنا واجب ہے کہ عقائد توحید اہل السنۃ کو قرآن و حدیث سے خود حاصل کرے۔ اور کچھ تشویش ہو تو عالم سے دریافت کرنے پر وہ اس کو مقامات استدلال قرآن و حدیث بتلاوے حتیٰ کہ وہ سمجھ جاوے کیونکہ ایمان ہر شخص پر فرضِ اعلیٰ ہے اور اس میں تقلید نہیں ہے بخلاف افعال کے۔ پھر افعال شرائع ضروریہ مانند نماز و روزہ و زکوٰۃ و حج کے ضروریات جانے۔ اور جس پیشہ کی کمائی کرتا ہے مثلاً تجارت تو اس کے ضروری احکام معلوم کرے۔ لیکن زکوٰۃ و حج کے مسائل جبھی فرض ہیں کہ وہ مالدار ہو۔ پھر تاتارخانیہ میں ابو عاصم سے لایا کہ حدیث طلب کرنا مفلسوں کا پیشہ ہے، اور لکھا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اس نے حدیث سے فقہ حاصل نہ کی۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اس شخص کی غرض فقط روایتِ الفاظ ہے اور اس کے معنی سے فہم نہیں حاصل کرتا ہے۔ اور شاید ایسے لوگ مصنف مذکور کے زمانہ میں ہوں گے ورنہ حدیث کا محل بعد فہم کے ہے، اور اس سے خود باب عقائد و شرائع سے حظ وافی حاصل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازینکہ حدیث شریف میں دقائق و حقائق ہیں وہ علماء کو حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے قرآن کے حقائق علوم ہیں۔ اور جب وہ قرآن و حدیث سے اس حظ کافی کو پہنچا تو حکیم فقیہ ہوتا ہے ورنہ فقہ اس کا نام نہیں ہے کہ حیض و نفاس کے مسائل اجتہادیہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ و شافعی رحمہ اللہ کو یاد کرے کیونکہ ایسے فقہ یاد کرانے والے کو عامی سے صرف یاد کا فرق ہے۔ اور فقیہ وہی ہے جو ائمہ اجتہاد کے مانند قرآن و حدیث و آثار و اصول و حقائق و اسرار پر واقف ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ قرآن و حدیث شریف کو جمع کرے اور حضرت باری تعالیٰ سبحانہ عزّ وجل کے جناب میں باادب حاضر ہو تاکہ

اللہ تعالیٰ رحمت فرماکر اس کو سفہ نفس سے نکال دے قال تعالیٰ وَمَنْ یَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ اِبْرٰهِیْمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهٗ۔ لہٰذا ذوالنون علیہ الرحمۃ نے نکالا کہ جو نفس کا عارف ہو اس نے رب عزوجل کو پہچانا۔ اور اسی وقت فقہ معروف کو اچھی طرح سمجھے گا۔ اور جب وہ اس مرتبہ کو پہنچا تو مکائد شیطان و مزائق نفس و عجائب قدرت الٰہی عزوجل اس مخلوقات میں ظاہر ہوگی اور فتن و ہوا جس ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے واسطے مضر نہ ہوں گے۔ والکلام بطول واللہ تعالیٰ ھو الہادی الیٰ سبیل الرشاد۔ م۔ ستاروں سے فقط شناختِ قبلہ و معرفتِ اوقات کا علم حاصل کرے اور اس سے زیادہ حرام ہے۔ الوجیز۔ مقدمہ میں توضیح دیکھو۔ م۔ علم الکلام جس کو عقائدِ توحید کے واسطے اصل قرار دیا گیا ہے وہ درحقیقت نقیہ کے واسطے معارف کی راہ نہیں بلکہ برخلاف اس کے مشوش ہے۔ اور وہ صرف اس واسطے ہے کہ جاہل گمراہ جس کی عقل نورانی ندارد ہے اور وہ عقلِ حیوانی کو عقل جان کر اندھی راہ چلتا ہے اور بوجہ بے عقلی کے اسرار معارف اس کی سمجھ میں نہیں آسکتے ہیں حتیٰ کہ اس کی مثال یہ ہو جاتی ہے کہ جیسے بچہ کہ اس کو گلستان کا شعر و حکمت سنایا گیا تو وہ اس کو الف با میں تلاش کرتا اور نہیں پاتا تو انکار کرتا ہے۔ پس ایسے معطل کو ٹیڑھی راہ سے بذریعہ ان قوائد کے جو اس کی فہم کے مناسب مرتب کیے گئے ہیں، موڑ کر سیدھی جانب لاتے ہیں یا اس کے لغو خیالات کو جو مخالف اسلام لاتا تھا، رد کر دیتے ہیں تاکہ اپنی جہالت پر افسوس کر کے چپ رہے۔ رہا تحقیق امر و تحقیق معرفت تو وہ صرف قرآن و حدیث سے حاصل ہے۔ جب یہ معلوم ہوا، تو جاننا چاہیئے کہ جن بزرگوں نے علم کلام کی اجازت دی ان کی یہی مراد ہے کہ معارفِ حقہ سے جو لوگ خطا کرتے ہیں مانند معتزلہ و شیعہ و خوارج کے ان کو متنبہ کیا جاوے۔ اور جو لوگ شرک و کفر میں صریحًا مبتلا ہیں ان کو راہ پر لاجائے۔ یعنی وہ اپنے مسلک کی غلطی پر آگاہ ہوں۔ پھر جب راہِ راست پر فطرت کے موافق آئے تو قرآن و حدیث سے ہدایت پاویں گے۔ اور جن بزرگوں نے علمِ کلام سے منع فرمایا اور مذمت کی تو انکی غرض یہ ہے کہ خود اہل السنۃ میں سے جس نے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علمِ کلام ہی مفید تحقیق و معارف ہے وہ سخت غلطی پر ہیں حتیٰ کہ شیخ علامہ تفتازانی رح کا کلام خود اسی خطاء کا معترف نظر آتا ہے۔ اور شاید کہ علامہ کی مراد یہ نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب بعض عباراتِ فقہاء نقل کرنا مناسب ہے۔ فی الفتاویٰ۔ علمِ کلام سیکھنا اور اس میں نظر و مناظرہ کرنا سوائے قدرِ ضرورت کے مکروہ ہے۔ بعض نے کہا کہ کثرتِ مجادلہ و مبالغہ مکروہ ہے، کیونکہ اس سے انجام کو بدعات و فتنہ شیطانی و عقائد کی پریشانی پھیلتی ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ جو شخص مسئلہ کلامیہ کو ٹھیک طور پر جانتا نہ ہو وہ دوسرے سے اس میں مناظرہ نہ کرے اور امام محمد رح مناظرہ کرتے تھے۔ الملتقط۔ ابو یوسف رح نے بشر المریسی سے مناظرہ کیا اور جب وہ معترف ہوا تو اس سے توبہ طلب کی، پس وہ شہر چھوڑ کر بھاگ گیا۔ م۔ صدر الاسلام ابو البشر رح نے فرمایا کہ میں نے ان کتابوں کو ملاحظہ کیا جن کو لوگوں نے علم التوحید کے نام سے تالیف کیا ہے۔ پس میں نے بعض کو فلاسفہ کے اصول پر پایا جیسے تصانیف ابو اسحاق کندی وغیرہ۔ اور یہ سب راہِ مستقیم سے خارج اور گمراہی میں پڑے ہیں۔ ان کتابوں کا دیکھنا اور ان کو رکھنا حلال نہیں ہے کیونکہ یہ سب شرک و گمراہی سے بھری ہوئی ہیں۔ اور میں نے بہت سی کتابیں اس فن میں فرقہ معتزلہ مانند عبد الجبار رازی و جبائی و کعبی و نظام وغیرہ کی دیکھیں، جنہوں نے اسلامی پیرایہ میں خلاف حق قدم اٹھائے اور بھٹک کر گمراہی میں چلے گئے۔ پس ان کتابوں کا دیکھنا و رکھنا بھی جائز نہیں ہے۔ یعنی جو شخص قرآن و حدیث و معارف حقہ تک نہیں پہنچا وہ ان کی غلطیاں نہیں پہچانے گا اور پریشان ہو کر شیطان کے پھندے میں پھنس جائے گا۔ اسی طرح اس فن میں بہت سے مجسمہ مانند محمد بن ہیصم کی تصانیف بھی محض گمراہی و غلط ہیں۔ ہاں شیخ ابو الحسن الاشعری نے نے اس علم الکلام میں بہت توغل کیا اور جب حق کا پتہ نہ پایا تو آخر سنتِ قویم کو مضبوط پکڑا، اور اللہ تعالیٰ نے اس کو

تحقیق کی ہدایت کی۔ حتیٰ کہ اس نے معتزلہ کے مذاہب کی تردید کی اور ابوالحسن اشعری رح سے پہلے ابو محمد عبداللہ بن سعید القطان نے موافق سنت کے تصانیف فرمائیں اور وہ سوائے معدودِ چند مسائل کے سب میں حق معرفت پر قائم رہے۔ ملخص الظہیریہ۔ منجملہ علوم مذمومہ کے فنون فلاسفہ ہیں کہ جو شخص متبحر محقق نہ ہو وہ ان کی کتابوں کو نہ دیکھے کہ وہ ان کے دھوکے و غلطیوں سے چھٹکارا نہ پاوے گا اور بے فائدہ پریشان ہوگا۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ توضیح یہ ہے کہ علوم و فنون فلاسفہ کے اقسام ہیں۔ اوّل ریاضت مانند حساب و پیمائش و جبر و مقابلہ و اقلیدس وغیرہ کے کہ ان فنون میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور دوم فنون طبیعات اور وہ خاصیاتِ اشیاء دریافت کرنا جس سے فنونِ طبیہ و کلوں کی ساخت نکلتی ہے اور اسی سے آلاتِ حرب و فنون کاشتکاری وغیرہ نکالتے ہیں اور یہ بھی مفید ہے۔ سوم الہیات یعنی اس عالم کی پیدائش و خلقت وغیرہ میں بحث کرنا جس کے مباحث عربی زبان میں میبذی و صدرا و شمس بازغہ وغیرہ میں مذکور ہیں، اور یہ محض جہالت و ضلالت ہے۔ اور بھید یہ ہے کہ جہاں تک مادیات سے تعلق تھا وہ تو حواس و عقلِ حیوانی سے ادراک کیا گیا۔ اور یہ قسم اوّل و دوم ہے۔ اور قسمِ سوم کا علم بذریعہ عقل نورانی و انوار روحانی ہو سکتا ہے حالانکہ یہ اس سے بے بہرہ ہیں۔ جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہ ہو اور عقائد حق نہ ہوں، اور وہ سوائے نبوت کے کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ اسی واسطے یہ لوگ گمراہ ہوئے۔ اور واضح ہو کہ فنونِ اوّل و دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن بیشتر ان کا نفع اصلی صرف دُنیاوی زندگی میں ہے ولیکن بالتبع ان کو ثوابِ آخرت کے کام میں لانا اس طرح ممکن ہے کہ مثلاً مخلوق کو راحت دینا کہ فارغ البال ہو کر عبادتِ باری تعالیٰ کی فرصت پاویں یا آلاتِ حرب مہیا کریں جس سے جہاد میں مفسدوں کو زیر کریں جو زمین میں فتنہ برپا کر کے رب عزوجل کی عبادت میں حرج مشقت پیدا کرتے ہیں۔ اور چاہتے ہیں کہ سوائے دنیا کے آخرت کا کام باطل کریں اور یہ سخت خوار و خسارہ میں ہیں کہ موت آتے ہی خواری جہنم میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ منطق مذموم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو قواعد ہیں جن سے ذہن و فکر کو تحقیقاتِ استدلالی میں مدد ملتی ہے۔ غیر ازینکہ اکثر کتبِ مروجہ منطق مثل شروح السلم وغیرہ میں مباحثِ عقائد فلاسفہ خلط و خبط ہو گئے ہیں، اور میر الکلام نفس منطق میں ہے۔ م۔ علوم تین قسم ہیں۔ اوّل علمِ نافع جس کا حاصل کرنا واجب ہے اور وہ علم معرفت خالق عزوجل بصفاتِ مقدسہ ہے۔ اور علمِ مخلوقات، اور اس کے بعد علمِ حلال و حرام و امر و نہی و بعثت انبیاء م۔ دوم وہ علم جن سے اجتناب واجب ہے۔ اور وہ علم سحر و طلسمات و فلسفہ و نجوم سوائے قدر معرفت قبلہ و اوقات ہے۔ سوم وہ علم کہ جس کا کچھ نفع راجع بآخرت نہیں ہے اور وہ علم جدل مناظرہ ہے جو مناظرین فقہ سیکھنے والوں نے نکالا جس سے سوائے عمر ضائع ہونے اور باہم مناقشات پیدا ہونے کے کوئی فائدہ نہیں۔ اور اس جدل سے دوسروں کو ساکت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جواہر الفتاوی۔ اور غزالی علیہ الرحمۃ کے مانند شارحین عین العلم نے اس کی مذمت بلیغ فرمائی ہے۔ اور وہ قابل مذمت ہے۔ م۔ اگر دو شخص علم شریعت سیکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک کی نیت یہ ہے کہ خود پڑھوں اور دوسروں کو پڑھاؤں۔ اور دوسرے کی یہ نیت ہے کہ مجھے اپنی ذات کے واسطے عمل کرنا حاصل ہو تو اوّل کی نیت افضل ہے۔ خزانۃ المفتین۔ گنہگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ عصیان سے باز رہے، جائز ہے۔ التاتارخانیہ۔ عربی زبان سب زبانوں سے افضل ہے اور یہی اہلِ جنت کی زبان ہوگی۔ پس جس نے خود پڑھی یا دوسروں کو سکھلائی تو ثواب پاوے گا۔ السراجیہ۔ بعض بے باک راویوں نے گھڑ کر بنایا کہ حدیث میں ہے کہ زبان اہلِ جنت عربی و دری فارسی ہے علمائے حدیث نے لکھا کہ یہ موضوع کلام ہے اور عربی زبان ہونا مستنبط کیا جاتا ہے اور یہ استنباط جید ہے۔ اور ماسوائے اس کے فارسی و ترکی وغیرہ کسی کے بارے میں کچھ ثبوت نہیں ہے۔ م۔ سب نیک کاموں سے علمِ شریعت حاصل کرنا جبکہ نیت صحیح

ہو افضل ہے۔ اور اسی طرح علم زیادہ کرنے میں مشغول ہونا بھی سب اعمال نیک سے افضل ہے جبکہ نیت صحیح ہو۔ اس واسطے کہ اس کا نفع عام ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کے فرائض میں کمی نہ آوے۔ اور نیت صحیح ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس سے رضائے الہٰی و دارِ آخرت مقصود ہو۔ اور دنیا و اس کے لوگوں کے نزدیک آبرو یا دولت مقصود نہ ہو۔ اور اگر اس نے چاہا کہ جہالت سے نکلوں اور خلق کو نفع پہنچاؤں اور علم زندہ رکھوں تو بھی کہا گیا کہ نیت صحیح ہے۔ الوجیز۔ اگر کسی طالب علم سے نیت کی درستی نہ ہو سکے تو بھی پڑھنا افضل ہے۔ الغرائب۔ مترجم کہتا ہے کہ جس قدر علم فرض ہے اس میں نیت صحیح ہو یا نہ ہو اس کو ترک نہیں کر سکتا۔ اور باقی علم مزید میں جاننا چاہیئے کہ جب تک آدمی اصل معانی کے ادراک تک نہیں پہنچتا ہے اس وقت تک نیت کے مفاسد باقی رہتے ہیں اور جب علم وافی حاصل ہو اور وہ سمجھا تو نیت خود بخود صحیح ہو جاتی ہے اگرچہ وساوس و معارضاتِ نفس و شیطان تو دمِ مرگ تک باقی رہتے ہیں، اور اس سے کوئی ولی بھی معصوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ بعض فقہاء نے قولہ تعالیٰ فَاِنْ كُنْتَ فِيْ شَكٍّ الآیۃ سے استدلال کیا ہے۔ اگرچہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت خاصہ تھی کہ آپ نے فرمایا کہ لا اشک ولا اسأل، یعنی میں اپنے پروردگار کے صدق وحی و رسالت میں شک نہیں کرتا اور نہ اہل کتاب سے پوچھوں پھر یہ امر ظاہر ہے کہ دفع وساوس پر بھی استطاعت ہوگی کہ مکر و فریب کو پہچانے، اور یہ علم ہی سے ہوتا ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۔ م۔ طالب علم کو چاہیئے کہ اخلاقِ جمیلہ سے متصف ہو اور تکلیف حاصل کرے۔ ع۔ اور بخیل نہ ہو حتیٰ کہ جب اس سے کوئی شخص مستعار کتاب مانگے یا کوئی مسئلہ سمجھنا چاہے تو ہرگز بخل نہ کرے، کیونکہ وہ منفعت خلق چاہتا ہے تو فی الحال منفعت روک نہیں سکتا۔ اور حضرت عبد اللہ بن المبارک رہ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے علم کے ساتھ بخل کیا تو وہ تین باتوں میں سے کسی بات میں مبتلا ہوگا۔ (۱) مر جاوے گا تو علم جاتا رہے گا (۲) یا سلطان سے جھگڑے میں مبتلا ہوگا (۳) یا جو یاد کیا وہ بھول جائے گا۔ الغرائب۔ اور اللہ تعالیٰ نے مثل بیان فرمائی۔ فاما الزبد فیذهب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض۔ چنانچہ مترجم کی تفسیر میں توضیح تلاش کرو۔ م۔ طالب علم کو چاہیئے کہ علم کی توقیر کرے۔ اور خاک پر کتاب نہ رکھنا چاہیئے۔ جب پاخانہ سے نکل کر کتاب چھونی چاہے تو وضو کرنا مستحب ہے، ورنہ ہاتھ خوب پاک کرے تب کتاب چھوے۔ طالب علم کو چاہیئے کہ قلیل معاش پر زندگی بسر کرے۔ اور عورتوں سے الگ رہے۔ لیکن کھانے و پینے و خواب سے اپنے نفس کی حفاظت ترک نہ کرے۔ الغرائب۔ یعنی ایسی قلیل معاش پر کفایت نہ ہو کہ جس سے حواس میں خلل پیدا ہو۔ بلکہ صحت و تندرستی کے مناسب کھانا پینا اور اسی کے لائق سونا ملحوظ رکھے۔ م۔ طالب علم کو چاہیئے کہ لوگوں کے خلط ملط سے پرہیز رکھے۔ اور لایعنی امور میں مشغول نہ ہو۔ الغرائب مترجم کہتا ہے کہ اور اس پر واجب ہے کہ علمائے سابقین میں سے کسی کی نسبت بدگمانی و خفت اپنے دل میں نہ لائے اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو ان کے و اللہ تعالیٰ کے درمیان معاملہ خیر پر محمول کرے جبکہ اس کا استدلال یہ سنت ہو۔ اگرچہ طالب علم کے نزدیک اس مسئلہ میں اس کے اجتہاد کی دلیل ظاہر نہ ہو۔ اور یہاں سر لطیف ہے جو فہم کتاب مجید و سنت حمیدہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے علم غیر متناہی کے ظہور کا ہر ایک مظہر خاص ہوتا ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے مشرب خاص ہے اگرچہ انسانی طبقہ واحدہ ہے۔ لیکن ہر ایک کے اخلاق میں تفاوت ظاہر ہے۔ حتیٰ کہ فرمایا۔ قد علم کل اناس مشربھم۔ ہر ایک کے واسطے مشرب علیحدہ کر دیا۔ فافہم۔ اور جن لوگوں کا ماخذ و متمسک سوائے سنت کے رائے و بدعت ہے تو ان کے کسی قول کی توہین نہ کرے اگرچہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد سے موافق ہو۔ اور بھید یہ ہے کہ ثمرہ تو اصل درخت کی بنیاد پر ہے۔ اور پتیاں یکساں ہونے سے کچھ فائدہ نہیں

ہے۔ مثلاً شریف و سہجن کی پتیاں موافق ہوتی ہیں۔ لیکن پھل کبھی موافق نہ ہوگا۔ اسی واسطے جو کوئی کہ وحدانیتِ الٰہی عزّ وجل پر عدل قائم کرتا ہے تو یہ عدل مثمر ثواب ہے اور یہ سلطان عادل ہے۔ جس شخص نے دنیا کو اصل قرار دیا، اور اللہ تعالیٰ سے خواہ انکار کیا یا شرک کیا تو وہ اسی بنیاد پر قانون جاری کرتا ہے اگرچہ وہ مفید ہو تو کہا جائے گا کہ اس کے بعض قانون سے آرام ہے، لیکن وہ عدل نہیں ہے، اس لیے کہ خالق عزّ وجل سے کفر و شرک کرنا خود سب سے بڑا ظلم وجور ہے۔ اور وہی بنیاد ہے تو جس کی جڑ و اصل یہ ہو اس کی پتیاں و پھل کیونکر عدل ہو سکتی ہیں۔م۔ طالب علم جب پڑھانے کے لائق ہو یا ابھی حاصل کرتا ہو۔ بہر حال اس کو چاہئیے کہ ہمیشہ فکرِ سلیم و رائے مستقیم و معتدل کے ساتھ مسائل کا درس جاری رکھے، خواہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ میں ہو یا تنہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ فکر مذکور میں ایک راہ سے خارج نہ ہونے پاوے۔ اور وہ راہ یہ ہے کہ اصل مقصود رضائے الٰہی عزّ وجل و دارِ آخرت ہے۔ مثلاً کسی شخص نے اوّل نماز میں قراءت فاتحہ پوری نہ پڑھی یا رکوع میں طمانیت نہ کی تو ایسے جاہل کو یہ کہہ کر دلیر نہ کرے کہ امام رح کے نزدیک اسی قدر فرض ہے اس واسطے کہ جب یہ نماز واجب الاعادہ ہے تو اصلی مقصود حاصل نہ ہوا اور مثلاً کسی جاہل نے پوچھا کہ وضو میں مجھے نیت کرنا ضرور ہے تو اس کو یوں نہ بتلاوے کہ امام رح کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے۔ اس واسطے کہ یہ بحث شرطِ نیت یا عدم شرط کی دوسرے محل کے واسطے ہے، اور یہاں تو جاہل مذکور کو اس کے ثواب کی بات بتلانی چاہئیے۔ حالانکہ بدون نیت کے وہ ثواب و طاعت سے محروم رہ جائے گا۔م۔ اگر طالب علم کو کسی کے ساتھ نزاع ہو، یعنی کسی معاملہ میں اتفاق نہ ہو تو مادۂ نزاع دور کرنے میں اس کے ساتھ نرمی و عدل و انصاف سے سمجھا کر کے یہ مادہ دور کرے اگرچہ دوسرا جاہل اس میں تندی و ناانصافی و نفس کی سرکشی کے تابع ہو۔ تاکہ عالم و جاہل میں فرق ظاہر ہو۔ شاگرد کو چاہئیے کہ استاد کے حقوق و آداب پر لحاظ رکھے، اور اپنے اموال میں کسی چیز کے ساتھ اس سے دریغ نہ کرے۔ اور اگر استاد نے کسی مسئلہ میں سہو کیا ہو تو اس سے مباحثہ نہ کرے، مگر اس مسئلہ میں اس کی اقتداء نہ کرے۔ الغرائب۔ اور شیخ استاد رح کے حق کو اپنے والدین و دیگر مسلمانوں سب پر مقدم رکھے۔ اور اگر اس کو مولانا کہے تو مضائقہ نہیں ہے، اور تواضع رکھے لیکن یہ روا نہیں ہے کہ اس کے آگے یا اس کے لیے جھک پڑے یا پیروں پر گرے کہ یہ فعل خلافِ اسلام ہے۔ اور شیخ استاد پر کسی غیر کو اختیار نہ کرے۔ یعنی مثلاً شیخ استاد کی مجلس چھوڑ کر دوسرے کی مجلس اختیار کرے یا دوسرے کی مجلس کو ترجیح دے۔ منجملہ اجلال شیخ استاد کے یہ امر ہے کہ استاد کا دروازہ نہ بجاوے، بلکہ اس کے تشریف لانے کا منتظر رہے۔ التاتارخانیہ۔ پس پکارنا فحش بے ادبی ہے۔ اگر استاد کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی و بہت خوشی کے ساتھ تعمیل پر آمادہ ہو جاوے۔ اور اگر کوئی اس کو برا کہتا ہو تو اس سے رنجش و ایذاء کا اظہار کر کے تہدید کرے کہ میں تجھ کو مطلقاً چھوڑ دوں گا، اور امر حق میں اس کو سمجھا دے کہ تیری خطاء ہے ورنہ سکوت کرے۔م۔ علم ایسے لوگوں کو پڑھاوے جو اس کی لیاقت رکھتے ہوں۔ اور نااہل کو نہ پڑھاوے تاکہ علم ضائع نہ ہو۔ اور جن لوگوں کو علم کی اہلیت ہو، ان سے انکار کرنا ظلم ہے۔ ابن مقاتل رح سے روایت ہے کہ پانچ ہزار مرتبہ قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ پڑھنے سے علم کا مطالعہ اچھا ہے۔ التاتارخانیہ یعنی کثرتِ عبادت سے علم کی تحصیل افضل ہے۔ اور شاید اصل اس میں وہ حدیث ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے میری فضیلت تم میں سے ادنیٰ آدمی پر ہے۔ اور بعض روایات میں چودھویں رات کے چاند کو ستارہ پر ہے چونکہ یہ فضیلت قیاس سے زیادہ ہے۔ تو ابن مقاتل رح نے استنباط مذکور نکالا۔ پھر یہ امر کہ علم کی لیاقت کس شخص کو ہے تو یہ بات وسیع ہے۔ اور فہم کے واسطے نمونہ کا بیان یہ ہے کہ اگر ایک خاندان سیادت کے اوضاع و

اطوار عموماً ایسے خراب ہیں کہ ان میں فسق و فجور وغیرہ جاری ہے۔ اور شان امارت کے طور پر معلّم نوکر رکھا جاتا ہے۔ لیکن علم بغرض تقویٰ نہیں بلکہ بطریق رسم و امارتِ دنیاوی ہے تو یہ نالائق لوگ ہیں۔ اور اگر خاندان عوام میں نماز و روزہ و بندگیٔ الٰہی و علم کی تکریم جاری ہے اگرچہ دنیاوی مغرور ان کو رذیل کہتے ہیں تو یہ لائق ہیں ان کو پڑھانا چاہیئے۔ اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ علاماتِ قیامت سے ہے کہ قریب قیامت کے فساد کی یہ نوبت ہوگی کہ جولاہا علم حاصل کریں گے۔ شوکانی رح نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور قرآن مجید میں ہے کہ طالوت بادشاہ کو علم دیا گیا تھا۔ حالانکہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نداف تھا۔ پس مدار نالائقی کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم کو بے توقیر کرے یا اس کو دنیا کمانے کا وسیلہ بنادے۔ اور علماء سے مجادلہ کرے۔ اور یہ حالتِ موجودہ و علامات سے ظاہر ہو جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک شخص نے تھوڑا قرآن پڑھا پھر فراغت پائی تو اس کو تمام کرے اور اس سے فقہ پڑھنا افضل ہے۔ القاضیخان۔ مُراد یہ ہے کہ ناظرہ قرآن پڑھنے سے مسائلِ ضروریات سیکھ لینا افضل ہے اور اگر دونوں جمع کرنا ممکن ہو تو جمع افضل ہے۔ اور جو معانی کے ساتھ قرآن پڑھے، تو اس کو خود اس میں فقہ مع مزید حاصل ہوگی۔ م۔ آدمی رات میں نماز پڑھ سکتا اور دن میں علم کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ تو کیا رات میں بھی علم کا مطالعہ کرے۔ جواب یہ کہ اگر اس کو ذہن و عقل ایسی سلیم عطا ہوئی ہے کہ مطالعہ سے وہ علم زائد حاصل کرے گا۔ تو رات کی نماز سے علم مزید حاصل کرنا افضل ہے۔ اور نماز نفل سے تمام قرآن کی تلاوت سیکھ لینا افضل ہے۔ خزانۃ المفتین۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ اگر معلّم کو منظور ہو کہ اس کا کام مانند اتباع انبیاء علیہم السلام ہو اور ثواب جمیل پاوے تو اس کو پانچ باتوں پر عمل کرنا چاہیئے۔ اوّل یہ کہ اجرت شرط نہ کرے اور نہ تقاضا کرے، بلکہ جو کوئی دے تو لے۔ ورنہ طالب نہ ہو۔ اور اگر حروفِ ہجا ریا بچہ کی حفاظت پر اجرت ٹھہراوے، یعنی پڑھانے پر نہ ٹھہراوے تو جائز ہے۔ اور ثواب باقی رہے گا۔ دوم وضو سے رہا کرے۔ سوم توجہ و خیال سے پڑھانے پر متوجہ ہو۔ چہارم قرآن و علوم شریعت پڑھنے والوں میں برابر نظر رکھے، اور تونگر و فقیر میں فرق نہ کرے۔ پنجم۔ بچوں کو سخت مار نہ مارے۔ خزانۃ الفتاویٰ۔ اور اس کی دلی خواہش یہ ہو کہ یہ بچہ اس علم میں کامل ہو جاوے اور افضل ہے کہ اس کے واسطے دعا کرتا رہے۔ م۔ بیت المال میں فقہاء کا حصّہ نہیں سوائے ایسے فقیہ کے جس نے تعلیم ہی کے لیے اپنے آپ کو وقف کیا ہو کہ قرآن یا حدیث یا فقہ پڑھاوے الحاوی۔ استاد شیخ کو چاہیئے کہ شاگردوں پر اپنی منت نہ رکھے، بلکہ اپنے اوپر ان کی منت سمجھے۔ اور اگر کسی کا خدمت میں وہ انکار کرے تو بُرا نہ مانے، بلکہ اہل تقویٰ ان سے خدمت لینا اپنے ثواب میں کمی جانتے تھے۔ اور اپنے دل میں عالم ہونے کا خیال نہ باندھے۔ اور اپنے نفس کے واسطے مرتبہ و فضیلت نہ سمجھے، بلکہ خوفناک رہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ لوگوں سے سخت عذاب اس عالم پر ہوگا جس نے علم کے موافق عمل نہ کیا۔ غرض کہ اپنے نفس کو سراسر خاطی جانے اور امیدوار ہو کہ شاید ان پڑھنے والوں میں سے کسی کی دعا سے اللہ تعالیٰ عفو فرماوے۔ اور عالم کے حق میں خطرات بہت و بیان طویل ہے، اغفر انک اللّٰھم غفرانا واسعا وانت العفو الغفور۔ م۔ کھڑے ہوئے پیشاب کرنا بعض نے جائز جانا اور بعض نے بغیر عذر کے مکروہ جانا۔ اور یہی فقیہ ابو اللیث رح کا مختار ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے بدلیل حدیث عائشہ رض کہ جو کوئی بیان کرے کہ آنحضرت صلعم کھڑے پیشاب کرتے تو تم اس کی بات کو سچ مت مانو۔ اور آپ تو سوائے بیٹھنے کے پیشاب نہیں کرتے تھے۔ رہی حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کہ آپ ایک قوم کے گھورے پر آئے، پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ ابو داؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہے خواہ کسی پھوڑے وغیرہ سے یا جگہ نجس ہونے سے بیٹھ نہ سکتے ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث ابن مسعود رض وغیرہ میں ہے کہ حدیث میں جب ایسی بات سُنو کہ وہ تمہاری سمجھ میں مکروہ معلوم ہو تو یقین کر لو کہ یہ کسی سمجھ کا قصور ہے

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے امر سے پاکیزہ ہیں جو ناگوار ہو۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ جوتی پھاڑ کر پانی میں ڈال دینا بے فائدہ مال کی بربادی مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ شیخ ابوبکر البلخی رح سے پوچھا گیا کہ موت کی تمنا کرنا کیا مطلقاً ممنوع ہے؟ جواب دیا کہ اگر محتاجی وفاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے یا مال جاتے رہنے کے خوف سے، اس کے مانند وجوہ سے موت کی تمنا کرے تو مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر زمانہ کے تغیرات دیکھ کر اپنے حق میں معصیات میں گرفتار ہو جانے کا خوف کرکے تمنا کی تو مضائقہ نہیں ہے۔ الحاوی۔ یہ تفسیر حدیث ہے کہ کوئی تم میں سے ہرگز موت کی تمنا بوجہ کسی مضرت کے جو اس پر نازل ہوئی ہو نہ کرے۔ کما فی الصحیح۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کے کلام سے تمنائے موت ظاہر ہے۔ کما قال توفنی۔ اور امام بخاری علیہ الرحمہ نے موت کی تمنا کی۔ اور حدیث الرؤیا میں ہے۔ واذا اردت بعبادك الفتنة فاقبضني اليك غير مفتون۔ یعنی جب تجھے اپنے بندوں کے حق میں فتنہ مراد ہو تو مجھے ایسی حالت میں اپنی جانب مقبوض فرما کہ میں فتنہ سے بچا ہوا ہوں۔ رواہ الترمذی و حسنہ۔ اور ابن الجوزی نے من طریق احمد بن حنبل رحمۃ اللہ روایت کرکے کہا کہ اس کے اسناد حسن ہے۔ کما ذکرہ فی العلل المتناہیۃ۔ اور ظاہر تفسیر دعائے حضرت یوسف علیہ السلام یہ ہے کہ اگر رغبت آخرت کی وجہ سے موت چاہے تو بھی جائز ہے۔ بلکہ یہ استدلال خود حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے نکل سکتا ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ پیغمبر کو قبل موت کے دنیا وآخرت میں اختیار دیتا ہے کہ چاہے ابھی دنیا میں رہے، اور یہ معنی خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ ایام مرض میں موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندے کو دنیا میں رہنے یا اس کی نعمت قرب میں آنے میں اختیار دیا۔ پس اس نے وہ اختیار کیا جو اللہ تعالیٰ عزوجل کے قریب میں ہے۔ پھر حضرت ام المؤمنین رض فرماتی ہیں کہ قریب وفات کے آنکھ کھول کر فرمایا کہ: اَللّٰهُمَّ الرَّفِيْقَ الْاَعْلٰى۔ تو ہم نے جانا کہ اب ہم لوگوں کو نہیں اختیار فرماویں گے یعنی اب دنیا میں رہنا پسند نہیں کیا۔ پس ثابت ہوا کہ آپ نے وفات کی دعا فرمائی۔ اور یہ دعا موت پر بنیت درجات علیہ آخرت ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی کے مکان میں زلزلہ آیا تو وہاں سے بھاگ جانا مستحب ہے، اور یہ تقاضائے الٰہی عزوجل سے بجانب تقاضائے الٰہی فرار ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ جب کسی زمین میں وبا واقع ہو تو تم وہاں مت جاؤ۔ اور اگر تم وہاں موجود ہو تو مت نکلو۔ امام طحاوی رح نے اس کی یہ تاویل بیان کی کہ اگر اس شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہاں جاکر وبا میں مبتلاء ہو تو اس کے دل میں آوے گا کہ یہاں آنے ہی سے میں مبتلاء ہوا۔ اور وہاں سے نکل جانے میں اس کے زعم میں واقع ہوگا کہ نکل بھاگنے ہی سے میں بچ گیا تو حفاظت اعتقادِ حق کے واسطے وہ نہ جاوے اور نہ نکلے۔ اور اگر یہ شخص عالم ہو کہ وہ خوب اعتقاد رکھتا ہو کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تقدیر پر واقع ہوتی ہے، یعنی جو مقدر فرمایا وہ ضرور واقع ہوتا ہے اور آدمی کو وہی پہنچتا ہے جو اس کے واسطے لکھ دیا گیا ہے تو ایسے شخص کو وہاں جانے یا نکلنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ الظہیریہ۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اسرارِ حدیث جہاں تک معلوم ہو سکتے ہیں خوب ہیں۔ لیکن اس میں اسرار دقیق وتحقیق بہت ہیں کہ ان پر اطلاع مشکل ہے۔ حتیٰ کہ اسی صورت میں اگرچہ خود وہاں رہا اور مبتلاء ہوا تو شاید اس کے دل میں یہ وسوسہ آوے کہ اگر نکل جاتا تو بچ جاتا۔ حالانکہ یہ بھی تقدیر سے غفلت ہے۔ پھر آیات واحادیث میں اول یہ فرض ہے کہ جو معنی مراد الٰہی عزوجل و مرادِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ یقیناً حق ہیں۔ میں ان پر ایمان لایا اور ان کا جاننا ہمارے اوپر فرض نہیں ہے بلکہ ان کے حکم کی تعمیل فرض ہے، لہٰذا اولیٰ یہ کہ وہاں نہ جاوے اور نہ نکلے۔ اور اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگے۔ م۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ آدمی کو چاہیے کہ خوش کلامی وخندہ پیشانی کے ساتھ بدکار و نیکوکار و سنی و بدعتی یعنی روافض وشیعہ ومعتزلہ

دخولرح وغیرہ سب سے پیش آوے بدوں اس کے کہ مداہنت ہو۔ یعنی دنیاوی برتاؤ میں اس کا حال شائستہ ہو۔ لیکن ایسے طور پر کلام نہ کرے کہ ان بداعتقادوں کو معلوم ہو کہ یہ میرے مذہب سے خوش ہے۔ السراجیہ۔ آدمی نے جو مکان کرایہ دیا۔ اس کے شکست و ریخت دیکھنے کے واسطے صاحبین کے نزدیک بغیر اجازت مستاجر کے اس میں داخل ہو سکتا ہے۔ اور امام رح کے نزدیک بدوں اجازت مستاجر کے داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ بلا اجازت داخل ہونے کے معنی سمجھ میں نہیں آتے اس واسطے کہ اجازت واجب ہے اور اس میں فتنہ و فساد مضمر ہے۔ پس فتوٰے بقول امام رح متعین ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر ایک شخص کسی کی چیز لے کر بھاگا اور اپنے گھر میں گھس گیا تو مالک کو روا ہے کہ اس کے پیچھے گھس جاوے اور اپنی چیز چھین لاوے۔ المحیط۔ یعنی ایسی صورت میں اجازت کا حکم معاف ہے اور وہ گنہگار نہ ہوگا۔ م۔ ایک شخص کے ہزار درہم دوسرے کے گھر میں گر پڑے۔ یعنی مثلاً تھیلی کوٹھے پر سے اس کے مکان کے گوشہ میں جہاں اونچی گھاس لگی ہے گر پڑی اور مالک مال کو خوف ہے کہ اگر میں اس کو اطلاع دیتا ہوں تو وہ روکے گا اور مال سے بھی منکر ہوگا۔ پس کیا بغیر اجازت کے جا کر لے لے؟ تو شیخ محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ اس کو چاہیئے کہ پرہیزگاروں کو اس امر سے مطلع کرے۔ اور اگر وہاں کوئی پرہیزگار متقی نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ بدوں اجازت جا کر نکال لاوے بدوں اس کے کہ کوئی اس کو دیکھے تو ایسا کرے۔ اور یہ سب اس وقت کہ اس کو مالک مکان کی بددیانتی سے خوف ہو۔ اور اگر یہ خوف نہ ہو تو مالک مال کو بدوں اجازت مالک مکان کے اس کے گھر میں داخل ہونا حلال نہیں ہے، بلکہ وہ مالک مکان کو مطلع کرے تاکہ وہ اس کو اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا مال باہر نکال کر اس کو دیدے۔ القاضی خاں رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ کنڈی و مانڈی کرنے میں نشاستہ و میدہ استعمال کرنا بقول شیخ ابوالفضل الکرمانی رح جائز ہے۔ اور بقول شیخ علی بن احمد رح اس سے احتراز بہتر ہے۔ شیخ ابوحامد رح سے پوچھا گیا کہ ابابیل نے گھونسلا لگایا اور بچے دیئے، اور اس کی بیٹ کپڑوں و بوریہ پر گرتی ہے تو کیا گھونسلا مع بچوں کے پھینک دے۔ فرمایا کہ نہیں بلکہ صبر کرے۔ اور یہی معنی ابواللیث نے کتاب الاستحسان میں ذکر کیے ہیں۔ التاتارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ سابق میں اس کے خلاف ذکر ہوا ہے، اور مترجم نے وہاں اشارہ کیا کہ پھینک دینا بطور حکم قیاس ہے۔ اور استحساناً و دیانۃً نہیں جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر مسجد کی دیوار گرائی تو حکم دیا جاوے کہ بنوا دے۔ اور نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کسی کے گھر کی دیوار ہو تو نقصان کا ضامن ہے اور بنوانے کا حکم نہ ہوگا۔ کما فی نوادر ابن رستم۔ قاضی خان۔ وطی کے وقت باتیں کرنا مکروہ ہے۔ بعد طلوع فجر کے نماز تک سوائے نیک بات کے منہ سے نہ نکالے۔ اور بعض نے کہا کہ بعد اس کے طلوع آفتاب تک بھی یہی حکم ہے۔ سوتے وقت ہنسنا مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ ان صورتوں میں کراہت تنزیہی ہے۔ اور بعد نماز کے صرف یہی حکم ہونا چاہیئے کہ طلوع تک ذکر الٰہی عزوجل اولیٰ و افضل ہے اور یہی سنت ہے۔ پس شاید کہ اس کے خلاف ترک سنت ہوگا۔ م۔ میں نے شیخ رح سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر میں سفر کرنا و نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہیں، اور حدیث بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا، جو کوئی مجھے ماہ صفر نکل جانے کی خوشخبری سُنا دے میں اس کو جنت کی خوشخبری دوں۔ تو کیا یہ صحیح ہے؟ اور ماہ صفر میں کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں ایسا گمان رکھتے تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت موضوع ہے، کسی خبیث نے اس کو بداعتقادی پھیلانے کے لیے وضع کیا ہے۔ چنانچہ میزان الاعتدال و موضوعات میں مفصل مذکور ہے۔ م۔ میں نے پوچھا کہ اسی طرح جب قمر برج عقرب میں ہو تو بھی سفر مکروہ جانتے ہیں۔ اور برج اسد میں لباس قطع نہیں کرتے ہیں تو فرمایا کہ یہ باتیں نجومیوں نے نکالی ہیں اور اپنی باتیں رواج دینے کے لیے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں، حالانکہ

محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاوی۔ مترجم کہتا ہے کہ جس نے متعمدًا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ باندھا، اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔ چنانچہ صحاح الستہ وغیرہ کی حدیث صریح ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ م۔ اگر کوئی شخص ایسا خواب دیکھے جس سے خوش ہو تو اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء کرے۔ پھر چاہے ایسے شخص سے بیان کرے جس کی نیک تعبیر دینے پر اعتماد ہو یا بیان نہ کرے۔ الوجیز۔ اور اگر ایسا خواب دیکھے جو ناگوار سمجھے تو بائیں طرف تین بار تھوک دے اور اَعُوذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْم پڑھے اور کروٹ بدل کر سورہے اور کسی سے بیان نہ کرے۔ پھر اس کو کچھ ضرر نہیں ہوگا۔ یہ حدیث میں مروی ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ خواب مانند پرند کے آدمی پر اُڑتا رہتا ہے جب تک تعبیر نہ دیا جاوے۔ پھر جب تعبیر دی گئی تو گر پڑتا ہے۔ کما فی الصحاح۔ لہٰذا واجب ہے کہ بے ہودہ آدمی سے بیان نہ کرے۔ م۔ حرام ہے کہ آدمی یوں کہے کہ فلاں ستارے سے پانی برسا۔ القنابیہ۔ حدیث میں ایسا کہنے والے کو کافر سے تعبیر فرمایا ہے، اور اسی قسم سے نکہت ہیں جیسے عوام جاہل کہا کرتے ہیں کہ ہتیا لگا ہے یہ خوب برسے گا۔ اور یہ گفتگو حرام ہے، اور اگر یہی اعتقاد ہو تو کفر ہے کیونکہ فاعلِ حقیقی مختار اللہ تعالیٰ جل شانہٗ ہے۔ کیا ان جاہلوں کو اس قدر سمجھ نہیں ہے کہ جب قحط پڑتا ہے اور ایک قطرہ نہیں گرتا تو اس وقت ہتیا وغیرہ سب کہاں جاتے ہیں۔ پھر جب یہ سب ساون بھادوں وہتیا وغیرہ موجود ہوتے ہیں تو ان میں کچھ بھی تاثیر نہیں ہے۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم میں اسباب جاری کیے ہیں۔ پس یہ سب کفار خوار تو انہیں اسباب پر ایمان لے آئے اور ان کے حواس ہی حواس ہیں اور عقل نورانی نادارد ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی شانِ عظمت سے محض جاہل رہے۔ اور اہل ایمان سب ان اسباب کو دیکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں لیکن ان کو مؤثر نہیں جانتے ہیں، بلکہ سب کو حضرت مسبب یعنی خالق عز وجل کے قبضۂ قدرت میں مسخر جانتے ہیں۔ پس اگر حضرت رب العزت عز شانہٗ نے ان اسباب کو تاثیر دی تو ظہور ہوتا ہے۔ اور اگر روک دیا تو کچھ بھی نہیں ہے۔ اور یہ اسباب تو علامات ہیں جیسے ابر اٹھا تو پانی برسنے کا نشان نظر آیا لیکن ابر کو برسنے کا اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ دیکھو اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا تو برسا، ورنہ کچھ نہ ہوا۔ اسی طرح آفتاب کی گردش مدتوں سے دیکھتے دیکھتے تجربہ ہوگیا ہے کہ اکثر ایسا ہوا کرتا ہے۔ لیکن اہل عقل تو جان چکے ہیں کہ جبھی ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ عز وجل نے ایسا کیا اور اگر روک دیا تو کچھ نہیں ہوتا ہے۔ اور عجب کہ بہت سے جاہل مسلمان یہی کہا کرتے ہیں اور یہ بے ادبی کی دلیل ہے اس سے توبہ کرنا فرض ہے۔ م۔ اسی قسم کے یہ قول کہ سہیل نکلا اب جاڑا لایا۔ القنابیہ جیسے دیوالی آئی جاڑا لائی۔ یہ سب کلمات کفری ہیں۔ واضح ہو کہ مہینوں کا شمار ایک تو آفتاب کی گردش پر ہوتا ہے جیسے چیت بیساکھ وغیرہ ہیں اور دوسرا حساب چاند کے طلوع پر ہوتا ہے اور ان دونوں کے شمار میں ایک سال میں قریب ایک ہفتہ کے فرق ہوتا ہے تو تین سال میں ملا کر قریب ایک مہینہ کے فرق ہو جاتا ہے اور خوب معلوم ہے کہ سردی گرمی وغیرہ تو آفتاب کی گردش سے ہے جب آفتاب سیدھا چڑھتا ہے اور دن بڑا ہوتا ہے تو گرمی و برسات تک ہے۔ اور جب نیچا ہوگیا اور رات بڑھی تو جاڑا ہوگیا۔ پس چاند سے گرمی سردی کا موسم نہیں بدلتا، بلکہ آفتاب سے ہوتا ہے تو چاند سے شمار کرنے میں موسم کا حساب نہ آوے گا ہاں اگر تین سال بعد ایک مہینہ کا فرق ملا لیا کرو تو موسم ٹھیک پڑے تو ہندو لوگ یہی کرتے ہیں، اور اس مہینہ کا نام لوند رکھتے ہیں تاکہ موسم کا حساب ٹھیک رہے۔ اور انگریز لوگ چاند سے شمار نہیں کرتے بلکہ ہر مہینہ میں ایک دو روز چاند سے بڑھاتے جاتے اور ۳۰-۳۱ کا شمار لگاتے جاتے ہیں تو ان کو لوند لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، بلکہ ہر سال جاڑا و گرمی و برسات اسی مہینے میں پڑے گی جن میں اگلے سالوں میں واقع ہوئی تھی۔ پس بہت سے جاہل لوگ لوند کو اعتقادی کفر سے ٹھیک سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ہندوؤں میں خود یہ حسابی بات ہے نہ اعتقادی۔ پس مسلمانوں میں سے جس نے جہالت کا اعتقاد کیا تو اس پر کفر کا خوف صریح ہے۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ وجمیع المسلمین من ذلک۔ حدیث میں ہے کہ چاند دیکھے تو یہ دعا کرے۔ اللّٰھم اھلہ علینا

بالامن والامان والسلامۃ والاسلام ربی وربک اللہ ۔ یعنی اے پروردگار، اس چاند کو نکال ہم پر امن و امان و سلامتی و اسلام کے ساتھ فرمائیو۔ اور چاند کو کہے کہ ہمارا و تیرا رب اللہ تعالیٰ وحدہٗ لاشریک ہے ۔ یعنی چاند کو کچھ نفع وضرر کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ ایک نیا حساب زمانہ کا شروع ہؤا تو اس وقت ہم نے اپنے اللہ تعالیٰ وحدہٗ لاشریک سے دعا کی ۔ م ۔ اور چاند کی طرف تعظیم کے واسطے انگلی نہ اٹھاوے کہ یہ حرام ہے ۔ ہاں اپنے ساتھیوں کو دکھلانے کے لیے اشارہ سے بتلانا کچھ مضائقہ نہیں ہے ۔ خزانۃ المفتیین ۔ اگر پن چکی غصب کی، اور اس کا پانی غیر کی زمین میں بدوں اس کی رضامندی کے جاری کیا تو شیخ ابوبکر رح نے فرمایا کہ جو شخص اس کے غصب سے واقف ہو اس کو حلال نہیں کہ یہ پن چکی خریدے یا اجارہ لے یا اناج پیسنے کو وہاں لے جاوے یا عاریت لے ۔ الحاوی ۔ اگر کسی دستاویز پر اپنی گواہی لکھی، اور صاحب حق نے نالش کی، اور اس سے گواہی ادا کرنے کی درخواست کی ۔ پس اگر اس کے بغیر اس پر گواہوں کی کافی جماعت نہ ہو ۔ یا اس کی گواہی جلد قبول ہوگی ۔ تو اس کو انکار روا نہیں ہے ورنہ گنجائش ہے ۔ التاتارخانیہ ۔ اور ظاہر قولہ تعالیٰ، وَلَا یَأْبَ الشُّهَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوْا ۔ گواہی اٹھانے اور ادا کرنے دونوں کو شامل ہے اور مطلقاً انکار روا نہیں ہے ۔ اور شیخ رح نے اس کو معلل کیا کہ جب حق تلف ہونے کا خوف ہو تو انکار جائز نہیں ہے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ شیخ ابوالفضل الکرمانی و یوسف بن محمد و حمیر الوبری و عمر الحافظ رح سے سوال ہؤا کہ باپ پر اولاد کی لباس کی حاجت پوری کرنا واجب ہے یا ان کی ملکیت میں کر دینا لازم ہے ۔ حتیٰ کہ اس کو اختیار ہو کہ ایک لباس دوسرے کو دیدے یا نہیں ۔ تو فرمایا کہ اس پر اولاد کی حاجت پوری کرنی لازم ہے، اور ہر ایک کو مالک کرنا واجب نہیں ہے ۔ حتیٰ کہ ضرورت کے وقت ایک کا لباس دوسرے کو دے سکتا ہے ۔ اور یہی جواب شیخ حسن بن علی مرغینانی رح نے لکھا ۔ اور شیخ ابوالفضل الکرمانی و یوسف بن محمد رح نے فرمایا کہ یہی حکم زوجات کے حق میں جاری ہے ۔ التاتارخانیہ ۔ یعنی زوجات کی حاجت لباس پوری کرنی واجب ہے ۔ حتیٰ کہ اگر ضرورت کے وقت ایک زوجہ کا کپڑا لے کر اس نے دوسری زوجہ کو دے دیا تو ضامن نہ ہوگا ۔ م ۔ ایک شخص کے چند اولاد ہیں مگر اس نے اپنی تمام ملکیت کا ایک اولاد کے واسطے اقرار کر دیا تو گنہگار ہوگا ۔ جواہر الفتاوی ۔ اور اسی طرح اگر اولاد میں سے اس نے ایک کو کچھ عطیہ دیا اور دوسروں کو نہیں دیا تو یہ جور ہے ۔ چنانچہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر شاہد کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے اپنی ہر اولاد کو اس کے مثل دیا ہے؟ تو عرض کیا کہ نہیں ۔ پس فرمایا کہ تب مجھے ظلم پر گواہ مت کر ۔ کما فی الصحیح ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر حکم میں عطیہ واقع ہو جائے گا ۔ مگر فاعل گنہگار ہے ۔ م ۔ پھر اگر کسی قاضی نے معتبر تاویل شرعی سے اس کا اقرار باطل کیا اور یہ قاضی فقیہ یعنی مجتہد ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں ۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ اولاد سب نیک بخت ہوں ۔ اور اگر بعض فاسق ہوں ۔ پس اس نے اولاد صالح کے واسطے کل ملکیت کا اقرار کر دیا تو گنہگار نہ ہوگا ۔ جواہر الفتاوی ۔ اور تحقیق یہ کہ قرآن مجید میں ظلم و عدوان پر مدد کرنا ممنوع ہے ۔ حالانکہ اگر فاسقوں کو دے تو ظلم پر مدد ہوگی ۔ اور ابھی اس کی زندگی میں کسی حقدار کی میراث نہیں مقرر ہوئی ہے ۔ م ۔ راستہ عام پر پانی چھڑکنا تاکہ غبار بیٹھ جاوے، کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور ضرورت اور حاجت سے زیادہ جائز نہیں ہے ۔ الملتقط ۔ بلبل کو پنجرے میں بند کر کے لٹکایا تو جائز نہیں ہے ۔ القنیہ ۔ ساحر اور گلا گھونٹنے والے کو قتل کر دیا جائے ۔ کیونکہ وہ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں ۔ اور اگر انہوں نے توبہ کی تو قبول نہ ہوگی ۔ اور اگر یہ گرفتار ہوئے پھر توبہ کی تو قبول نہ ہوگی اور قتل کر دیئے جائیں گے ۔ اور زندیق جو اپنی باتوں کی جانب بلاتا ہو وہ بھی قتل کیا جائے گا اسی پر فتوےٰ دیا جائے ۔ خزانۃ المفتیین ۔

الکتاب التحری

اس میں چند ابواب ہیں (باب اوّل) تحری کی تفصیل و رکن و شرط و حکم کے بیان میں) تحری کی تفصیل یہ ہے، جب کسی چیز کی اصلی حقیقت پر وقوف ممکن نہ ہو تو غالب رائے سے اس کو دریافت کرنا تحری کہلاتا ہے ۔ المبسوط ۔ اور اس کا رکن یہ ہے کہ اپنے دل سے

ٹھیک بات دریافت کرے، کیونکہ تحری کا قیام اسی کے ساتھ ہوتا ہے اور تحری اس وقت جائز ہوتی ہے کہ کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اور حالت مشتبہ ہو۔ کیونکہ تحری تو اشتباہ ہی کی صورت میں حجت ہے اور دلیل ندارد ہوناس واسطے شرط ہے کہ حقیقی حال معلوم ہونے سے عاجزی ثابت ہو۔ تحری کا حکم یہ ہے کہ شرع میں یہ عمل ٹھیک واقع ہوتا ہے۔ محیط السرخسی۔ دو آدمیوں نے تحری کی، مگر ایک نے ٹھیک بات پائی اور دوسرے نے نہیں پائی تو ثواب میں دونوں برابر نہ ہوں گے، بلکہ جس نے ٹھیک بات پائی، کیونکہ اس کو صواب کا ثواب زائد حاصل ہوگا۔ مجموعۃ الفتاوٰی۔ اگر وقت نماز مشتبہ ہو۔ پس اگر وقت آنے میں اشتباہ ہے۔ تو تحری نہیں، بلکہ صبر کرے، یہاں تک کہ وقت آجانے کا یقین ہو جائے۔ اور اگر وقت نکل جانے میں شک ہو تو اس روز کی اس نماز کی نیت کرے۔ یعنی مثلاً نماز عصر روز چہار شنبہ۔ جواہر الفتاوٰی۔ اگر میدان میں عشاء کی نماز پڑھی۔ اور آسمان صاف ہے مگر اس کو ستاروں کی پہچان نہیں ہے، پھر ظاہر ہوا کہ اس نے قبلہ کی جہت میں خطاء کی تو شیخ ظہیرالدین نے فرمایا کہ اس کی نماز جائز ہے اور دوسرے مشائخ رہ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے۔ الظہیریہ۔ اگر ایک عورت آنکھ کی بینائی سے معذور ہو۔ اس کو کوئی ایسا شخص نہیں ملتا جو قبلہ کی طرف متوجہ کرے۔ پس اگر وقت تنگ ہو جاوے اور کوئی نہ ملے تو وہ تحری کرے۔ جواہر الفتاوٰی۔ اور مبسوط کے باب صلوٰۃ المریض میں ایک ایسا مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحری قبلہ جیسے شہر سے باہر جائز ہے ویسے شہر کے اندر بھی جائز ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ چند بیماروں نے رات میں ایک مکان کے اندر نماز پڑھی، اور ان میں سے ایک امام بنا۔ پس بعض کا رُخ قبلہ کی جانب تھا اور بعض کا نہیں تھا۔ حالانکہ ان سب کا گمان یہ ہے کہ ہم ٹھیک قبلہ کی جانب ہیں۔ یعنی انہوں نے تحری سے یہ گمان کیا تھا۔ پس ان سب کی نماز جائز ہے۔ کیونکہ جب تندرست لوگوں سے یہ بات حالت اشتباہ میں جائز ہے تو بیماروں سے بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ امام محمد رہ نے بدوں تفصیل کے ان کی نماز جائز ہونے کا حکم دیا خواہ یہ مکان شہر میں ہو یا شہر سے باہر ہو۔ اور شیخ حلوائی نے ذکر فرمایا کہ اگر مہمان نے رات میں نماز پڑھنی چاہی اور لوگ سو گئے ہیں۔ پس اگر نماز فریضہ ہو تو تحری نہیں جائز ہے اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہے ولیکن مشائخ رہ نے کہا کہ یہ صحیح ہے کہ شہر میں تحری نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ ایک شخص کسی قوم کی مسجد[ل] میں داخل ہوا۔ پس اگر اہل مسجد میں کوئی شخص موجود ہو تو اس سے دریافت کرے۔ اور تحری جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے تحری کر کے نماز پڑھی۔ پس اگر جہت ٹھیک پائی تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور اگر مسجد والوں میں سے کوئی شخص نہ ہو۔ پھر اس نے تحری سے نماز پڑھی۔ پس ظاہر ہوا کہ اس نے غیر قبلہ کی جانب پڑھی ہے تو بھی جائز ہے اور اگر تحری نہ کی تو جائز نہیں ہے۔ اور اگر اپنی مسجد ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس کا حکم مثل گھر کے ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اس کا حکم غیر کی مسجد کے مانند ہے۔ کتاب الحجۃ میں مذکور ہے دو آدمی ایک جنگل میں نکل گئے اور ہر ایک نے تحری کی، اور دونوں کی تحری ایک دوسرے کے مخالف واقع ہوئی تو بھی دونوں کی نماز جائز ہے۔ پھر اگر درمیان نماز میں ایک کی رائے بدلی کہ اپنے ساتھی کی جانب پھر جاوے اور اقتداء کرے تو جائز ہے۔ بشرطیکہ اس نے از سر نو تکبیر کہی ہو، ورنہ جائز نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ (**باب دوم** زکوٰۃ میں تحری کرنے کے بیان میں ہے) اگر زکوٰۃ دینے میں تحری کی۔ اور غالب رائے میں آیا کہ یہ فقیر ہے یا اس نے آگاہ کیا کہ میں فقیر ہوں۔ یا کسی عادل نے بتلایا کہ یہ فقیر ہے یا اس کو فقیروں کے لباس میں یا فقیروں کی صف میں یا لوگوں سے سوال کرتے دیکھ کر غالب گمان کیا کہ یہ فقیر ہے۔ اور اپنی زکوٰۃ اس کو دے دی پھر اس کو اشتباہ ہو گیا تو ان سب صورتوں میں اگر اس نے فقیر جانا تھا یا اس کی غالب رائے میں فقیر تھا یا اس کو کچھ علم نہیں ہوا یا اس کی غالب رائے میں تونگر تھا یا اس نے تونگر جانا تھا تو ان سب صورتوں میں امام ابوحنیفہ رہ و محمد رہ کے نزدیک زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رہ کے نزدیک فقط ایک صورت میں جب اس نے تونگر جانا ہے، زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ المحیط۔

ل مسجد بغیر محراب مانند احاطہ وغیرہ ۱۲

باب سوم، کپڑوں و برتنوں میں تحری کرنے کے بیان میں: اگر ایک شخص کے کئی کپڑے ہیں جن میں سے بعض نجس، اور بعض پاک ہیں۔ پس اگر کسی علامت سے تمیز ممکن ہو تو جدا کرے، اور اگر بالیقین اس کو پاک کپڑا نہیں ملا اور ایسی چیز بھی نہیں جس سے کوئی کپڑا دھوئے۔ حالانکہ نماز کی ضرورت ہے تو تحری کرے جو کپڑا پاک نظر آوے اس میں نماز پڑھے۔ اور اگر حالتِ اضطرار نہ ہو تو تحری فقط ایسی صورت میں جائز ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ ان مختلط کپڑوں میں اکثر پاک ہیں ورنہ نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اور اگر دو کپڑوں میں سے ایک ظاہر ہوتا اس کی تحری میں واقع ہوا۔ پس اس میں اس نے ظہر کی نماز پڑھی۔ پھر اس کی تحری میں آیا کہ دوسرا کپڑا پاک ہے اور اس سے عصر کی نماز پڑھی تو جائز نہیں۔ کیونکہ جب ہم نے ظہر جائز ہونے کا حکم دیا تو یہ مستلزم ہے کہ دوسرا کپڑا نجس ہے۔ پھر اس کے خلاف اس کی تحری معتبر نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس کو یقین ہو جائے کہ جس کپڑے میں ظہر کی نماز پڑھی وہی نجس ہے تو ظہر کا اعادہ کرے۔ محیط السرخسی۔ دو شخصوں نے تیر اندازی کی مشق کی، درحالانکہ وضو کے ساتھ ہیں۔ پھر ان میں سے کسی ایک کے بدن سے ایک قطرہ خون ٹپکا۔ مگر ہر ایک منکر ہے کہ میرے بدن سے نہیں ٹپکا۔ پھر ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ نماز پڑھی تو ہر ایک کی نماز جائز ہے۔ اور اگر ایک نے دوسرے کی اقتداء کی تو مقتدی کی نماز نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اگر سفر میں آدمی کے پاس چند برتن ہوں جن میں سے بعض نجس اور بعض پاک ہیں۔ پس اگر یہ معلوم ہو کہ پاک زیادہ ہیں تو حالتِ اختیاری و حالتِ اضطراری دونوں میں تحری کرنا وضو کرنے اور پانی پینے دونوں کے واسطے جائز ہے۔ اور اگر نجس زیادہ ہوں یا دونوں برابر ہوں۔ پس اگر حالتِ اختیاری ہو تو پانی پینے یا وضو کرنے کسی کے واسطے تحری جائز نہیں ہے۔ اور اگر حالتِ اضطراری ہو تو پانی پینے کے واسطے تحری کرنا بالاجماع جائز ہے۔ اور وضو کے واسطے تحری ہمارے نزدیک نہیں ہے بلکہ تیمم کرے۔ الذخیرہ۔ اور اصل میں مذکور ہے کہ پانی بہا کر تیمم کرے۔ اور یہ واجب نہیں بلکہ احتیاط ہے۔ اور امام طحاوی رح نے فرمایا کہ دونوں پانی خلط کرکے تیمم کرے۔ اور یہ زیادہ بہتر اور احوط ہے کیونکہ بہا دینے سے پانی کی منفعت جاتی رہے گی۔ اور خلط کرنے میں وہ اپنے جانوروں وغیرہ کو پلا سکتا ہے۔ بلکہ کبھی عاجز و مضطر ہو کر خود اس پانی کو پی سکتا ہے۔ المبسوط۔ اور اگر اس نے دونوں پانیوں سے وضو کرکے نماز پڑھی تو بھی اس کی نماز جائز ہو جائے گی۔ بشرطیکہ سر میں سے ہر ایک پانی سے علیحدہ جگہ مسح کیا ہو۔ محیط السرخسی۔ اگر سفر میں اس کا برتن اس کے ساتھیوں کے برتنوں میں مل گیا۔ حالانکہ ساتھی لوگ اس وقت غائب ہیں، تو بعض مشائخ رح نے فرمایا کہ تحری کرکے ایک برتن سے کر اس سے وضو کرے جیسے طعام ایک جماعت کے درمیان مشترک ہو۔ پھر ایک شخص کو ضرورت پڑی، حالانکہ ساتھی غائب ہیں۔ تو اپنے حصہ کے قدر نکال لے۔ اور اسی طرح اگر اس کی روٹی اس کے ساتھیوں کی روٹی میں مختلط ہو گئی تو بھی بعض مشائخ کے نزدیک تحری کرے۔ اور بعض مشائخ رح نے فرمایا کہ برتنوں و روٹیوں میں تحری نہیں کرے گا، بلکہ یہاں تک انتظار کرے کہ اس کے ساتھی آجاویں، لیکن یہ اس وقت تک ہے کہ حالتِ اختیاری باقی ہو۔ اور اگر حالتِ اضطرار تک نوبت پہنچی، تو بہر حال اس کو تحری جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اگر چند جانور کھال کھینچے ہوئے موجود ہوں، مگر ان میں سے بعض مُردار ہیں۔ پس اگر کسی علامت سے اس کی شناخت ممکن ہو تو سب صورتوں میں امتیاز کرے۔ اور تناول مباح ہے، اور اگر امتیاز کسی علامت سے ممکن نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر حالتِ اضطراری ہے یعنی بالیقین حلال کیا ہوا جانور نہیں ملتا اور نہ حلال غذا ملتی ہے کہ وہ اس میں سے کھانے کے واسطے مضطر ہوا تو بہر حال تحری کرے۔ اور اگر حالتِ اختیاری باقی ہو پس اگر زیادہ مُردار ہوں یا برابر ہوں تو تحری کے ساتھ تناول نہیں جائز ہے۔ اور اگر حلال زائد ہوں تو تحری کرکے تناول جائز ہے۔ المحیط۔ اگر دس گھڑے سرکہ بھرے ہوں اور ان میں سے ایک میں مُردار چوہا پا کر اس کو نکال کے پھینک دیا پھر بھول گیا کہ یہ کون گھڑا تھا تو وہ بلی چھوڑ دے۔ پس جس مٹکے پر بیٹھے وہی نجس ہے اور باقی پاک ہیں۔ القنیہ۔ یہ سب زیادتِ ضرور یہ غالباً اضطراری ہیں۔ م۔

کتاب احیاءُ الموات

یہ کتاب مردہ اراضی کو زندہ کرنے کے بیان میں ہے۔

قال الموات مالا ینتفع بہ من الاراضی لانقطاع الماء عنہ اولغلبۃ الماء علیہ او ما اشبہ ذٰلک مما یمنع الزراعۃ سمی بذٰلک لبطلان الانتفاع بہ ۔ قدوری نے کہا کہ موات وہ اراضی ہیں جن سے انتفاع نہ ہو۔ خواہ اس وجہ سے کہ ان سے پانی منقطع ہے یا اس وجہ سے کہ ان پر پانی چڑھ آیا ہے۔ یا اس کے مانند کوئی وجہ ہو جو زراعت سے مانع ہے۔ اور موات یعنی مُردہ اس وجہ سے اس کا نام رکھا گیا کہ اس کے ساتھ انتفاع ندارد ہے۔ ف اور فتاوٰی میں ہے کہ زمین موات وہ زمین ہے جو شہر سے باہر کسی کی ملک نہ ہو، اور نہ اس میں کوئی خاص حق ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات نہیں ہو سکتی اگرچہ غیر مزروعہ ہو۔ اسی شہر سے باہر جو کسی کی ملک ہو وہ بھی موات نہ ہوگی اور جس زمین سے کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات نہ ہوگی۔ جیسے وہ زمین کہ جہاں سے شہر والے لکڑیاں لاتے ہوں۔ یا ان کی چراگاہ ہے یا نمک کی جھیل وغیرہ ہے، حتّٰی کہ امام کو جائز نہیں کہ ایسی زمین کسی کو اقطاع کرے۔ پھر ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو۔ حتّٰی کہ اگر آبادی کے قریب کوئی جھیل یا نرکل کا جنگل جو کسی کی ملک نہ تھا خشک ہو گیا تو وہ زمین موات ہے اور یہی صحیح ہے (البدائع) فال فما کان منھا عادیا لا مالک لہ او کان مملوکا فی الاسلام لا یعرف لہ مالک بعینہ وھو بعید من القریۃ بحیث اذا وقف انسان من اقصی العامر فصاح لا یسمع الصوت فیہ فھو موات۔ پس ان اراضی میں سے جو زمین عادی ہو۔ یعنی قدیمی خراب پڑی ہو کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہے یا اسلام میں مملوک ہو، مگر اس کا مالک معین معلوم نہیں ہوتا ہے۔ اور حال یہ کہ آبادی سے اس قدر دور ہو کہ اگر آبادی کے کنارے کوئی شخص کھڑا ہو کر بہت بلند آواز سے چلائے تو اس زمین تک آواز نہ پہنچے۔ پس ایسی زمین کو زمین موات کہتے ہیں۔ قال رضی اللہ عنہ ھکذا ذکرہ القدوری ومعنی العادی ما قدم خرابہ والمروی عن محمد رح انہ یشترط ان لا یکون مملوکا لمسلم او ذمی مع انقطاع الارتفاق بھا لتکون میتۃ مطلقا فاما التی ھی مملوکۃ لمسلم او ذمی لا تکون مواتا واذا لم یعرف مالکہ یکون لجماعۃ المسلمین ولو ظھر لہ مالک ترد علیہ ویضمن الزارع نقصانھا والبعد عن القریۃ علیٰ ما قال شرطہ ابو یوسف رح لان الظاھر ان ما یکون قریبا من القریۃ لا ینقطع ارتفاق اھلھا عنہ فیدار الحکم علیہ و محمد رح اعتبر انقطاع انتفاق اھل القریۃ عنھا حقیقۃ وان کان قریبا من القریۃ کذا ذکرہ الامام المعروف بخواھر زادہ وشمس الائمۃ السرخسی رح اعتمد علیٰ ما اختارہ ابو یوسف رح۔ شیخ مصنف رح نے فرمایا کہ یوں ہی قدوری نے ذکر کیا ہے۔ اور عادی کے معنی وہ زمین جو قدیم سے ویران ہو۔ اور امام محمد رح سے یہ مروی ہے کہ شرط یہ ہے کہ یہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی مملوکہ نہ ہو۔ اور باوجود اس کے شہر والوں کا انتفاع اس سے منقطع ہو تاکہ وہ مطلقاً مُردہ ہو اور اگر وہ کسی مسلمان یا ذمی کی مملوکہ ہو تو وہ موات نہ ہوگی۔ اور درصورتیکہ اس کا مالک معلوم نہ ہو تو یہ جمیع مسلمانوں کے واسطے ہوگی۔ اور اگر اس کا کوئی مالک ظاہر ہو تو اس کو واپس کر دی جائے گی۔ اور جس شخص نے اس میں زراعت کی وہ اس کے نقصان کا ضامن ہوگا۔ اور رہا آبادی سے دور ہو جانا جیسے قدوری نے ذکر فرمایا یہ امام ابو یوسف رح نے شرط کیا ہے، کیونکہ ظاہراً جو زمین کہ آبادی

سے قریب ہو اس سے آبادی والوں کا انتفاع منقطع نہیں ہوتا ہے تو اسی پر حکم کا مدار ہوگا۔ اور امام محمد رح نے درحقیقت
آبادی والوں کا انتفاع منقطع ہونا اعتبار کیا ہے۔ یعنی اگر حقیقت میں اس سے انتفاع منقطع ہو تو وہ موات ہے اگرچہ آبادی
سے قریب ہو۔ ایسا ہی شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر فرمایا ہے۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے مختار ابو یوسف رح پر اعتماد کیا
ہے۔ ثم من احیاہ باذن الامام ملکہ وان احیاہ بغیر اذنہ لم یملکہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یملکہ
لقولہ علیہ السلام من احیا ارضا میتۃ فھی لہ ولانہ مال مباح سبقت یدہ الیہ فیملکہ کما فی الحطب
والصید ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لیس للمرء الا ما طابت بہ نفس امامہ وما رویاہ یحتمل انہ
اذن لقوم لا نصب لشرع ولانہ مغنوم لوصولہ الی ید المسلمین بایجاف الخیل والرکاب فلیس لاحد
ان یختص بہ بدون اذن الامام کما فی سائر الغنائم ویجب فیہ العشر لان ابتداء توظیف الخراج علی
المسلم لا یجوز الا اذا سقاہ بماء الخراج لانہ حینئذ یکون ابقاء الخراج علی اعتبار الماء فلو احیاھا
ثم ترکھا وزرعھا غیرہ فقد قیل الثانی احق بھا لان الاول ملک استغلالھا لا رقبتھا فاذا ترکھا
کان الثانی احق بھا والاصح ان الاول ینزعھا من الثانی لانہ ملکھا بالاحیاء علی ما نطق بہ الحدیث
اذ الاضافۃ فیہ بلام التملیک وملکہ لا یزول بالترک ومن احیی ارضا میتۃ ثم احاط الاحیاء بجوانبھا
الاربعۃ من اربعۃ نفر علی التعاقب فعن محمد رح ان طریق الاول فی الارض الرابعۃ لتعینھا لتطرقہ و
قصد الرابع ابطال حقہ۔ پھر جس شخص نے امام کی اجازت سے اس زمین کو معمور کیا تو اس کا مالک ہوا۔ اور اگر بغیر اجازت
امام کے معمور کیا ہو تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس کا مالک نہ ہوگا۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ مالک ہو جائے گا۔ کیونکہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زمین مُردہ کو احیاء کیا تو یہ زمین اسی کے واسطے ہوگی۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و
النسائی وابن حبان باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ یہ زمین مال مباح ہے کہ پہلے اس شخص کا ہاتھ اس پر پہنچا تو یہ اس کا
مالک ہو جائے گا۔ جیسے لکڑیوں وشکار میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ آدمی کے واسطے کچھ نہیں ہوتا سوائے اس کے جو اس نے اپنے امام کی خوشی خاطر کے ساتھ پایا ہو۔ رواہ الطبرانی
باسناد ضعیف۔ اور صاحبین رح نے جو حدیث روایت کی اس میں احتمال یہ ہے کہ وہ کسی قوم کے واسطے اجازت خاص ہو
اور یہ نہیں کہ شرع کے واسطے اصل کلی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ یہ اراضی بھی مال غنیمت میں داخل ہے، کیونکہ وہ مسلمان
کے قبضہ میں اس طرح پہنچی کہ انہوں نے سوارانہ حملہ کر کے اس کو حاصل کیا تو کسی کو یہ اختیار نہ رہا کہ بدون اجازت امام کے
کسی ٹکڑے کو اپنے واسطے خاص کرے جیسے دیگر اموال غنیمت میں ہوتا ہے۔ پھر جس مسلمان نے احیاء کیا تو اس میں عشر
واجب ہوگا۔ کیونکہ مسلمان پر ابتدائی خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے خراجی پانی سے اس زمین کو سیراب کیا
ہو تو خراج واجب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ پانی کے لحاظ سے یہ ابتدائی خراج نہیں بلکہ بقاء خراج ہے۔ پھر اگر اس نے یہ زمین چھوڑ
دی اور دوسرے نے اس کی زراعت کی تو بعض نے کہا کہ دوسرا شخص اس کا حقدار ہو جائے گا۔ کیونکہ اول صرف اس کی حاصلات
کا مالک تھا اور اس کے رقبے کا مالک نہیں تھا تو جب اس نے چھوڑ دی تو دوسرا اس کا حقدار ہو گیا ولیکن اصح یہ ہے کہ پہلا
شخص اس کو دوسرے کے ہاتھ سے نکال سکتا ہے۔ کیونکہ موافق حکم حدیث کے پہلا شخص احیاء کرنے سے اس کا مالک
ہو گیا تھا۔ کیونکہ حدیث میں ملکیت کی اضافت موجود ہے اور چھوڑ دینے سے اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی۔ اگر کسی نے
زمین موات کو زندہ کیا۔ پھر اس زمین کے چاروں طرف اراضی موات کو چار آدمیوں نے آگے پیچھے احیاء کیا تو امام محمد رح سے

روایت ہے کہ اوّل کا راستہ چوتھی زمین سے ہوگا۔ کیونکہ آخر میں اسی طرف سے اس کا راستہ متعین تھا۔ حالانکہ چوتھے شخص نے اس جانب کی زمین احیاء کر کے اس کا حق مٹایا۔ قال ویملکہ الذمی بالاحیاء کما یملکہ المسلم لان الاحیاء سبب الملک الا عند ابی حنیفۃ رح اذن الامام من شرطہ فیستویان فیہ کما فی سائر اسباب الملک حتی الاستیلاء علی اصلنا۔ اور ذمی بھی زمین موات کو احیاء کرنے سے اس کا مالک ہو جائے گا، جیسے مسلمان اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ احیاء کرنا تو ملکیت کا سبب ہے۔ لیکن ابوحنیفہ رح کے نزدیک اتنی بات ہے کہ ملکیت کی شرط یہ ہے کہ امام کی اجازت ہو۔ پس ملکیت حاصل ہونے میں مسلمان و ذمی برابر ہیں جیسے دیگر اسباب ملک یعنی مانند خرید و میراث و شفعہ وغیرہ میں برابر ہوتے ہیں۔ حتی کہ ہمارے اصول پر کفار ہمارے مالوں پر مستولی ہو کر مالک ہو جاتے ہیں ف حتی کہ اگر کفار نے حملہ کر کے غلبہ سے مسلمانوں کا مال چھین لیا، اور اپنی ملک میں لے گئے تو مالک ہو جاتے ہیں۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک مالک نہیں ہوتے ہیں

قال ومن حجرا رضا ولم یعمرھا ثلث سنین اخذھا الامام ودفعھا الی غیرہ لان الدفع الی الاوّل کان لیعمرھا لتحصل المنفعۃ للمسلمین من حیث العشر والخراج فاذا لم یحصل یدفعہ الی غیرہ تحصیلا للمقصود ولان التحجیر لیس باحیاء لیملکہ بہ لان الاحیاء انما ھو العمارۃ والتحجیر للاعلام سمی بہ لانھم کانوا یعلمونہ بوضع الاحجار حولہ او یعلمونہ لحجر غیرھم عن احیاءہ فبقی غیر مملوک کما کان ھو الصحیح۔ اگر کسی نے زمین کے گرداگرد پتھر رکھے، لیکن تین سال تک اس کو زراعت کے قابل نہیں کیا تو امام اس کو لے کر دوسرے کو دے دے گا۔ کیونکہ اوّل شخص کو دینا اسی واسطے تھا کہ وہ اس کو احیاء کرے تاکہ عشر و خراج کی راہ سے مسلمانوں کو اس کی منفعت حاصل ہو۔ پس جب یہ منفعت حاصل نہ ہوئی تو امام یہ زمین دوسرے کو دیدے گا تاکہ جو مقصود ہے وہ پورا ہو۔ اور اس دلیل سے کہ خالی پتھر رکھنا اس زمین کا احیاء نہیں ہے تاکہ پتھر رکھنے سے وہ اس کا مالک ہو جائے کیونکہ احیاء تو اس زمین کو قابل زراعت کرنے کا نام ہے اور پتھر رکھنا صرف آگاہی کے واسطے ہوتا ہے اور اس کا نام تحجیر اس واسطے رکھا گیا کہ وہ لوگ اس کے گرد پتھر رکھ کر اس کی موات ہونے کا اعلام کرتے تھے یا غیر کو اس کے احیاء سے روکنے کا اعلام کرتے تھے، غرضکہ بہر صورت وہ جیسی تھی ویسی ہی غیر مملوک باقی رہی یہی صحیح ہے۔ وانما شرط ترک ثلاث سنین لقول عمر رضی اللہ عنہ لیس لمتحجر بعد ثلث سنین حق ولانہ اذا اعلمہ لابد من زمان یرجع فیہ الی وطنہ و زمان یھیئ امورہ فیہ ثم زمان یرجع الی ما یحجرہ فقدرناہ بثلاث سنین لان ما دونھا من الساعات والایام والشھور لا یفی بذلک واذا لم یحضر بعد انقضائھا فالظاھر انہ ترکھا قالوا ھذا کلہ دیانۃ فاما اذا احیاھا غیرہ قبل مضی ھذہ المدۃ ملکھا لتحقق الاحیاء منہ دون الاوّل فصار کالاستیام فانہ یکرہ لو فعل یجوز العقد۔ پھر تین سال تک چھوڑ رکھنے کی شرط اس واسطے لگائی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کسی پتھر رکھنے والے کے واسطے بعد تین سال کے کچھ حق نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ جب اس نے پتھر رکھ کر اعلام کیا، تو یہاں اتنا زمانہ ضروری ہے کہ اس میں اپنے وطن کو جاوے۔ اور اتنی مدت بھی ضرور ہے کہ اپنے کاموں کو وہاں درست کرے پھر ایک مدت بھی ضرور ہے کہ واپس ہو کر زمین محجر کی اصلاح کرے۔ پس ہم نے تین برس اس کا اندازہ کیا۔ کیونکہ اس سے کم مدت جو مہینے و ایام ہیں وہ اس کام کے واسطے کافی نہیں ہو سکتے ہیں۔ پھر جب وہ تین برس کے بعد حاضر نہ ہو تو بظاہر اس نے اس کام کو چھوڑ دیا۔ مشائخ رح نے فرمایا کہ یہ سب حکم بطور دیانت ہے۔ اور رہا یہ کہ اس مدت گذرنے سے پہلے کسی دوسرے نے اس کو احیاء کیا تو اس کی جانب سے احیاء پایا گیا اور اوّل کی جانب سے نہیں پایا گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غیر کی خرید پر چکانا

چنانچہ یہ چکانا مکروہ ہے۔ لیکن اگر کیا جائے تو عقد جائز ہوتا ہے۔ ثم التحجیر قد یکون بغیر الحجر بان غرز حولها اغصانا یابسۃ او نقی الارض واحرق ما فیہا من الشوک او حصد ما فیہا من الحشیش او الشوک وجعلہا حولہا وجعل التراب علیہا من غیر ان یتم المناۃ لیمتنع الناس من الدخول او حفر من بیر ذراعا او ذراعین وفی الاخیر ورد الخبر ولو کربہا وسقاہا فعن محمد رح انہ احیاء ولو فعل احدہما یکون تحجیرا ولو حفر انہارہا ولم یسقہا یکون تحجیرا وان کان سقاہا مع حفر الانہار کان احیاء لوجود الفعلین ولو حوطہا او سنمہا بحیث یعصم الماء یکون احیاء لانہ من جملۃ البناء وکذا اذا بذرہا۔ پھر تحجیر کبھی سوائے پتھروں کے دوسرے طور پر ہوتی ہے۔ بایں طور کہ اس کے گرد سوکھی لکڑیاں گاڑ دیں یا زمین کو کوڑے کرکٹ سے پاک کیا اور اس کے کانٹے جلا دیئے یا اس زمین کے اندر جو گھاس یا کانٹے لگے تھے، وہ کاٹ کر گرداگرد لگائی۔ یا اس زمین میں مٹی ڈالی بدوں اس کے کہ پانی کی باندو نالیاں پوری کرے، تاکہ لوگ زمین میں جانے سے باز رہیں۔ یا اس زمین میں کوئی کنواں ایک ہاتھ یا دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا۔ اور اسی اخیر کے بارہ میں خبر وارد ہوئی ہے (لیکن پائی نہیں گئی۔ الزیلعی) اور اگر اس نے زمین کو گوڑ کر پانی سے سینچا تو امام محمد رح سے روایت ہے کہ یہ احیاء ہے، یعنی تحجیر نہیں بلکہ احیاء پورا ہو گیا۔ اور اگر اس نے ان دونوں میں سے ایک کیا یعنی خالی زمین کو گوڑا یا سینچا تو یہ بھی تحجیر ہے۔ اور اس نے اس زمین میں نہریں کھودیں مگر ابھی پانی جاری نہیں کیا تو بھی یہ تحجیر ہے۔ اور اگر نہریں کھودنے کے ساتھ اس نے زمین میں پانی جاری کیا تو یہ احیاء ہے، کیونکہ دونوں باتیں پائی گئیں۔ اور اگر اس نے اس زمین کے گرد دیوار بنائی یا اس کے گرد منڈیریں بنائیں کہ جس سے پانی رک جائے تو یہ احیاء ہے کیونکہ یہ بھی بمنزلہ تعمیر کے ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے زمین میں بیج بوئے تو بھی احیاء ہے قال ولا یجوز احیاء ما قرب من العامر و ترک مرعی لاہل القریۃ و مطرحا لحصائدہم لتحقق حاجتہم الیہا حقیقتہا او دلیلہا علی ما بیناہ فلا یکون مواتا لتعلق حقہم بہا بمنزلۃ الطریق والنہر وعلی ہذا قالوا لا یجوز ان یقطع الامام ما لاغنی بالمسلمین عنہ کالملح والآبار التی یستقی الناس منہا لما ذکرنا۔ جو زمین آبادی سے قریب ہو اس کا احیاء نہیں جائز ہے۔ اور وہ اس گاؤں والوں کے واسطے چراگاہ اور ان کے کھلیان کے واسطے جگہ چھوڑی جائے گی، کیونکہ اس زمین کی جانب ان لوگوں کو حاجت ہے، خواہ بحقیقت بقول محمد رح یا بدلیل حاجت بدلیل ابو یوسف رح جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ تو یہ زمین موات نہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے لوگوں کا حق متعلق ہے تو یہ بمنزلہ شارع عام و نہر کے ہے۔ اور اسی بناء پر مشائخ رح نے فرمایا کہ امام کو جائز نہیں ہے کہ ایسی چیز کسی کو اقطاع میں دے جس سے مسلمانوں کی حاجات متعلق ہیں، جیسے نمک کی کان، یا وہ تالاب و جھیلیں و کنویں جس سے پانی بھرتے و سینچتے ہیں۔ اسی وجہ سے کہ ان چیزوں سے لوگوں کی حاجات و حقوق متعلق ہیں۔ قال ومن حفر بیرا فی بریۃ فلہ حریمہا ومعناہ اذا حفر فی ارض موات باذن الامام عندہ او باذنہ و بغیر اذنہ عندہما لان حفر البیر احیاء۔ اور اگر کسی نے جنگل میں کنواں کھودا تو اس کو اس کنویں کے واسطے حریم ملے گا۔ یعنی گرداگرد ایک حد تک اسی کی ملکیت ہو جائے گی۔ حتیٰ کہ دوسرا اس میں کچھ تصرف نہیں کر سکے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے زمین موات میں کنواں کھودا، مگر ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام کی اجازت سے کھودا اور صاحبین رح کے نزدیک خواہ اجازت سے یا بغیر اجازت کھودا۔ بہر حال اس کو حریم ملے گا، کیونکہ کنواں کھودنا بھی زمین کے احیاء میں شامل ہے۔ قال فان کانت للعطن فحریمہا اربعون ذراعا لقولہ علیہ السلام من حفر بیرا فلہ مما حولہا اربعون ذراعا عطنا لماشیتہ۔ اور اگر یہ کنواں اس نے جانوروں کے عطن کے واسطے بنایا ہو تو اس کو

کنوئیں کے گرد سے چالیس ذراع ملے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کوئی کنواں کھودا تو اس کے واسطے کنوئیں کے گرد چالیس ہاتھ اس کے گلے کے عطن کے واسطے ہے۔ ف عطن اونٹ و بکریوں وغیرہ کی آرام گاہ جو پانی کے گرد ہو۔ اور اس حدیث کو ابن ماجہ نے عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً اور امام محمد رح نے حدیث ابوہریرہ رضہ سے مرفوعاً روایت کی۔ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح مرسل ہے۔ یعنی ابوداؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیب سے مرسل روایت کی کہ ارض موات کے کنوئیں کا حریم پچاس ہاتھ ہے۔ دارقطنی نے اس کو حسن بن ابی جعفر کے ذریعہ سے ابوہریرہ رض کو زیادہ کر کے موصول کیا و لیکن حسن بن ابی جعفر کو امام احمد و نسائی و ابن معین و ابن مدینی و بخاری نے ضعیف کہا۔ ابن حبان نے لکھا کہ یہ شخص عابد زاہد مستجاب الدعوات تھا۔ لیکن دنیا کے مکاروں سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے حدیث پر کھنے سے غافل تھا۔ اس واسطے اس کی حدیث نہیں لی جائے گی۔ میں کہتا ہوں کہ مسئلہ ثابت کرنے کے واسطے مرسل سعید بن المسیب کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم قیل اربعون من کل الجوانب والصحیح انہ من کل جانب لان فی الاراضی رخوۃ و یتحول الماء الی ما حفر دونہا۔ پھر کہا گیا کہ ہر چہار جانب سب کے واسطے چالیس ہاتھ ہے، اور صحیح یہ ہے کہ ہر ایک جانب کے واسطے چالیس ہاتھ ہے کیونکہ اراضی میں نرمی ہوتی ہے تو چالیس ہاتھ سے کم میں دوسرا کنواں کھودنے سے پانی اس کی جانب لوٹ جائے گا۔ وان کانت للناضح فحریمہا ستون ذراعا وہذا عندہما وعند ابی حنیفۃ رح اربعون ذراعا لہما قولہ علیہ السلام حریم العین خمس مائۃ ذراع وحریم بئر العطن اربعون ذراعا وحریم بئر الناضح ستون ذراعا ولانہ قد یحتاج فیہ الی ان یسیر دابتہ للاستقاء وقد یطول الرشاء و بئر العطن للاستقاء منہ بیدہ فقلت الحاجۃ فلا بد من التفاوت۔ اور اس نے وہاں پانی سینچنے کے واسطے کنواں کھودا ہو تو اس کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے۔ اور یہ حکم صاحبین رح کے نزدیک ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ چالیس ہاتھ ہے۔ صاحبین رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، چشمہ کا حریم پانچ سو ہاتھ ہے۔ اور جو کنواں جانوروں کو پانی پلانے کے واسطے ہو اس کا حریم چالیس ہاتھ ہے۔ اور جو کنواں سینچنے کے واسطے ہو، اس کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے۔ رواہ ابو یوسف بسند ضعیف عن الزہری مرسلا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سینچنے کے واسطے پانی نکالنے میں کبھی چرس کھینچنے والے بیل یا اونٹ کو چلانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ حالانکہ رسی بلحاظ کنوئیں کی گہرائی کے کبھی دراز ہوتی ہے۔ اور جانوروں کو پانی پلانے کے واسطے جو کنواں ہوتا ہے اس میں ہاتھ سے کھینچ کر پانی نکالا جاتا ہے، تو درازی کی حاجت کم ہے تو ان دونوں میں تفاوت ضرور ہے۔ ولہ ما رویناہ من غیر فصل والعام المتفق علی قبولہ و العمل بہ اولی عندہ من الخاص المختلف فی قبولہ والعمل بہ ولان القیاس یابی استحقاق الحریم لان عملہ فی موضع الحفر والاستحقاق بہ ففیما اتفق علیہ الحدیثان ترکناہ و فیما تعارضا فیہ حفظناہ ولانہ قد یستقی من العطن بالناضح ومن بئر الناضح بالید فاستوت الحاجۃ فیہما ویمکنہ ان یدیر البعیر حول البئر فلا یحتاج الی زیادۃ مسافۃ۔ دلیل امام ابوحنیفہ رح کی وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی کہ اس میں کوئی تفصیل سینچنے کے کنوئیں یا جانوروں کو پانی پلانے کے کنوئیں کی نہیں ہے۔ اور قاعدہ یہ ٹھہرا کہ حدیث عام جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں اتفاق ہو، وہ ایسی حدیث خاص پر مقدم ہے جس کے قبول و عمل میں اختلاف ہو۔ (لیکن اس حدیث کے اطلاق میں تامل ہے کیونکہ اس میں بیر عطن مذکور ہے۔ م) اور اس دلیل سے کہ حریم کا استحقاق خلاف قیاس ہے کیونکہ کنواں کھودنے والے نے اپنا کام اس جگہ کیا جہاں گڑھا کھودا ہے۔ حالانکہ

کام کے ذریعہ سے استحقاق ہوتا ہے۔ یعنی پھر اس گڑھے سے علاوہ استحقاق کیوں ہو۔ مگر یہ قیاس چھوڑکر بوجہ حدیث کے ہم نے استحقاق لیا، مگر دونوں حدیثیں کچھ مختلف ہیں۔ تو جس مقدار میں دونوں حدیثوں میں اتفاق ہے یعنی چالیس ہاتھ، تو ہم نے اس میں قیاس چھوڑ دیا۔ اور جس مقدار میں تعارض ہے تو اس میں ہم نے قیاس کو محفوظ رکھا۔ یعنی اس سے زیادہ استحقاق نہیں ہے اور یہ جو تم نے رسی کی حاجت بیان کی تو وہ ساقط ہے اس واسطے کہ کبھی پانی پلانے کے کنوئیں سے سینچنے کا کام لیا جاتا ہے اور کبھی سینچنے کے کنوئیں سے ہاتھ سے پانی پلانے کا کام لیا جاتا ہے، تو ضرورت ان دونوں میں یکساں ہوگئی۔ اور اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ چرس کھینچنے والا جانور اس کنوئیں کے گرد پھرایا جاوے تو زیادہ مسافت کی ضرورت نہ ہوگی۔ قال و ان كانت عينا فحريمها خمس مائة ذراع لما رويناه ولان الحاجة فيه الى زيادة مسافة لان العين تستخرج للزراعة فلابد من موضع يجرى فيه الماء ومن حوض يجمع فيه الماء من موضع يجرى فيه الى الزراعة فلهذا يقدر بالزيادة والتقدير بخمس مائة بالتوقيف والاصح انه خمس مائة ذراع من كل جانب كما ذكرنا فى العطن والذراع هو المكسرة وقد بيناه من قبل وقيل ان التقدير فى العين والبير بما ذكرناه فى اراضيهم لصلابة بها وفى اراضينا رخاوة فيزداد كيلا يتحول الماء الى الثانى فيتعطل الاول۔ اور اگر چشمہ ہو تو اس کا حریم پانچ سو ہاتھ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ اور اس دلیل سے کہ چشمہ کی صورت میں زیادہ مسافت کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ چشمہ تو زراعت کے واسطے نکالا جاتا ہے تو ایسی جگہ چاہیئے جہاں پانی جاری ہو، اور ایسا حوض چاہیئے جہاں پانی جمع ہو، اور ایسی جگہ جہاں ہوکر پانی کھیت میں جاوے۔ لہٰذا اس کے حریم کی مقدار زیادہ ہوگی۔ پھر ہم نے حدیث سے وقوف حاصل کیا کہ وہ پانچ سو ہاتھ ہے۔ پھر اصح یہ ہے کہ یہ پانچ سو ہاتھ اس کے ہر طرف ہوں گے، جیسا کہ ہم نے چاہ عطن میں ذکر کیا ہے۔ اور ہاتھ سے مراد مکسّر گز ہے جو چھ مٹھی کا ہوتا ہے۔ اور ہم نے اس کو سابق میں بیان کر دیا ہے۔ اور بعض مشائخ رحمہ نے کہا کہ حریم چشمہ یا کنوئیں کی یہ مقدار جو اوپر مذکور ہوئی، یہ عرب کی اراضی کے واسطے تھی، کیونکہ وہ زمینیں سخت تھیں اور ہماری زمینیں نرم ہوتی ہیں تو جہاں ضرورت ہو اس مقدار سے زیادہ حریم لیا جائے گا تاکہ پانی ٹوٹ کر دوسرے کے کنوئیں یا چشمہ میں نہ جائے کہ جس سے پہلے شخص کا کام معطل ہو جائے۔ قال فمن اراد ان يحفر فى حريمها منع منه كيلا يؤدى الى تفويت حقه والاخلال به وهذا لانه بالحفر ملك الحريم ضرورة تمكنه من الانتفاع به فليس لغيره ان يتصرف فى ملكه۔ پھر اگر کسی دوسرے نے اس کے حریم کے اور کنواں کھودنا چاہا تو وہ اس سے منع کیا جائے گا تاکہ اول کا حق ضائع نہ ہو اور نہ اس میں خلل پیدا ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا شخص کنواں یا چشمہ کھودنے کی وجہ سے حریم کا مالک ہو گیا تھا تاکہ اس کو اپنے کنوئیں یا چشمہ سے انتفاع ممکن ہو۔ تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کی ملکیت میں تصرف کرے۔ فان احتفر آخر بيرا فى حد حريم الاولى للاول ان يصلحه ويكبسه تبرعا ولو اراد اخذ الثانى فيه قيل له ان ياخذه بكبسه لان ازالة جناية حفره به كما فى الكناسة يلقيها فى دار غيره فانه يوخذ برفعها وقيل يضمنه النقصان ثم يكبسه بنفسه كما اذا هدم جدار غيره وهذا هو الصحيح ذكره فى ادب القاضى للخصاف وذكر طريق معرفة النقصان وما عطب فى الاولى فلا ضمان فيه لانه غير متعد ان كان باذن الامام فظاهر وكذا ان كان بغير اذنه عندهما والعذر لابى حنيفة رح انه يجعل انه يجعل الحفر تحجيرا وهو بسبيل منه بغير اذن الامام وان كان لا يملكه بدونه وما عطب

فی الثانیۃ فعلیہ الضمان لانہ متعد فیہ حیث حفر فی ملک غیرہ وان حفر الثانی بیرا وراء حریم الاولی فذہب ماء البیر الاولی لاشئی علیہ لانہ غیر متعد فی حفرھا وللثانی الحریم من الجوانب الثلثۃ دون الجانب الاول لسبق ملک الحافر الاول فیہ۔ پھر اگر کسی دوسرے نے اول کے حریم میں کنواں کھودا تو اول کو اختیار ہے کہ دوسرے کا کنواں بطور احسان کے پاٹ دے۔ یعنی پاٹ دینے میں اس کی مدد کرے۔ اور اگر اول نے چاہا کہ دوم سے مؤاخذہ کرے تو بعض نے کہا کہ اول کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کو اپنا کھودا ہوا کنواں پاٹ دینے کے واسطے ماخوذ کرے، کیونکہ دوم کے کھودنے کا جرمانہ یہی کہ اس کو پاٹے۔ جیسے کہ اپنا کوڑا کسی غیر کے گھر میں ڈال دے تو اس کا جرمانہ یہی کہ اس کو وہاں سے کوڑا اٹھانے کا حکم دیا جاوے۔ اور بعض مشائخ رحمنے کہا کہ دوم سے نقصان کا تاوان لے، پھر اس کو خود پاٹ دے، جیسے غیر کی دیوار گرا دی تو یہی حکم ہوتا ہے۔ یہی حکم صحیح ہے۔ چنانچہ خصاف رح کے ادب القاضی میں صریح مذکور ہے۔ اور اس میں نقصان پہنچانے کا طریقہ یہی مذکور ہے۔ یعنی چاہ اول کی قیمت قبل دوسرے کے کھودنے کے اندازہ کی جاوے۔ اور پھر بعد دوسرے کے کھودنے کے اندازہ کی جاوے، جو فرق ہو وہی نقصان ہے۔ ع۔ پھر چاہ اول کی وجہ سے جو کوئی آدمی یا جانور وغیرہ تلف ہو تو کھودنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے تعدی نہیں کی۔ چنانچہ اگر اس نے امام کی اجازت سے کھودا ہو تو ظاہر ہے اور اگر بغیر اجازت امام ہو تو صاحبین رح کے نزدیک ظاہر ہے، کیونکہ ان کے نزدیک احیاء بدون اجازت امام جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ضامن نہ ہونے کا عذر یہ ہے کہ کنواں کھودنا بمنزلہ تحجیر قرار دیا جائے گا، اور تحجیر بدون اجازت امام جائز ہے اگرچہ احیاء بدون اجازت نہیں جائز ہے۔ اور اگر چاہ دوم میں کوئی جانور وغیرہ تلف ہو تو اس کا کھودنے والا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے ظالمانہ طور پر یہ کنواں کھودا ہے کیونکہ اس نے غیر کی ملکیت میں کھودا ہے۔ ف ولیکن اگر اول نے بغیر اجازت امام کھودا ہو تو ابوحنیفہ رح کے قول پر یہ حکم مشکل ہے، مگر آنکہ بغیر اجازت بھی اول کے واسطے حریم ثابت ہو، فافہم۔ م۔ اور اگر دوسرے آدمی نے حریم اول کے باہر کنواں کھودا، جس سے چاہ اول کا پانی جاتا رہا تو دوسرے پر کچھ الزام نہیں ہے کیونکہ وہ دوسرا کنواں کھودنے میں متعدی نہیں ہے۔ پھر دوسرے کو اپنے کنوئیں کا حریم صرف تین طرف سے ملے گا اور چاہ اول کی جانب نہیں ملے گا، کیونکہ اول نے اپنی ملکیت بوجہ سبقت کے حاصل کرلی۔ والقناۃ لھا حریم بقدر ما یصلحھا وعن محمد رح انہ بمنزلۃ البیر فی استحقاق الحریم وقیل ھو عندھما وعندہ لا حریم لھا مالم یظھر الماء علی الارض لانہ نھر فی التحقیق فیعتبر بالنھر الظاہر قالوا وعند ظھور الماء علی الارض بمنزلۃ عین فوارۃ فیقدر حریمہ بخمس مائۃ ذراع۔ اور کاریز جو زمین کے نیچے بطور پٹی ہوئی نہر کے جاری ہوتی ہے تو اس کا حریم اس کے لائق مقرر ہوگا۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ حریم کے استحقاق میں وہ بمنزلہ کنوئیں کے ہے یعنی چالیس گز ہوگا۔ بعض مشائخ رح نے فرمایا کہ یہ صاحبین رح کا قول ہے۔ اور امام محمد رح کے نزدیک کاریز کے واسطے کچھ حریم نہیں ہے جب تک اس کا پانی زمین پر ظاہر نہ ہو۔ کیونکہ وہ درحقیقت نہر ہے، تو کھلی ہوئی نہر پر اس کا قیاس ہوگا۔ مشائخ نے فرمایا کہ جب اس کا پانی زمین پر ظاہر ہو تو وہ بمنزلہ جوش مارنے والے چشمہ کے ہے۔ پس اس کا حریم پانچ سو گز مقرر کیا جائے گا۔ والشجرۃ تغرس فی ارض موات لھا حریم ایضا حتی لم یکن لغیرہ ان یغرس شجرا فی حریمھا لانہ یحتاج الی حریم لہ یجد فیہ ثمرۃ ویضعہ فیہ وھو مقدر بخمسۃ اذرع من کل جانب بہ ورد الحدیث۔ زمین موات میں جو درخت بویا جائے، اس کے واسطے بھی حریم ہوتا ہے۔ حتی کہ دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اس کے حریم میں کوئی درخت بودے۔ کیونکہ درخت لگانے والے کو حریم کی اسواسطے ضرورت ہوتی ہے کہ پھل توڑ

کر وہاں جمع کرے، اور خشک کرے۔ اور اس حریم کی مقدار ہر طرف سے پانچ گز ہے اور یہی حدیث میں وارد ہے ف یہ حدیث امام ابوداؤدؒ نے آخر کتاب الاقضیہ میں روایت کر کے سکوت کیا، یعنی حدیث حسن ہے۔ قال وماترك الفرات او الدجلة وعدل عنه الماء ويجوز عوده اليه لم يجز احياؤه لحاجة العامة الى كونه نهرا۔ اور دریائے فرات یا دریائے دجلہ نے یعنی کسی دریائے جو زمین چھوڑ دی، اور اس کا دھارا ہٹ کر بہنے لگا۔ پس اگر یہ امید ہو کہ پھر وہ اس مقام پر عود کرے گا، تو اس زمین کا احیاء جائز نہیں ہے۔ کیونکہ عام لوگوں کو اس کی نہر ہونے کی حاجت ہے۔ وان كان لايجوز ان يعود اليه فهو كالموات اذا لم يكن حريما لعامر لانه ليس فى ملك احد لان قهر الماء يدافع قهر غيره وهواليوم فى يد الامام۔ اور اگر یہ امید نہ ہو کہ دریا پھر یہاں عود کرے گا، تو یہ زمین بمنزلہ زمین موات کے ہے، بشرطیکہ کسی زمین معمورہ کی حریم نہ ہو۔ اور اس کے موات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ کسی کی ملکیت میں نہیں ہے، کیونکہ دریا کا غلبہ دوسرے کا غلبہ دور کر دیتا ہے۔ اور اس کے ہٹ جانے کے بعد وہ امام کے قبضہ میں ہے ف تو اس کی اجازت سے دوسرے کو احیاء کرنا جائز ہے۔ قال ومن كان له نهر فى ارض غيره فليس له حريم عند ابى حنيفة رح الا ان يقيم بينة على ذلك وقالا له مسناة النهر يمشى عليها ويلقى عليها طينه۔ اگر کسی کی نہر کسی غیر کی زمین میں واقع ہو تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس نہر کا حریم نہ ہوگا، مگر جبکہ مالک نہر اس کا حریم ہونے پر اپنے گواہ قائم کرے۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ اس کے واسطے نہر کے کناروں کی پٹریاں ہوں گی جن پر وہ چلے۔ اور نہر اگار کر ان پر مٹی ڈالے۔ قيل هذه المسألة بناء على ان من حفر نهرا فى ارض موات باذن الامام لا يستحق الحريم عنده وعندهما يستحقه لان النهر لاينتفع به الا بالحريم لحاجته الى المشى لتسييل الماء ولا يمكنه المشى عادة فى بطن النهر والى القاء الطين ولايمكنه النقل الى مكان بعيد الا بحرج فيكون له الحريم اعتبارا بالبير۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ مسئلہ بر بناء مسئلہ دیگر ہے کہ اگر کسی نے زمین موات میں سلطان کی اجازت سے نہر کھودی تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک حریم کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک مستحق ہوتا ہے، کیونکہ بدوں حریم کے نہر سے انتفاع ممکن نہیں ہے اس لیے کہ اس کو ایک تو یہ حاجت ہے کہ پانی بہانے کے واسطے نہر کے کنارے چلے، اور نہر کے اندر ہو کر از راہ عادت کے چلنا ممکن نہیں ہوتا۔ اور دوسری حاجت یہ ہے کہ اس کی اگاری ہوئی مٹی کہیں ڈالے، اور اس کیچڑ کو یہاں سے لے جا کر کہیں دور ڈالنا نہیں ممکن ہے، مگر بحرج مشقت، حالانکہ شرع میں حرج دور کیا گیا ہے، تو کنوئیں پر قیاس کر کے نہر کے واسطے بھی حریم ہوگا۔ وله ان القياس يأباه على ما ذكرناه وفى البير عرفناه بالاثر والحاجة الى الحريم فيه فوقها اليه فى النهر لان الانتفاع بالماء فى النهر ممكن بدون الحريم ولا يمكن فى البير الا بالاستقاء والاستقاء الا بالحريم فتعذر الالحاق ووجه البناء ان باستحقاق الحريم تثبت اليد عليه اعتبارا تبعا للنهر والقول لصاحب اليد وبعدم استحقاقه تنعدم اليد والظاهر يشهد لصاحب الارض على ما نذكره ان شاء الله تعالى وان كانت مسألة مبتدأة فلهما ان الحريم فى يد صاحب النهر باستمساكه الماء به ولهذا لايملك صاحب الارض نقضه وله انه اشبه بالارض صورة ومعنى اما صورة فلاستوائهما ومعنى من حيث صلاحيته للغرس والزراعة والظاهر شاهد لمن فى يده ما هو اشبه به كاثنين تنازعا فى مصراع باب ليس فى يدهما والمصراع الآخر معلق على باب احدهما يقضى للذى فى يده ما هو اشبه بالمتنازع فيه والقضاء فى موضع الخلاف قضاء ترك ولا نزاع فيما به

استمساك الماء انما النزاع فيما وراءه مما يصلح للغرس على انه ان كان مستمسكا به ماء نهره فالاخر دافع بالماء عن ارضه والمانع من نقضه تعلق حق صاحب النهر لا ملكه كالحائط لرجل ولاخر عليه جذوع لا يتمكن من نقضه وان كان ملكه في جامع الصغير نهر لرجل الى جنبه مسناة ولاخر خلف المسناة ارض تلزقها وليست المسناة في يد احدهما فهي لصاحب الارض عند ابي حنيفة رح وقالا هي لصاحب النهر حريما لملقى طينه وغير ذلك وقوله وليست المسناة في يد احدهما معناه ليس لاحدهما عليه غرس ولا طين ملقى فينكشف بهذا اللفظ موضع الخلاف اما اذا كان لاحدهما عليه ذلك فصاحب الشغل اولى لانه صاحب يد ولو كان عليه غرس لا يدري من غرسه فهو من مواضع الخلاف ايضا وثمرة الاختلاف ان ولاية الغرس لصاحب الارض عنده وعندهما لصاحب النهر واما القاء الطين فقد قيل انه على الخلاف وقيل ان لصاحب النهر ذلك ما لم يفحش واما المرور فقد قيل يمنع صاحب النهر عنده وقيل لا يمنع للضرورة قال الفقيه ابو جعفر اخذ بقوله في الغرس ويقولهما في القاء الطين ثم عن ابي يوسف رح ان حريمه مقدار نصف بطن النهر من كل جانب وعن محمد رح مقدار بطن النهر من كل جانب وهذا ارفق بالناس۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مطلقاً حریم ثابت ہونا خلافِ قیاس ہے۔ چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ پھر کنوئیں کے واسطے حریم ہونا ہم کو بدلیل حدیث معلوم ہوا ہے۔ یعنی حدیث کی وجہ سے ہم نے وہاں قیاس ترک کر دیا، اور نہر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے اس واسطے کہ کنوئیں میں حریم کی حاجت بہ نسبت نہر کے بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ نہر میں پانی سے انتفاع بدوں حریم کے ممکن ہے، اور کنوئیں کے پانی سے انتفاع بدوں بھرنے کے ممکن نہیں۔ اور بھرنا بدوں حریم کے ممکن نہیں ہے۔ پس جب احتیاج کی علت کنوئیں میں زیادہ قوی ہے، اور نہر میں کم ہے تو نہر کو کنوئیں کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں ہے۔ پھر مسئلہ مذکورہ کا حریم نہر پر مبنی ہوا اس وجہ سے ہے کہ صاحبین رح کے نزدیک حریم کے استحقاق سے مالکِ نہر کا قبضہ اس کے حریم پر بہ تبعیت نہر کے ثابت ہوگا جیسے زمین موات کی نہر میں ہوتا ہے، اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جس کا قبضہ موجود ہو۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حریم کا استحقاق نہ ہونے سے قبضہ ندارد ہوگا تو اس کو گواہ لانے کی ضرورت ہوگی۔ اور ظاہر حال تو مالکِ زمین کے واسطے شاہد ہے۔ یعنی نہر کا کنارہ بھی اس کی زمین سے ظاہر و باطن متصل و مشابہ ہے تو بظاہر یہ اسی کی زمین ہے، چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے (یہ استدلال اس وقت کہ مسئلہ مذکورہ پر بناء مسئلہ نہر ہو۔ م۔) اور اگر یہ مسئلہ ابتدائی قرار دیا جائے تو صاحبین رح کی دلیل یہ ہے کہ نہر مذکور کا حریم بھی مالکِ نہر کے قبضہ میں ہے، کیونکہ وہ حریم کے ذریعے سے اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے۔ اور اسی جہت سے مالکِ زمین کو کنارہ حریم توڑ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ پس جب مالکِ نہر قابض حریم ہوا تو حریم کی ملکیت میں اسی کا قول مقبول ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حریم مذکور صورت و معنی دونوں طرح سے زمین کے مشابہ ہے۔ پس صورت میں مشابہت تو ظاہر ہے کیونکہ حریم و زمین دونوں کی صورت یکساں ہے۔ اور معنوی مشابہت اس وجہ سے کہ زمین کی طرح حریم بھی پیڑ لگانے اور زراعت کرنے کے قابل ہے۔ اور ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہوتا ہے جس کے قبضہ میں ایسی چیز ہو جو متنازعہ چیز سے زیادہ مشابہ ہے، جیسے دو شخصوں نے ایک کواڑ میں جھگڑا کیا۔ یعنی دونوں اس کی ملکیت کے مدعی ہیں، حالانکہ وہ کواڑ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے۔ اور اس کی جوڑی کا دوسرا کواڑ ان دونوں میں سے ایک کے دروازہ میں لگا

ہوا ہے۔ تو جس کے دروازہ میں یہ کواڑ جو متنازعہ کواڑ سے زیادہ مشابہ ہے، لگا ہوا ہے۔ اسی کے واسطے اس متنازعہ کواڑ کا حکم دیا جائے گا۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں کہ ایک کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہے تو اس میں حریم کی بابت حکم قاضی بمعنی ترک ہے یعنی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا۔ اور بمعنی ملک نہیں ہے۔ یعنی یہ حکم دیا جائے گا کہ نہر کا حریم بھی مالکِ زمین کے قبضہ میں چھوڑا جائے۔ اور یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ وہ مالکِ زمین کی ملک ہے۔ لہٰذا اگر مالکِ نہر اپنی ملکیت کے گواہ قائم کرے، تو مقبول ہوں گے۔ رہا یہ بیان کہ مالکِ نہر بذریعہ حریم اپنا پانی روکے ہوئے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کنارہ میں اختلاف نہیں جس کے ذریعہ سے پانی رُکا ہے، بلکہ اس کے علاوہ جو پٹری کہ درخت لگانے کے قابل ہے اس میں اختلاف ہے۔ علاوہ بریں اگر مالکِ نہر اس کے ذریعہ سے اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو مالکِ زمین اس کے ذریعہ سے پانی کو اپنی زمین بھر جانے سے روکتا ہے۔ رہا یہ خیال کہ مالکِ زمین اس حریم کو توڑ نہیں سکتا۔ تو توڑنے کا اختیار نہ ہونا مالکِ نہر کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور اس سے مالکِ نہر کی ملکیت لازم نہیں آتی۔ جیسے ایک دیوار زید کی ملکیت ہو، اور بکر کو اس دیوار پر اپنی دھنیان رکھنے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ دیوار توڑ دے۔ یعنی بوجہ حق بکر کے دیوار توڑ نہیں سکتا ہے، اگر دیوار زید کی ملک ہے۔ ف پھر واضح ہو کہ محلِ اختلاف ایسا حریم ہے جو زمین سے موازی ہو کہ ان کے درمیان کوئی چیز فاصل نہ ہو اور وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں پھنسا نہ ہو۔ یعنی اس میں کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کوئی حق نہ ہو۔ ک ف۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص کی نہر ہے، مثلاً اس کا نام زید ہے، اور نہر کے پہلو میں پانی کا باندھ ہے اور ایک شخص دیگر مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے ملحق ہے، یعنی کچھ فصل نہیں ہے۔ اور یہ باندھ زید و بکر دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے تو دعویٰ کی صورت میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ مالکِ زمین کا قرار دیا جائے گا۔ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ وہ مالکِ نہر کا قرار دیا جائے گا کہ نہر کی مٹی اگار کر اس پر ڈالنے وغیرہ کے واسطے وہ نہر کا حریم ہوگا۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ باندھ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے، اس کے معنی ہیں کہ باندھ پر کسی کے درخت نہیں اور اگاری ہوئی مٹی نہیں پڑی ہے۔ بس اس نقطہ سے کھل گیا کہ محلِ خلاف کون صورت ہے۔ رہا یہ کہ اگر دونوں میں سے کسی کے درخت یا مٹی وغیرہ اس باندھ پر ہو تو بالاتفاق وہی مستحق ہے جس کا حق اس باندھ سے متعلق ہے، کیونکہ وہی قابض ہے۔ اور اگر اس باندھ پر درخت ہوں، مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان درختوں کو کس نے لگایا ہے تو یہ بھی امام و صاحبین رح کے نزدیک مالکِ زمین کے قبضہ میں چھوڑے جائیں گے۔ پھر باندھ میں اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اس پر درخت لگانے کا اختیار امام رح کے نزدیک مالکِ زمین کو ہے، اور صاحبین رح کے نزدیک مالکِ نہر کو ہے۔ رہا نہر اگار کر مٹی ڈالنا، تو بعض مشائخ رح نے کہا کہ اختلافی ہے، یعنی صاحبین رح کے نزدیک نہر والا اگار کر اپنی کیچڑ نہر کی حریم پر ڈال سکتا ہے اور امام رح کے نزدیک نہیں۔ اور بعض مشائخ رح نے فرمایا کہ بالاتفاق مالکِ نہر کو یہ اختیار ہے جب تک کہ کثیر فاحش نہ ہو اسی صحیح ہے، الکفایہ) رہا نہر کے حریم پر چلنا، تو بھی بعض نے کہا کہ امام رح کے نزدیک مالکِ نہر روکا جائے گا، اور بعض نے فرمایا کہ بضرورت نہیں روکا جائے گا۔ وہی اشبہ ہے۔ الکافی) فقیہ ابوجعفر رح نے فرمایا کہ میں درخت لگانے کے حکم میں ابوحنیفہ رح کا قول لیتا ہوں۔ اور اگاری مٹی ڈالنے کے حق میں صاحبین رح کا قول لیتا ہوں ف یعنی ملکیت حریم بظاہر مالکِ زمین کی ہے، مگر مالکِ نہر کو اس پر اگاری مٹی ڈالنے کا حق ہے۔ اور مذہب صاحبین رح یہ کہ مالکِ نہر اس کے حریم کا مالک ہے۔ م۔ ع۔ پھر امام ابویوسف رح سے روایت یہ کہ نہر کا حریم نہر کی نصف چوڑائی کی مقدار دونوں جانب ہوگا۔ (اسی طحاوی نے اختیار کیا۔ الزیلعی۔) اور امام محمد رح سے یہ روایت کہ حریم بقدر چوڑائی نہر کے ہر جانب ہوگا۔ اور یہی قول لوگوں کے واسطے زیادہ آسان ہے۔ ف اور اسی کو کرخی رح نے اختیار کیا ہے۔ الزیلعی۔ اور اسی کو شیخ مصنف نے ترجیح دی۔

فصول فی مسائل الشرب

یہ چند فصلیں مسائل شرب کے بیان میں ہیں

شرب بالکسر لغت میں پانی کا حصہ۔ اور شریعت میں شرب اپنی کھیتی یا باغ و باڑی کو سینچنے کے لیے پانی اپنی باری پر لینا اور صورت یہ کہ جن ملکوں میں کنوئیں یا جھیل تالاب نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ایک نہر سے پانی باری باری دیا جاتا ہے، تو ہر ایک کے واسطے اس کی باری مقرر ہے، پھر پیدائشی دریاؤں وغیرہ میں اور کھودی ہوئی نہروں عام میں اور خاص نہروں میں فرق ہے۔ اور ہر ایک کے ساتھ حقوق خاص وعام متعلق ہیں۔ لہٰذا پانیوں کے اقسام وان کے حقوق واحکام بیان کیے۔ واضح ہو کہ شفعہ آدمی یا جانور کا پانی پی لینا۔ اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے۔ کما ستعرف۔ م۔

فصل فی المیاہ

یہ فصل پانیوں کے اقسام و احکام میں ہے۔

واذا کان لرجل نهرا و بیرا وقناة فلیس له ان یمنع شیئا من الشفة۔ اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنواں یا کاریز ہو تو شفعہ میں سے کسی کو منع نہیں کر سکتا۔ ف حتیٰ کہ جو آدمی یا جانور چاہے پانی پیے یا خود اس کو پلا دے والشفة الشرب لبنی آدم والبهائم۔ اور شفعہ کے معنی آدمی یا بہائم کا پانی پی لینا۔ اعلم ان المیاه انواع منها ماء البحار ولکل واحد من الناس فیها حق الشفة وسقی الاراضی حتی ان من اراد ان یکری نهرا منها الی ارضه لم یمنع من ذلك والانتفاع بماء البحر کالانتفاع بالشمس والقمر والهواء فلا یمنع من الانتفاع به علی ای وجه شاء والثانی ماء الاودیة العظام بجیحون وسیحون و دجلة والفرات للناس فیه حق الشفة علی الاطلاق وحق سقی الاراضی بان احیی واحد ارضا میتة وکری منه نهرا لیسقیها ان کان لا یضر بالعامة ولا یکون النهر فی ملك احد لانها مباحة فی الاصل اذ قهر الماء ید نعم قهر غیره وان کان یضر بالعامة فلیس له ذلك لان دفع الضرر عنهم واجب وذلك فی ان یمیل الماء الی هذا الجانب اذا انکسرت سنة فیغرق القری و الاراضی وعلی هذا نصب الرحی علیه لان شق النهر للرحی کشقه للسقی به والثالث اذا دخله الماء فی المقاسم فحق الشفة ثابت والاصل فیه قوله علیه السلام الناس شرکاء فی ثلث فی الماء والکلاء والنار وانه ینتظم الشرب والشرب خص منه الاول وبقی الثانی وهو الشفة ولان البیر ونحوها ما وضع للاحراز ولا یملك المباح بدونه کالظبی اذا تکنس فی ارضه ولان فی البقاء الشفة ضرورة لان الانسان لا یمکنه استصحاب الماء الی کل مکان وهو محتاج الیه لنفسه و ظهره فلو منع عنه افضی الی حرج عظیم۔ واضح ہو کہ پانیوں کے چند اقسام ہیں، از انجملہ سمندروں کا پانی خواہ

میٹھا ہو یا کھاری ہو، اور اس میں ہر ایک کو پینے اور اراضی سینچنے کا حق حاصل ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے چاہا کہ سمندر سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لادے تو وہ اس سے منع نہ کیا جائے گا۔ یعنی اگر بڑی جھیل وغیرہ سے، کہ وہ بھی سمندر کہلاتی ہے۔ کسی نے چاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو ممنوع نہیں ہے۔ اور آب سمندر سے انتفاع حاصل کرنا ایسا ہے جیسے چاند و سورج و ہوا سے انتفاع، جس طرح انتفاع چاہے منع نہ کیا جائے گا۔ دوم دریاہائے بزرگ کا پانی مانند دریائے جیحون و سیحون و دجلہ و فرات اس پانی سے پینے کا حق مطلقاً حاصل ہے، اور اراضی سینچنے کا حق بھی حاصل ہے پھر اگر کسی نے زمین موات کا احیاء کیا اور چاہا کہ دریائے کلاں سے نہر کاٹ کر لاوے جس سے اس زمین کو سیراب کرے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ضرر عام نہ ہو تو جائز ہے۔ اور دریائے کلاں کسی کی ملک نہ ہوگا، کیونکہ وہ دراصل مباح ہے۔ اس لیے کہ پانی کا غلبہ غیر کے غلبہ کو دور کرتا ہے۔ دوم یہ کہ نہر کاٹنے سے ضرر عام ہو تو اس کو یہ اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ضرر عام دور کرنا واجب ہے۔ اور ضرر عام کی صورت یہ ہے، جس جانب نہر کاٹی گئی ادھر دریا کا کنارہ ٹوٹ جانے کی وجہ سے پانی چھلکے کہ جس سے گاؤں و اراضی غرق ہو جائیں۔ وعلیٰ ہٰذا دریا پر پن چکی قائم کرنے میں بھی یہی تفصیل ہے۔ کیونکہ پن چکی کے لیے دریا کا کنارہ کاٹنا جیسے سینچنے کے واسطے کاٹنا دونوں برابر ہیں۔ قسم سوم وہ پانی جو بٹوارے میں داخل ہو چکے تو ایسے پانیوں سے پینے کا حق ثابت ہے۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث ہے کہ ان چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں۔ پانی و گھاس و آگ۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجۃ والطبرانی وہو حدیث حسن ۔ اور یہ حدیث اگرچہ پانی کے حصہ کو اور پانی پینے کو مطلقاً شامل ہے، مگر اس سے پانی کا حصہ خاص کر لیا گیا، باقی پانی کا حصہ بٹائی نہیں کر سکتا اور رہا پانی پینے کا حق، تو وہ باقی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنواں و اس کے مانند حوض وغیرہ اس واسطے نہیں ہیں کہ ان میں پانی بھر کر اپنی ملکیت میں کر لیا جاوے، حالانکہ مباح چیز کی ملکیت جب ہی ہوتی ہے کہ جب اپنی ملک میں احراز کرے۔ تو پانی کا کنواں وغیرہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کی زمین میں ہرن نے اپنا گھر بنایا۔ یعنی ہرن اس کی ملکیت میں نہ ہوگا جب تک اس کو نہ پکڑے، ورنہ جو پکڑے وہ لے جائے گا۔ اور تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی پینے کا حق باقی رہنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ آدمی ہر جگہ پانی اپنے ساتھ لیے پھرے۔ حالانکہ آدمی کو اپنی ذات کے لیے اور اپنی سواری کے لیے پانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر وہ پانی پینے سے ممنوع ہو تو حرج عظیم تک نوبت پہنچے۔ فان اراد رجل ان یسقی بذلک ارضا احیاھا کان لاھل النھر ان یمنعوہ عنہ اضر بھم اولم یضر لانہ حق خاص لھم ولا ضرورۃ ولانا لو ابحنا ذلک لانقطعت منفعۃ الشرب والرابع الماء المحرز فی الاوانی وانہ صار مملوکا لہ بالاحراز وانقطع حق غیرہ عنہ کما فی الصید الماخوذ الا انہ بقیت فیہ شبھۃ الشرکۃ نظرا الی الدلیل وھو ما روینا حتی لو سرقہ انسان فی موضع یعز وجودہ وھو یساوی نصابا لم تقطع یدہ ولو کان البئر او العین او الحوض او النھر فی ملک رجل لہ ان یمنع من یرید الشفۃ من الدخول فی ملکہ اذا کان یجد ماء اٰخر بقرب من ھذا الماء فی غیر ملک احد وان کان لا یجد یقال لصاحب النھر اما ان تعطیہ الشفۃ او تترکہ یاخذہ بنفسہ بشرط ان لا یکسر ضفتہ وھذا مروی عن الطحاوی رح وقیل ما قالہ صحیح فیما اذا احتفر فی ارض مملوکۃ لہ اما اذا احتفرھا فی ارض موات فلیس لہ ان یمنعہ لان الموات کان مشترکا والحفر لاحیاء حق مشترک فلا یقطع الشرکۃ فی الشفۃ ولو منعہ عن ذلک وھو یخاف علی نفسہ اوظہرہ العطش لہ ان یقاتلہ بالسلاح لانہ قصد اتلافہ بمنع حقہ وھو

الشفۃ والماء فی البیر مباح غیر مملوک بخلاف الماء المحرز فی الاناء حیث یقاتلہ بغیر السلاح لانہ قد ملکہ وکذا الطعام عند اصابۃ المخمصۃ وقیل فی البیر ونحوھا الاولی ان یقاتلہ بغیر سلاح بعصا لانہ ارتکب معصیۃ فقام ذلک مقام التعزیر لہ والشفۃ اذا کان یاتی علی الماء کلہ بان کان جدولا صغیرا وفیما یرد من الابل والمواشی کثرۃ ینقطع الماء بشربھا قیل لا یمنع منہ لان الابل لا یرد ھا فی کل وقت فصار کالمیاومۃ وھو سبیل فی قسمۃ الشرب وقیل لہ ان یمنع اعتبارا بسقی المزارع والمشاجر والجامع تفویت حقہ ولھم ان یاخذ الماء منہ للوضوء وغسل الثیاب فی الصحیح لان الامر بالوضوء والغسل فیہ کما قیل یودی الی الحرج وھو مدفوع۔ پھر اگر کسی شخص نے بٹوارہ کے پانی سے ایسی زمین سینچنی چاہی جو اس نے موات میں سے احیاء کی ہے تو نہر والوں کو اختیار ہے کہ اس کو منع کریں، خواہ اس سے ان کو ضرر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ یہ پانی ان کا حق خاص ہے۔ اور سینچنے والے کے واسطے کوئی ضرورت متحقق نہیں ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اس کو مباح کجھیں تو پینے کی منفعت منقطع ہو جاوے۔ قسم چہارم وہ پانی ہے جو برتنوں میں احراز کر لیا گیا، اور وہ احراز کی وجہ سے مملوک ہو گیا اور اس سے غیر کا حق بالکلیہ منقطع ہو گیا۔ جیسے پکڑے ہوئے شکار میں ہوتا ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اس میں ایک طرح کا شبہ شرکت بنظر دلیل باقی رہے گا۔ اور دلیل مذکور وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی، یعنی تین چیزوں میں لوگ شریک ہیں الخ۔ یعنی شاید ایسی صورت میں بھی شرکت باقی رہتی ہو۔ اور اس شبہ کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے برتن کا پانی ایسے مقام میں چرا لیا، جہاں پانی کمیاب ہے، حالانکہ اس کی قیمت وہاں دس درم نقدہ پہنچتی ہے تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ف کیونکہ حدود بوجہ شبہات کے دفع ہو جاتی ہیں۔ م۔ اور اگر کنواں یا حوض یا چشمہ یا نہر کسی شخص کی ملکیت میں واقع ہو، اور کسی نے اس میں سے پانی پینا چاہا تو اس کو یہ اختیار ہے کہ اپنی ملک میں داخل ہونے سے اس کو روکے۔ بشرطیکہ پیاسے کو اس کے قریب ایسے مقام پر پانی ملتا ہو، جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہے۔ اور اگر دوسرے ایسے مقام پر اس کو پانی نہ مل سکتا ہو تو اس سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو پانی پلا دے یا اس کو آنے دے کہ وہ خود پانی پی لے۔ بشرطیکہ اس کے حوض یا نہر کا کنارہ نہ توڑے۔ اور یہ امام طحاوی رح سے مروی ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حکم جو امام طحاوی رح سے مروی ہے، ایسی صورت میں صحیح ہے کہ اس شخص نے کنواں یا نہر یا حوض اپنی ملکیت میں کھودی ہو۔ اور اگر اس نے زمین موات میں کھودی ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ پیاسے کو آنے سے روکے، اس واسطے کہ زمین میں موات تو مشترک تھی اور کنواں وغیرہ کھودنا ایک حق مشترک حاصل ہونے کے واسطے ہوتا ہے۔ یعنی تاکہ اس سے عشر یا خراج حاصل ہو جو عام مسلمانوں میں مشترک حق ہوتا ہے، تو اس حق شفعہ ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر ایسی صورت میں کہ پیاسے کو حق شفعہ حاصل ہے اور دوسرے نے اس کو روکا، حالانکہ پیاس سے اس کو اپنی جان یا اپنی سواری کے جان جانے کا خوف ہے تو اس کو جائز ہے کہ روکنے والے سے بذریعہ ہتھیار کے مقاتلہ کرے اس واسطے کہ روکنے والے نے چاہا کہ اس کو تلف کر دے اس طرح کہ حق شفعہ جو اس کو حاصل ہے وہ نہ دے۔ حالانکہ کنوئیں میں جو پانی ہے وہ کسی کی ملک خاص نہیں ہے، بخلاف اس پانی کے جو کسی نے اپنے برتن میں احراز کر لیا ہو کہ وہ اس کی ملک ہے۔ چنانچہ اگر ایسی صورت میں وہ روکے تو بغیر ہتھیار کے اس سے لڑائی کر سکتا ہے، کیونکہ وہ اس پانی کا مالک ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو بھوک سے مخمصہ کی حالت پہنچے، تو طعام والے سے بھی بغیر ہتھیار کے مقاتلہ کر سکتا ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ کنوئیں وغیرہ کی صورت میں بھی اولیٰ یہی ہے کہ بغیر ہتھیار کے صرف لکڑی وغیرہ سے مقاتلہ کرے، کیونکہ پانی روکنے والا ایک معصیت کا مرتکب ہوا تو سوائے ہتھیار

کے لکڑی وغیرہ سے اس کو مارنا اس کے حق میں تعزیر کا قائمقام ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ اگر آدمی و جانوروں کا پینا اس پانی کے حق میں یہاں تک نوبت پہنچا کہ پورا پانی ندارد ہو جائے، مثلاً چھوٹی نالی یا حوض ہو، حالانکہ اونٹ و مواشی جو اس پر پینے آتے ہیں اس کثرت سے ہوں کہ ان کے پینے سے پانی منقطع ہو جائے گا، تو اس صورت میں بعض مشائخ رحمہ نے کہا کہ پانی والا روک نہیں سکتا ہے کیونکہ مواشی کا ورود ہر وقت نہیں ہوتا ہے تو یہ گویا یومیہ باری ہو گئی۔ اور پانی پینے کا ٹوٹا کرنے میں بھی راہ ہے۔ اور بعض مشائخ رحمہ نے فرمایا کہ وہ منع کر سکتا ہے، جیسے وہ کھیتی یا درخت سینچنے کے واسطے پانی لینا چاہے تو منع کرنا جائز ہے۔ اور قیاس کی علتِ جامعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں پانی والے کا حق مُباح جاتا ہے۔ پھر شفعہ کے سوائے اگر لوگوں نے اس میں سے وضو کرنے یا کپڑے دھونے کے واسطے پانی لینا چاہا تو صحیح قول میں یہ جائز ہے کیونکہ اگر لوگوں کو یہ حکم دیا جائے کہ اسی جدول یا حوض صغیر میں وضو کریں یا دھوویں، جیسا بعض نے زعم کیا ہے تو حرج و مشقت تک نوبت پہنچے گی، حالانکہ شرع نے ایسا حرج دفع کیا ہے۔ ف تو معلوم ہوا کہ شرع نے اس میں سے وضو یا دھونے کا پانی لینے کی اجازت دے دی ہے۔ وان اراد ان يسقى شجرا او خضرا فى دارة حملا بجرارة له ذلك فى الاصح لان الناس يتوسعون فيه ويعدون المنع من الدناءة۔ اور اگر اس نے چاہا کہ اس حوض صغیر وغیرہ سے گھڑے میں پانی بھر کر اپنے درخت یا سبزہ کی کیاری کو جو اس کے گھر میں لگی ہیں، سینچے تو اصح قول میں اس کو یہ اختیار ہے کیونکہ لوگ ایسا کرنے میں گنجائش دیتے ہیں، اور اس سے روکنے کو کمینہ پن سمجھتے ہیں۔ وليس له ان يسقى ارضه و نخله وشجره من نهر هذا الرجل و بيره وقناته الا باذنه نصا وله ان يمنع من ذلك لان الماء متى دخل فى المقاسم انقطعت شركة الشرب بواحدة لان فى ابقائه تطع شرب صاحبه ولان السيل حق صاحب النهر والضفة تعلق بها حقه فلا يمكنه التسييل فيه ولا شق الضفة فان اذن له صاحبه فى ذلك واعاره فلا بأس به لانه حقه فتجرى فيه الاباحة كالماء المحرز فى انائه۔ اور کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی خاص شخص کی نہر یا کنوئیں یا کاریز سے اپنی زمین یا درخت سینچے، مگر جب ہی کہ وہ شخص صریحاً اجازت دیدے۔ اور اس شخص کو یہ اختیار ہے کہ اسے روکے، کیونکہ جب پانی بٹوارہ میں داخل ہو جاتا ہے تو اس سے سینچنے کی شرکت بالکلیہ منقطع ہو جاتی ہے، کیونکہ اگر باقی رہے تو اس مالکِ خاص کا شرب منقطع ہو جائے، اور اس دلیل سے کہ سیل تو صاحبِ نہر کا حق ہے، اور کنارہ سے اس کا حق متعلق ہے۔ تو غیر کو یہ اختیار نہیں کہ اس میں پانی جاری کرے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ اس کا کنارہ توڑ کر پانی بہا لے جاوے۔ ہاں اگر مالکِ نہر نے سینچنے کی اجازت دی اور نہر عاریت دی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے تو وہ جس کے واسطے چاہے مباح کر دے۔ جیسے کسی نے اپنے برتن میں پانی احراز کیا تو وہ ہر ایک کو مباح کر سکتا ہے۔

فصل فی کری الانہار

یہ فصل نہروں کے اُگارنے کے بیان میں ہے

قال رضى الله عنه الانهار ثلثة نهر غير مملوك لاحد ولم يدخل ماؤه فى المقاسم بعد

کالفرات و نحوہ ونھر مملوک دخل ماؤہ تحت القسمۃ الا انہ عام ونھر مملوک دخل ماؤہ فی القسمۃ وھو خاص والفاصل بینھما استحقاق الشفعۃ بہ وعدمہ فالاول کریہ علی السلطان من بیت مال المسلمین لان منفعۃ الکری لھم فتکون مؤنتہ علیھم ویصرف الیہ من مؤنۃ الخراج والجزیۃ دون العشور والصدقات لان الثانی للفقراء والاول للنوائب فان لم یکن فی بیت المال شئ فالامام یجبر الناس علی کریہ احیاء المصلحۃ العامۃ اذھم لا یقیمونھا بانفسھم وفی مثلہ قال عمر رضی اللہ عنہ لو ترکتم لبعتم اولادکم الا انہ یخرج لہ من کان یطیقہ ویجعل مؤنتہ علی المیاسیر الذین لا یطیقونہ بانفسھم واما الثانی فکریہ علی اھلہ لا علی بیت المال لان الحق لھم والمنفعۃ تعود الیھم علی الخصوص والخلوص ومن ابی منھم یجبر علی کریہ دفعا للضرر العام وھو ضرر بقیۃ الشرکاء وضرر الآبی خاص ویقابلہ عوض فلا یعارض بہ ولو ارادوا ان یحصنوہ خیفۃ الانبثاق وفیہ ضرر عام کغرق الاراضی وفساد الطرق یجبر الآبی والا فلا لانہ موھوم بخلاف الکری لانہ معلوم واما الثالث وھو الخاص من کل وجہ فکریہ علی اھلہ لما بینا ثم قیل یجبر الآبی کما فی الثانی وقیل لا یجبر لان کل واحد من الضررین خاص ویمکن دفعہ عنھم بالرجوع علی الآبی بما انفقوا فیہ اذا کان بامر القاضی فاستوت الجنبتان بخلاف ما تقدم ولا جبر لحق الشفۃ کما اذا امتنعوا جمیعا ومؤنۃ کری النھر المشترک علیھم من اعلاہ فاذا جاوز ارض رجل دفع عنہ وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ھی علیھم جمیعا من اولہ الی آخرہ بحصص الشرب والارضین لان لصاحب الاعلی حقا فی الاسفل لاحتیاجہ الی تسییل ما فضل من الماء فیہ ولہ ان المقصد من الکری الانتفاع بالسقی وقد حصل لصاحب الاعلی فلا یلزمہ انفاع غیرہ ولیس علی صاحب المسیل عمارتہ کما اذا کان لہ مسیل علی سطح غیرہ کیف وانہ یمکنہ دفع الماء عن ارضہ بسدہ من اعلاہ ثم انما یرفع عنہ اذا جاوز ارضہ کما ذکرنا وقیل اذا جاوز فوھۃ نھرہ وھو مروی عن محمد رح والاول اصح لان لہ رایا فی اتخاذ الفوھۃ من اعلاہ واسفلہ فاذا جاوز الکری ارضہ حتی سقط عنہ مؤنتہ قیل لہ ان یفتح الماء لیسقی ارضہ لانتھاء الکری فی حقہ وقیل لیس لہ ذلک مالم تفرغ شرکاؤہ نفیا لاختصاصہ ولیس علی اھل الشفۃ من الکری شئ لانھم لا یحصون ولانھم اتباع۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

کہ نہریں تین قسم کی ہوتی ہیں، ایک وہ نہر ہے جو کسی کی مملوک ہو، اور نہ اب تک اس کا پانی بٹواروں میں آیا ہو۔ یعنی یہ نہر ہر وجہ سے عام ہے جیسے دریائے فرات واس کے مانند جو بڑے بڑے دریا ہیں۔ اور دوم نہر مملوک، جس کا پانی بٹوارہ میں آگیا یعنی بٹوارہ کی راہ سے خاص ہوگئی۔ لیکن ابھی وہ ایک راہ سے عام ہے۔ اور سوم وہ نہر مملوک، جس کا پانی بٹوارہ میں آیا اور وہ ہر طرح سے پاک ہے۔ پھر خاص و عام کے درمیان وجہ فاصل یہ ہے کہ جس نہر کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہو، وہ نہر خاص ہے۔ اور جس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ نہ ہو وہ نہر عام ہے۔ ف بعض نے فرمایا کہ استحقاق شفعہ اس وقت ہوتا ہے کہ نہر دس آدمیوں یا کم میں مشترک ہو یا نہر پر ایک گاؤں آباد ہو، یعنی نہر کا پانی اسی گاؤں کے واسطے ہو تو یہ نہر خاص ہے کہ اس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ چالیس سے کم کے واسطے خاص ہے اور چالیس یا زیادہ کے واسطے ہو تو عام ہے۔ اور اصح یہ ہے کہ امام مجتہد کی رائے پر ہے کہ وہ ان اقوال میں سے جس کو چاہے اختیار کرے

انفاقی خاں۔ پس قسم اوّل یعنی مطلقاً نہر عام کو اُگارنا مسلمانوں کے بیت المال سے سلطان پر واجب ہے، کیونکہ اس کا نفع عام مسلمانوں کو پہنچے گا تو خرچہ بھی انہیں پر واجب ہوگا۔ پھر بیت المال کے اموال میں سے صرف خراج اور جزیہ کا مال اس میں صرف کیا جائے گا۔ اور عشر یا صدقات نہیں صرف کیے جائیں گے، اسواسطے کہ عشر و صدقات تو فقراء کے واسطے مخصوص ہیں۔ اور ایسی ضروریات و مشکلات کے واسطے خراج یا جزیہ ہے۔ پھر اگر بیت المال میں کچھ مال نہ ہو تو امام کو اختیار ہوگا کہ اس کی درستی کے واسطے لوگوں پر جبر کرے، کیونکہ اس میں مصلحت عام ہے اور عوام کو اپنی مصلحت خود قائم کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے۔ اور ایسے ہی معاملہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، کہ اگر تم اپنے اختیار پر چھوڑ دیئے جاؤ تو اپنی اولاد کو فروخت کر ڈالو ف لیکن مشہور کتب احادیث میں یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔ بالجملہ اس کے اگارنے کا عام حکم دیا جائے گا۔ مگر اگارنے کے واسطے امام ایسے لوگوں کو بھیجے جو خرچہ نہیں دے سکتے ایکہ کام کر سکتے ہیں۔ اور ان کے کام کی مزدوری ان لوگوں پر ڈالے جو تونگر ہیں اور اگارنے کا کام خود نہیں کر سکتے ہیں۔ اور رہی قسم دوم یعنی جو باوجود بٹوارہ کے بھی ایک طرح سے نہر عام ہے تو اس کا اگارنا انہیں نہر کے مالکوں پر ہوگا، اور بیت المال پر واجب نہیں ہے، اس واسطے کہ یہ نہر تو انہیں کا حق ہے اور اس کا نفع بھی خاص و خالص انھیں کو ملتا ہے۔ اور اگر ان شرکاء میں سے کسی نے انکار کیا تو امام اس پر اگارنے کے واسطے جبر کرے گا تاکہ ضرر عام دور ہو، یعنی باقی شرکاء کا ضرر دفع ہو اور انکار کرنے والے کا ضرر خاص ہے اور ضرر خاص کا مقابلہ ضرر عام سے معتبر نہیں ہے۔ اور اگر شرکاء نے چاہا کہ نہر کا کنارہ و بند پختہ کاری کے ساتھ مضبوط کریں اس خوف سے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کا کنارہ پھٹ جائے، حالانکہ اس سے ضرر عام کا احتمال ہے مثلاً کنارہ پھٹ کر لوگوں کی اراضی غرق ہو جائیں گی یا سڑکیں و راستے خراب ہو جائیں گے، تو اس صورت میں پختہ کرنے سے اگر کوئی منکر ہو تو اس پر جبر کیا جائے گا اور اگر کنارہ پھٹنے سے ضرر عام کا خوف نہ ہو تو جو شخص پختہ بنانے سے انکار کرے اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ کنارہ پھٹ جانا ایک امر موہوم ہے بخلاف اگارنے کے کہ وہ معلوم ہے یعنی اگر نہر اگاری نجائے تو پانی کی روانی بند ہو جائے گی۔ رہی قسم سوم یعنی جو ہر طرح سے نہر خاص ہے تو اس کا اگارنا محض خاص لوگوں پر ہے کیونکہ یہ انہیں کا حق ہے، اور انہیں کو اس کا نفع ہے، پھر اگر ان خاص لوگوں میں سے کسی نے اگارنے سے انکار کیا تو بعض مشائخ رح یعنی شیخ ابوبکر اسکاف نے فرمایا کہ نہر دوم کے مانند اس میں بھی منکر پر جبر کیا جائے گا۔ اور بعض مشائخ رح یعنی شیخ ابوبکر بن ابوسعید بلخی رح نے فرمایا کہ جبر نہیں کیا جائے گا۔ (یہی مختار الغایہ ہے) اسواسطے کہ دونوں ضرر یہاں خاص ہیں۔ اور منکر کا ضرر دوسرے شرکاء خاص سے دفع کرنا اس طرح ممکن ہے کہ قاضی سے حکم حاصل کر کے شرکاء اس کے اگارنے میں خرچ کریں۔ پھر جو کچھ خرچہ ہوا، اس میں سے جس قدر منکر کے حصہ میں پڑے وہ اس سے واپس لیں تو یہاں دونوں جانب برابر ہوگئیں بخلاف مسئلہ سابق کے، یعنی نہر عام میں جب کوئی منکر ہو تو وہ مجبور کیا جاتا ہے کہ وہاں ضرر عام دور کرنا لازم ہے۔ پھر جن لوگوں کو صرف پانی پینے یا پلانے کا حق ہے تو وہ اس حق کی وجہ سے منکر پر اگارنے کا جبر نہیں ہو سکتا۔ یعنی ان لوگوں کے حق کی وجہ سے اہل نہر اگارنے پر مجبور نہیں کیے جائیں گے جیسے اگر سبھوں نے اپنی نہر خاص اگارنے سے انکار کیا تو ان پر جبر نہیں ہوتا ہے ف حاصل یہ کہ اگر کہا جاوے کہ نہر خاص میں بھی خاص لوگوں کے ساتھ ایک حق عام متعلق ہے اور وہ حق شفعہ ہے، یعنی اس نہر خاص سے عام لوگوں کو پانی پینے یا پلانے کا حق ہے۔ پس اگر خاص مالکوں میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکاء کی وجہ سے مجبور نہ کیا جاوے، مگر عام حق شفعہ کی وجہ سے مجبور کیا جاوے تو جواب یہ کہ ظاہر المذہب میں حق شفعہ کی وجہ سے جبر نہیں ہے جیسے اگر سب شرکاء نے اگارنے سے انکار کیا تو مجبور نہیں کیے جاتے ہیں۔ پھر نہر مشترک اگارنے کا خرچہ عام لوگوں پر اسطرح

سے پڑے گا کہ نہر کے اوپر کی جانب سے شروع کیا جائے۔ پس جب اگارنا کسی شخص کی زمین سے آگے بڑھ جائے تو اس شخص کے ذمہ سے خرچہ دور کر دیا جائے گا، یعنی اب اس شخص پر ہوگا جس کی زمین اس مقام پر واقع ہے، حتیٰ کہ جب اس کی زمین سے تجاوز کرے تو اس کے ذمہ سے خرچہ دفع ہوگا۔ علیٰ ہٰذا القیاس، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے۔ک۔) اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ خرچہ ابتداء سے انتہاء تک ان سب لوگوں پر بحساب مقدار پانی وزمینوں کے پھیلایا جائے گا، کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی نیچے کی جانب متعلق ہے، کیونکہ وہ بچا ہوا پانی نیچے کی جانب بہا دے گا۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگارنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سینچنے کا نفع حاصل ہو، اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہوگیا تو غیر کا نفع اس پر لازم نہ ہوگا۔ اور رہا نیچے کو پانی بہاتا تو ایسے شخص پر تعمیر لازم نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کو دوسرے کی چھت پر پانی بہانے کا حق ہے تو اس پر چھت کی تعمیر واجب نہیں ہے۔ اور یہ کیونکر ہوگا حالانکہ وہ اپنی زمین سے پانی اس طرح دور کر سکتا ہے کہ نہر کو اوپر سے بند کر دے۔ پھر اوپر والے کے ذمہ سے اگارنے کا خرچہ اس وقت اٹھا دیا جائے گا جبکہ اگارنا اس کی زمین سے تجاوز کرے، جیسا ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور بعض نے فرمایا کہ جب دہانہ نہر سے تجاوز کرے تو خرچہ اٹھا دیا جائے۔ اور یہ امام محمدؒ سے بھی روایت ہے۔ لیکن قول اول اصح ہے اس واسطے کہ اس شخص کو دہانہ بنانے میں اونچے نیچے کا اختیار ہے۔ یعنی اگر اس نے نہر کا دہانہ اپنی زمین کے بالائی حصہ میں کھولا تو دہانہ سے تجاوز ہوتی ہے وہ خرچہ سے چھوٹ جائے گا حالانکہ نہر کے محاذی اس کی زمین بہت پڑی ہے۔ لہٰذا اصح یہ کہ زمین سے تجاوز کرنا معتبر نہیں ہے۔ پھر جب اگارنا اس کی زمین سے تجاوز کر گیا۔ حتیٰ کہ اس کے ذمہ سے خرچہ ساقط ہوگیا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس کو اختیار ہے کہ نہر کا دہانہ کھول کر اپنی زمین سینچے، کیونکہ اگارنا اس کے حق میں پورا ہوگیا۔ اور بعض مشائخؒ نے فرمایا کہ اس کو یہ اختیار نہیں ہے جب تک اس کے شرکا وفارغ نہ ہو جائیں تاکہ مشترک پانی سے اس کا انتفاع مختص نہ ہو۔ یعنی اگر وہ ابھی دہانہ کھولے تو شریکوں سے پہلے یہ پانی اپنے واسطے خاص کرے گا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ اور جو لوگ کہ نہر سے پانی پینے یا پلاتے ہیں ان پر اگارنے کے خرچہ میں سے کچھ واجب نہ ہوگا۔ اسواسطے کہ اول تو وہ شمار میں داخل نہیں ہیں۔ اور دوم وہ تابع ہیں ف اگر ایک کوچہ غیر نافذہ کا راستہ درست کرنے کی ضرورت پڑی کہ اول سے آخر تک درست کیا جائے تو ابتدائے راستہ کی اصلاح بالاجماع ان سب کوچہ والوں پر واجب ہے۔ پھر جب کسی شخص کے مکان تک پہنچے، تو کیا اس کے ذمہ سے خرچہ درستی ساقط کیا جائے گا یا نہیں، تو اصول میں اس مسئلہ کی روایت نہیں ہے۔ اور شیخ الاسلام نے اپنی شرح میں فقیہ ابوجعفر سے نقل کیا کہ میں نے مشائخؒ کی بعض کتابوں میں دیکھا کہ بالاتفاق اس کے ذمہ سے خرچہ ساقط کیا جائے گا۔ اگر بڑی نہر پر چند گاؤں آباد ہوں جو اسی نہر سے پانی لیتے ہیں۔ اور ایسی نہر کو فارسی میں کام کہتے ہیں۔ پھر سب گاؤں والوں نے اس نہر کے اگارنے پر اتفاق کیا۔ پھر اگارتے ہوئے کسی گاؤں کے دہانہ تک پہنچے، تو کیا اس گاؤں والوں سے خرچہ ساقط کیا جائے گا، تو اس مسئلہ کی روایت بھی مبسوط میں موجود نہیں ہے۔ اور شیخ الاسلام نے ذکر کیا کہ یہ مسئلہ نوادر میں اس طرح مذکور ہے کہ بالاتفاق ان کے ذمہ سے خرچہ ساقط کیا جائے گا۔ اور ہم اس کو نہر خاص پر قیاس کریں تو چاہیے کہ جب تک اس گاؤں کی اراضی سے تجاوز نہ کرے تب تک اس گاؤں والوں کے ذمہ سے خرچہ ساقط نہ ہو۔ المحیط۔ اگر کسی قوم کی نہر ہو اور کسی غیر نے چاہا کہ مشک یا گھڑے سے پانی بھر کے لے جاوے، اور اپنی کھیتی یا درخت سینچے، تو بعض نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ وہ منع کیا جائے گا۔ الفاضیخان والوجیز۔ اور بعض نے کہا کہ منع نہیں کیا جائے گا اور یہی اصح ہے۔ الہدایہ والکافی والتبیین والظہیریہ۔ سبیل کے پانی سے وضو کرنا بعض نے جائز کہا، اور بعض نے فرمایا، کہ اگر

پانی بہت ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو پانی کہ پینے کے واسطے رکھا گیا ہو اس میں بھی یہی حکم ہے، حتیٰ کہ مشائخ نے فرمایا کہ جن حوضوں کو پانی پینے کے واسطے بنایا گیا ہے اس میں وضو کرنا جائز نہیں ہے، اور روک دیا جائے گا اور یہی صحیح ہے۔ اگر سقایہ سبیل کا پانی اپنے گھر لے گیا تاکہ اپنے گھر والوں کو پلا دے تو جائز ہے۔ غیر کی نہر یا چشمہ یا کاریز کا پانی بدوں اجازت مالک کے اپنی کھیتی سینچنا نہیں جائز ہے اگرچہ اس کی کھیتی خشک ہوئی جاتی ہے۔ القاضی خاں۔ اور اگر کسی نے دوسرے کی نہر خاص یا حوض یا کنوئیں سے پانی کا گھڑا بھرا تاکہ وضو کرے یا کپڑا دھووے تو شیخ طحاوی رحمہ نے ذکر کیا کہ اس کو جائز ہے، اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں۔ الذخیرہ۔ واضح ہو کہ گھاس کے مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ مباح زمین میں اگی ہو تو اس میں سب لوگ شریک ہیں۔ جس کا جی چاہے کاٹ لاوے اور جس کا جی چاہے جانور چراوے جیسے سمندروں و بڑے دریاؤں و جھیلوں کا پانی ہے۔ دوم یہ کہ گھاس کسی کی مملوک زمین خود بخود بغیر کسی کے اگانے کے اگی ہو۔ پس مالک زمین نے اگر اس کو کاٹ کر احراز کر لیا تو وہ گھاس کا مالک ہو گیا۔ ورنہ وہ کسی کو گھاس سے روک نہیں سکتا۔ لیکن گھاس کے لیے اپنی زمین میں آنے سے روک سکتا ہے۔ پس اگر گھاس کی خواہش کرنے والے اور مالک زمین میں جھگڑا ہوا تو ہمارے مشائخ رحمہ نے فرمایا کہ دیکھا جاوے کہ اگر گھاس کے حاجتمند کو زمین سے قریب کسی زمین مباح میں گھاس ملتی ہو تو مالک زمین اس کو روک سکتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو مالک زمین کو کہا جائے گا یا تو اس کو زمین میں گھاس لینے کے واسطے آنے کی اجازت دے، ورنہ خود گھاس کاٹ کر اس کو باہر دیدے۔ محیط السرخسی۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ مالک زمین نے خود اپنی زمین میں گھاس اگائی ہو، اس طرح کہ زمین گوڑ کر اس کو پانی دیا تاکہ گھاس جمے کہ اس کے جانوروں کا چارہ ہو تو وہی اس گھاس کا حقدار ہے، اور بدوں اس کی رضامندی کے کوئی اس کو نہیں لے سکتا ہے۔ المبسوط۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اگر کسی نے بغیر اجازت اس کی زمین میں جا کر گھاس چھیلی تو مالک زمین اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اس گھاس کی بیع بھی نہیں جائز ہے۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے واپس لینے اور بیع جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ اسی طرح چراگاہ کا اجارہ دینا بھی نہیں جائز ہے، اور اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ قطعۂ زمین محدود معلوم اجارہ دے دے۔ پھر اس کی گھاس مباح کر دے۔ المضمرات۔ اور واضح ہو کہ جو چیز زمین پر پھیلی اور اس میں ساق نہ ہو تو وہ گھاس ہے اور اگر ساق ہو تو وہ پیڑ ہے۔ محیط السرخسی۔ ہرتال و فیروزہ اور قیر مثل درخت کے ہے، حتیٰ کہ جس نے اس میں سے کچھ لیا وہ ضامن ہوگا۔ خزانۃ المفتین۔ منتقی میں ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ اگر کسی کے مملوکہ جنگل میں ایندھن کی لکڑیاں ہوں تو بدوں اس کی اجازت کوئی شخص یہ لکڑیاں نہیں توڑ سکتا ہے۔ اور اگر غیر مملوک جنگل ہو تو اس میں سے لکڑیاں لینے میں مضائقہ نہیں اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤں کے نام سے مشہور ہو۔ الذخیرہ والمضمرات۔ لکڑیاں توڑنے والا لکڑیاں توڑتے ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے اور گٹھا باندھنے یا جمع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور کنوئیں سے ڈول بھرنے والا ابھی اس کا مالک نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ کسی ظرف میں ڈالدے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ جب اپنے ڈول میں بھر کر نکال لیا تو مالک ہو گیا۔ م۔ اگر کسی شخص کی زمین میں نمکسار ہو یعنی نمک کی جھیل ہو، پھر کسی غیر نے اس میں سے پانی لے لیا تو وہ ضامن نہیں ہے۔ اور اگر یہ پانی نمک ہو گیا تو بھی اس سے کوئی نہیں لے سکتا ہے۔ المضمرات۔ پھر حدیث جس میں آگ کی نسبت بھی عام شرکت کا بیان ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ آگ کے جوہر میں سب کی شرکت ہے۔ اور اس سے لکڑی و کوئلہ میں شرکت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ پس اگر کسی نے ایسے جنگل میں، جو کسی کی ملک نہیں ہے آگ جلائی تو ہر ایک کو اختیار ہے کہ اس سے تاپے اور اپنے کپڑے خشک کرے اور اس کی روشنی میں کام کرے اور اگر کسی نے چاہا کہ اس میں سے انگارہ لے جائے، پس اگر آگ جلانے والا روکے تو اس کو یہ اختیار نہیں بشرطیکہ یہ کوئلہ ہو جائے گا اور وہ اسقدر ہو گا کہ اس کی کچھ قیمت ہے ورنہ اس کو لے لینا جائز ہے۔ المبسوط۔

فصل فی الدعوی والاختلاف والتصرف فیہ

یہ فصل شرب میں دعوی اور اختلاف کرنے اور اس میں تصرف کرنے کے بیان میں ہے

ویصح دعوی الشرب بغیر ارض استحسانا لانہ قد یملک بدون الارض ارثا و قد یبیع الارض ویبقی الشرب لہ وھو مرغوب فیہ فیصح فیہ الدعوی واذا کان نھر لرجل یجری فی ارض غیرہ فاراد صاحب الارض ان لا یجری النھر فی ارضہ ترک علی حالہ لانہ مستعمل لہ باجراء مائہ فعند الاختلاف یکون القول قولہ فان لم یکن فی یدہ ولم یکن جاریا فعلیہ البینۃ ان ھذا النھر لہ او انہ قد کان لہ مجراہ فی ھذا النھر یسوقہ الی ارضہ لیسقیھا فیقضی لہ لاثباتہ بالحجۃ ملکا لہ او حقا مستحقا فیہ۔ خالی شرب کا دعوی بدون زمین کے استحسانا صحیح ہے۔ اس واسطے کہ بدون زمین کے بھی کبھی شرب کی ملکیت بطور میراث کے ثبوت ہوتی ہے، اور کبھی آدمی اپنی زمین فروخت کرتا اور شرب روک لیتا ہے، اور شرب ایک امر مرغوب ہے تو اس میں دعوی صحیح ہے۔ اگر ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہو۔ پس مالک زمین نے چاہا کہ اس کی نہر میری زمین میں جاری نہ ہو تو نہر مذکور اپنی حالت پر چھوڑ دی جائے گی، کیونکہ مالک نہر اس کو اپنے استعمال میں رکھتا ہے کہ اس میں پانی جاری رکھتا ہے تو اختلاف کی صورت میں اسی کا قول قبول ہوگا۔ یہ اس وقت کہ پانی جاری رکھنے سے اس کے قبضہ میں ہو۔ اور اگر مالک نہر کے قبضہ میں نہ ہو اور جاری نہ ہو، تو مدعی نہر پر گواہ واجب ہیں کہ یہ نہر اسی کی ملک ہے یا اس کو اس نہر میں پانی جاری کرنے کا حق تھا کہ اس سے پانی جاری کرکے اپنی زمین میں لے جاوے تاکہ اس کو سینچے۔ پس جب گواہ قائم کیے تو اس کے لیے نہر کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے حجت شرعیہ سے ثابت کیا کہ یہ نہر اس کی ملک ہے یا اس میں اس کا حق مستحق ہے۔ ف کہ اس میں ہوکر اپنی زمین میں لے جاوے۔ وعلی ھذا المصب فی نھر او علی سطح او المیزاب او الممشی فی دار غیرہ۔ اور اسی طرح اگر اپنا پانی کسی نہر میں گرنے یا کسی غیر کی چھت پر گرنے یا پرنالہ میں یا غیر کے احاطہ میں ہوکر آمد و رفت کرنے میں اختلاف کیا۔ فحکم الاختلاف فیھا نظیرہ فی الشرب۔ تو ان وجوہ میں اختلاف کرنے کا حکم بھی شرب میں اختلاف کرنے کی نظیر ہے۔ ف چنانچہ اگر بالفعل اس کا پانی کسی غیر کی نہر میں گرتا ہو یا کسی کی چھت پر بہتا ہو یا اس کے پرنالہ میں ہوکر جاری ہو یا اس کے احاطہ میں آمد و رفت قائم ہو تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ اور اگر یہ بات فی الحال نہ ہو تو اس پر گواہ لانا واجب ہیں کہ اس کو یہ حق حاصل تھا۔ واذا کان نھر بین قوم واختصموا فی الشرب کان الشرب بینھم علی قدر اراضیھم لان المقصود الانتفاع بسقیھا فیتقدر بقدرہ بخلاف الطریق لان المقصود التطرق وھو فی الدار الواسعۃ والضیقۃ علی نمط واحد فان کان الاعلی منھم لا یشرب حتی یسکر النھر لم یکن لہ ذلک لما فیہ من ابطال حق الباقین ولکنہ یشرب بحصتہ ولو تراضوا علی ان یسکر الاعلی النھر حتی یشرب بحصتہ او اصطلحوا علی ان یسکر کل رجل منھم فی نوبتہ جاز لان الحق لھم الا انہ اذا تمکن من ذلک بلوح لا یسکر بما ینکبس بہ النھر من غیر تراض لکونہ اضرارا بھم ولیس لاحدھم ان یکری منہ نھرا او ینصب علیہ رحی ماء الا برضاء اصحابہ لان فیہ کسر ضفۃ النھر وشغل موضع مشترک بالبناء الا ان یکون رحی لا یضر بالنھر ولا بالماء ویکون موضعھا فی ارض صاحبھا لانہ تصرف فی ملک نفسہ ولا ضرر فی حق

غیرہ ومعنی الضرر بالنهر ما بیناہ من کسر حیفتہ و بالماء ان یتغیر عن سنتہ الذی کان یجری علیہ والدالیۃ والسانیۃ نظیر الرحی۔ اور اگر ایک نہر ایک قوم کے درمیان مشترک ہو، اور ان لوگوں نے اس کے شرب یعنی حصہ پانے میں جھگڑا کیا تو ان لوگوں میں شرب بقدر ان کی اراضی کے ہوگا۔ یعنی ہر ایک کو اپنی اراضی کے موافق پانی ملے گا۔ کیونکہ مقصود یہ ہے کہ اس سے سینچنے کا نفع حاصل ہو۔ پس اسی مقدار سے اس کا اندازہ ہوگا۔ بخلاف راستہ خاص کے کہ وہ سب شریکوں میں برابر ہوتا ہے۔ کیونکہ مقصود تو اس راہ سے گذرنا ہے، اور یہ وسیع مکان و تنگ مکان دونوں میں ایک ہی طریقہ پر ہوتا ہے۔ پھر اگر اوپر والا حصہ دار اپنی زمین کو سیراب نہ کر سکے جب تک کہ نہر کو نیچے سے باندھ نہ دے تو اس کو باندھ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں باقیوں کا حق مٹنا لازم آتا ہے۔ ولیکن وہ اپنے حصہ تک سیراب کرے گا۔ اور اگر سب شرکاء اس امر پر راضی ہوئے کہ نہر کے بہاؤ میں اوپر کی جانب جس کی زمین واقع ہے وہ نہر کو باندھ لیا کرے، یہانتک کہ اپنے حصہ کی مقدار سیراب کرے۔ یا ان لوگوں نے باہم اس طرح صلح قرار دی کہ ہر ایک حصہ دار اپنی باری پر نہر کو نیچے سے باندھ لیا کرے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ انہیں لوگوں کا حق ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ اگر باندھنا کسی لکڑی یا تختہ سے ممکن ہو تو بغیر رضامندی شرکاء کے ایسی چیز سے نہ باندھے جس سے نہر پٹ جاوے۔ یعنی مٹی وغیرہ ڈال کر نہ باندھے۔ کیونکہ یہ امر نہر والوں کے حق میں مضر ہوگا۔ اور شرکاء میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں سے دوسری نہر کاٹے یا اس پر پن چکی قائم کرے۔ اگر جبکہ اس کے ساتھی راضی ہوں تو جائز ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں نہر کا کنارہ ٹوٹے گا۔ اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ ایک مشترک جگہ کو اپنی عمارت سے گھیرے گا۔ لیکن اگر چکی ایسی ہو کہ نہر کو یا پانی کو کچھ ضرر نہیں ہے۔ اور اس کی جگہ خود چکی والے کی زمین میں ہے تو اس کو اختیار حاصل ہے، کیونکہ اس نے یہ تصرف اپنی ذاتی ملک میں کیا۔ اور غیر کو اس سے کچھ ضرر نہیں ہے اور نہر کو ضرر ہونے سے وہی مراد ہے جو ہم نے بیان کی کہ اس کا کنارہ ٹوٹ جائے۔ اور پانی کے ضرر سے یہ مراد ہے کہ وہ اپنی معمولی رفتار سے متغیر ہو جائے۔ اور اس نہر پر چرخ و چرس قائم کرنا پن چکی کی نظیر ہے۔ لیکن جو حکم پن چکی میں مذکور ہوا وہی ان میں جاری ہے۔ ولا یتخذ علیہ جسرا ولا قنطرۃ بمنزلۃ طریق خاص بین قوم بخلاف ما اذا کان لواحد نهر خاص یاخذ من نهر خاص بین قوم فاراد ان یقنطر علیہ و یستوثق منہ لہ ذلک او کان مقنطرا مستوثقا فاراد ان ینقض ذلک ولا یزید ذلک فی اخذ الماء حیث یکون لہ ذلک لانہ یتصرف فی خالص ملکہ وضعا ورفعا ولا ضرر بالشرکاء باخذ زیادۃ الماء و یمنع من ان یوسع فم النهر لانہ یکسر ضفۃ النهر و یزید علی مقدار حقہ فی اخذ الماء وکذا اذا کانت القسمۃ بالکوی وکذا اذا اراد ان یؤخرھا عن فم النهر فیجعلھا فی اربعۃ اذرع منہ لاحتباس الماء فیہ فیزداد دخول الماء بخلاف ما اذا اراد ان یسفل کواہ او یرفعھا حیث یکون لہ ذلک فی الصحیح لان قسمۃ الماء فی الاصل باعتبار سعۃ الکوۃ وضیقھا من غیر اعتبار التسفل والترفع ھو العادۃ فلم یکن فیہ تغییر موضع القسمۃ ولو کانت القسمۃ وقعت بالکوی فاراد احدھم ان یقسم بالایام لیس لہ ذلک لان القدیم یترک علی قدمہ لظھور الحق فیہ ولو کان لکل منھم کوی مسماۃ فی نهر خاص لیس لواحد ان یزید کوۃ وان کان لا یضر باھلہ لان الشرکۃ خاصۃ بخلاف ما اذا کانت الکوی فی النهر الاعظم لان لکل منھم ان یشق نهرا منہ ابتداء فکان لہ ان یزید فی الکوی بالطریق الاولی۔ اور نہر خاص میں کسی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس پر چھوٹا یا بڑا پل بنا دے، جیسے کوئی راستہ کسی قوم کے درمیان خاص ہو تو کوئی شریک اس

میں تصرف نہیں کرسکتا ہے، بخلاف اس کے اگر ایک قوم کے درمیان ایک نہر خاص ہے اور ان کی اجازت سے کسی نے اس نہر سے اپنی نہر خاص کاٹ کر بنائی۔ خواہ یہ اجنبی ہو یا انہیں شرکاء میں سے ہو۔ مثلاً ایک نہر دس شخصوں میں مشترک ہے۔ پھر زید نے ان سب کی اجازت سے ان کی نہر سے اپنی نہر خاص نکالی۔ پھر زید نے چاہا کہ اپنی نہر پر پل باندھ کر اس کی مضبوطی کرے، تو اس کو یہ اختیار ہے۔ اور اسی طرح اگر اس پر پل بنا ہوا ہو یعنی نہر اولی سے جس مقام پر دوسری نہر کاٹی ہے وہاں زید کی نہر پر پل بندھا ہے۔ پس زید نے چاہا کہ یہ پل توڑ دے۔ اور اس سے پانی آنے میں زیادتی بھی نہیں ہوتی ہے تو اس کو یہ بھی اختیار ہے، کیونکہ وہ پل بنانے یا توڑنے میں اپنی خالص ملک میں تصرف کرتا ہے، اور پل توڑنے سے اول نہر والوں پر پانی زیادہ نکلنے کا ضرر بھی نہیں ہوتا۔ اور اگر اس شخص زید نے چاہا کہ اپنی نہر کا دہانہ چوڑا کردے تو روکا جائے گا۔ اس واسطے کہ ایسا کرنے سے نہر اول کا کنارہ ٹوٹے گا۔ اور جس قدر اس کو پانی لینے کا حق ہے اس میں زیادتی ہوجائے گی۔ اور اسی طرح اگر سوراخ کے حساب سے نہر کے پانی کا بٹوارہ ہو یعنی نہر پر ایک شریک کا تختہ لگا ہو اور اس میں ہر ایک کے اندازہ پر سوراخ ہو کہ جس قدر اس کے سوراخ سے پانی آوے وہی اس کا حصہ ہے، تو بھی وہ سوراخ نہیں بڑھا سکتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے چاہا کہ سوراخ دار تختہ کو کنارۂ نہر سے ہٹا کر چار ہاتھ پیچھے کردے (یا دہانہ بغیر تختہ چھوڑ دے۔ الذخیرہ) تو بھی اس کو اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں پانی رک کر تیزی سے دھار آنے سے پانی زیادہ داخل ہوگا، بخلاف اس کے اگر اس نے چاہا کہ اپنے سوراخ کا تختہ جہاں لگا ہے اس سے نیچے یا اوپر کی جانب سے جاکر لگاوے تو صحیح قول میں اس کو یہ اختیار حاصل ہے۔ کیونکہ عادت یہ ہے کہ پانی کا بٹوارہ دراصل بلحاظ سوراخ کی تنگی یا وسعت کے دیکھتے ہیں بدون اس کے کہ اوپر کی جانب لگانے یا نیچے کی جانب لگانے کا لحاظ ہو تو ایسا کرنے میں موضع تقسیم کا تغیر نہیں ہے، اور اگر سوراخوں کے حساب سے بٹوارہ واقع ہوا۔ پھر کسی شریک نے چاہا کہ اس کو دنوں کے حساب سے بٹوارہ کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے، کیونکہ جو امر قدیم ہے وہ اپنے قدیمی حال پر چھوڑا جائے گا، کیونکہ اس میں حق ظاہر ہوچکا ہے۔ اور اگر نہر خاص میں سوراخ معدود ہوں، تو کسی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے واسطے کوئی سوراخ بڑھاوے، اگرچہ یہ امر اس کے شرکاء کے حق میں مضر نہ ہو اس واسطے کہ یہ شرکت خاصہ ہے، یعنی بدون اجازت شرکاء کے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔ بخلاف اس کے اگر دریائے کلاں میں سوراخ ہوں تو وہاں تصرف جائز ہے، کیونکہ اس میں ہر ایک کو ابتدائی اختیار یہ حاصل ہے کہ اپنے واسطے اس میں سے نہر کاٹ لاوے تو اس کو روزن بڑھانے کا اختیار بدرجہ اولیٰ حاصل ہے۔ **ولیس لاحد من الشرکاء فی النهر ان یسوق شربه الی ارض له اخری لیس لها فی ذٰلك شرب لانه اذا تقادم العهد یستدل به علی انه حقه وکذا اذا اراد ان یسوق شربه فی ارضه الاولی تنتشف لبعض الماء قبل ان یسقی الاخری وهو نظیر طریق مشترك اذا اراد احدهم ان یفتح فیه بابا الی دار اخری ساکنها غیر ساکن هٰذه الدار التی مفتحها فی هٰذا الطریق ولو اراد الاعلی من الشریکین فی النهر الخاص وفیه کوی بینهما ان یسد بعضها دفعا لفیض الماء عن ارضه کیلا تنز لیس له ذٰلك لمافیه من الضرر بالاٰخر وکذا اذا اراد ان یقسم الشرب مناصفة بینهما لان القسمة بالکوی تقدمت الا ان یتراضیا لان الحق لهما وبعد التراضی لصاحب الاسفل ان ینقض ذٰلك وکذا الورثة من بعده لانه اعارة الشرب فان مبادلة الشرب بالشرب باطلة**

اور شرکاء نہر میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا شرب یعنی پانی کا حصہ اپنی دوسری زمین میں لے جاوے جس کا شرب اس نہر سے نہیں ہے کیونکہ جب زمانہ دراز گذر جائے گا تو اس کے ذریعہ سے استدلال ہوگا کہ اس زمین کا حق وشرب بھی

اسی زمین سے ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے چاہا کہ اپنی زمین کو یہاں تک سینچے کہ وہ دوسری زمین تک منتہی ہو۔ یعنی پہلی زمین کا پانی یہاں تک آوے کہ وہ دوسری زمین میں بہ جاوے، کیونکہ اس صورت میں وہ اپنے حق سے زیادہ لے گا، اس واسطے کہ دوسری زمین میں پانی پہنچنے سے پہلے پہلی زمین نے تھوڑا پانی جذب کر لیا۔ اور یہ مسئلہ خاص مشترک راستہ کی نظیر ہے کہ اگر کسی ایک شریک نے چاہا کہ اس راستہ میں ایک دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب پھوڑے جس میں دوسرا شخص رہتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس کا رہنے والا دوسرا نہ ہو تو جائز ہے، اور اگر نہر خاص کے دو شریکوں میں سے ایک نے چاہا کہ ان دونوں کے درمیان مشترک روزن جو نہر میں بنے ہوئے ہیں ان میں سے بعض کو بند کر دے تاکہ اپنی زمین سے پانی کا سیلان روکے تاکہ اس سے اس کی زمین نمناک نہ ہو جائے تو یہ اختیار اس کو اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس میں دوسرے کا ضرر ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک نے چاہا کہ شرب کو نصفا نصف تقسیم کرے تو بھی یہ اختیار نہیں ہے، کیونکہ روزن کے ذریعہ سے بٹوارہ پہلے ہو چکا۔ لیکن اگر دونوں اس امر پر راضی ہو جائیں تو جائز ہے کیونکہ حق انہیں دونوں کا ہے۔ اور باہمی رضامندی کے بعد اگر نصفا نصف بٹوارہ کر لیا تو نیچے کی جانب والے کو اختیار ہے کہ یہ تقسیم نصفا نصفی توڑ دے۔ اور اسی طرح اس کے بعد اس کے وارثوں کو بھی یہی اختیار حاصل ہے، اس واسطے کہ یہ شرب کا عاریت دینا ہوا کیونکہ شرب کو شرب سے بدلنا باطل ہے۔ ف یعنی جب مبادلہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ عاریت ہے اور عاریت پھیر لینے کا اختیار ہر شخص کو ہوتا ہے۔ **والشرب مما یورث و یوصی بالانتفاع بعینہ بخلاف البیع والھبۃ والصدقۃ والوصیۃ بذلک یعنی بھذہ العقود حیث لا تجوز العقود اما للجھالۃ او للغرر او لانہ لیس بمال متقوم حتی لا یضمن اذا سقی من شرب غیرہ واذا بطلت العقود فالوصیۃ بالباطل باطلۃ۔** اور شرب ایسی چیز ہے جو میراث ہوتا ہے اگرچہ بغیر زمین ہو، اور اس کے عین سے نفع حاصل کرنے کی وصیت کی جاتی ہے، بخلاف بیع و ہبہ و صدقہ و وصیت کے۔ یعنی اگر شرب کو بیچنے یا ہبہ کرنے یا صدقہ دینے کی وصیت کی تو جائز نہیں ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عین شرب مجہول ہے یا اس میں دھوکہ ہے یا اس وجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر غیر کے شرب سے اپنی زمین سینچی تو ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور جب یہ عقود باطل ہیں تو وصیت بھی باطل ہے۔

وکذا لا یصلح مسمی فی النکاح حتی یجب مھر المثل ولا فی الخلع حتی یجب رد ما قبضت من الصداق لتفاحش الجھالۃ ولا یصلح بدل الصلح عن الدعوی لانہ لا یملک بشیء من العقود ولا یباع الشرب فی دین صاحبہ بعد موتہ بدون ارض کما فی حال حیاتہ۔ اور اسی طرح نکاح میں مہر مسمی یہ شرب نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ مہر المثل واجب ہوگا، اور خلع میں شرب کو عوض نہیں ٹھہرا سکتے ہیں حتیٰ کہ عورت نے جو مہر وصول کیا وہ واپس کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ شرب میں جہالت کثیر ہے، اور دعویٰ کا بدل صلح بھی شرب نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ کسی عقد کے ذریعہ سے مملوک نہیں ہوتا، اور جس کو حق شرب حاصل ہے اس کے مرنے کے بعد اس کے قرضہ میں خالی شرب بدون زمین کے فروخت نہیں ہو سکتا جیسے اس کی زندگی میں تھا۔ **وکیف یصنع الامام الاصح ان یضم الی ارض لا شرب لھا فیبیعھما باذن صاحبھا ثم ینظر الی قیمۃ الارض مع الشرب وبدونہ فیصرف التفاوت الی قضاء الدین وان لم یجد ذلک اشتری علی ترکۃ المیت ارضا بغیر شرب ثم یضم الشرب الیھا و باعھما فیصرف الثمن الی ثمن الارض والفاضل الی قضاء الدین واذا سقی الرجل ارضہ او مخرھا ماء ای ملاھا فسال من مائھا فی ارض رجل فغرقھا او نزت ارض جارہ من ھذا الماء لم یکن علیہ ضمانھا لانہ غیر متعد فیہ واللہ اعلم۔**

پھر جب خالی شرب فروخت نہیں ہو سکتا تو امام اس قرضدار کے قرضہ میں کیا ترکیب کرے۔ ؎جس نے یہ شرب چھوڑا ہے

تو اصح یہ ہے کہ اس شرب کو ایسی زمین کے ساتھ ملا دے جس کے واسطے شرب نہیں ہے، پھر زمین کے مالک کی اجازت سے زمین مع شرب کے فروخت کرے۔ پھر دیکھا جائے کہ زمین کی مع شرب کے کیا قیمت ہے اور بغیر شرب کے کیا قیمت ہے، تو جو کچھ فرق ہو وہی ادائے قرضہ میں دیا جائے۔ اور اگر امام کو ایسی زمین نہ ملے تو میت کے ترکہ پر ایسی زمین خریدے جس میں شرب نہیں ہے پھر اس شرب کو اس زمین کے ساتھ ملا کر دونوں کو فروخت کر دے۔ پھر اس ثمن میں سے زمین کے دام دے کر جو کچھ بچے وہ ادائے قرض میں دے دے۔ اگر کسی شخص نے اپنی زمین سینچی یا اس کو پانی سے بھر دیا۔ پس اس کا پانی بہ کر کسی شخص کی زمین میں پہنچا اور اس کو غرق کر دیا یا اس پانی سے کسی پڑوسی کی زمین نمناک ہو گئی تو اس پر تاوان واجب نہ ہوگا، کیونکہ اس نے کوئی تعدی نہیں کی۔ واللہ اعلم۔ ف حتیٰ کہ اگر تعنت کے طور پر اپنی زمین میں پانی بھرے تو ضامن ہونا چاہیئے۔ م۔

کتابُ الاشربۃ

یہ کتاب نشیلی شرابوں کے بیان میں ہے۔

شراب۔ لغت میں ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو پی جائے خواہ حرام ہو یا حلال ہو۔ اور اہل شرع کے استعمال میں ایسی چیز کے ساتھ مخصوص ہے جس کا پینا حرام ہے۔ سمی بھا وھی جمع شراب لما فیہ من بیان حکمھا۔ اور اس کا نام کتاب الاشربہ رکھا گیا، اور اشربہ جمع شراب ہے، کیونکہ اس میں حکم شراب کا بیان ہے۔ قال الاشربۃ المحرمۃ اربعۃ الخمر وھی عصیر العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والعصیر اذا طبخ حتی یذھب اقل من ثلثیہ وھو الطلاء المذکور فی الجامع الصغیر ونقیع التمر وھو السکر ونقیع الزبیب اذا اشتد وغلا۔ شرابہائے محرمہ چار ہیں۔ اول خمر، اور وہ شیرۂ انگور ہے جبکہ جوش کھا کر تندی و اشتداد لا وے اور جھاگ ڈالے۔ اور دوم شیرۂ انگور، جب پکایا جائے یہاں تک کہ دو تہائی سے کم اڑ جائے، اور اسی کا نام طلاء ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ اور سوم نقیع التمر، جبکہ جوش کھا کر اشتداد لاوے اور اسی کا نام سکر ہے۔ اور چہارم نقیع الزبیب، جبکہ جوش کھا کر اشتداد لاوے۔ ف۔ نقیع التمر یہ کہ چھوارے پانی میں بھگو دے، اور اس میں شیرینی نکل کر اتنی دیر تک تاخیر ہو کہ گرمی سے پھین آوے، اور تند ہو کر مسکر ہو جاوے۔ اور نقیع الزبیب انگور کا اسی طرح شیرہ پانی میں نکالا جاوے کہ جھاگ سے تند و مشتد ہو جاوے۔ اما الخمر فالکلام فیھا فی عشرۃ مواضع احدھا فی بیان ماتیھا وھی التی من ماء العنب اذا صار مسکرا وھذا عندنا وھو المعروف عند اھل اللغۃ واھل العلم وقال بعض الناس ھو اسم لکل مسکر لقولہ علیہ السلام کل مسکر خمر وقولہ علیہ السلام الخمر من ھاتین الشجرتین واشار الی الکرمۃ والنخلۃ ولانہ مشتق من مخامرۃ العقل وھو موجود فی کل مسکر۔ ہر ایک کی تفصیل یہ ہے کہ اول خمر کا بیان ہے، اور خمر کے بارہ میں دس مقام پر کلام ہے۔ مقام اول۔ اس کی ماہیت کا بیان، یعنی وہ کیا چیز ہے تو جاننا چاہیئے کہ وہ خام آب انگور ہے، یعنی انگور کا کچا پانی جبکہ مسکر ہو جائے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور یہی اہل اللغت واہل العلم کے نزدیک معروف ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا یعنی امام مالکؒ و شافعیؒ نے کہا کہ خمر ہر مسکر کا نام ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسکر خمر ہے۔ رواہ مسلم واحمد وابن حبان وعبدالرزاق من حدیث ابن عمرؓ۔ اور اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر ان دونوں درختوں سے ہے، اور آپؐ نے درخت انگور و خرما کی طرف اشارہ کیا۔ رواہ مسلم و۔

الاربعۃ من حدیث ابی ہریرۃ رضؓ۔ اور اس دلیل سے کہ خمر مشتق ہے مخامرۃ العقل سے، یعنی عقل کو مختلط کرنا۔ اور یہ ہر مسکر میں موجود ہے۔ ف تو ہر مسکر خمر ہے۔ چنانچہ حدیث ابن عمر رضؓ میں یہ خود منصوص ہے۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں جب درخت خرما کی طرف اشارہ کیا تو معلوم ہوا کہ خمر سوائے انگور کے خرما سے بھی ہوتی ہے۔ اور اس کی مؤید حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے کہ خمر کی تحریم نازل ہوئی، اور وہ پانچ چیزوں سے ہوتی ہے۔ انگور و چھوارہ و شہد اور گیہوں و جو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں بھی وارد ہے کہ جس روز شراب کی تحریم نازل ہوئی، میں ہی لوگوں کو شراب پلا رہا تھا۔ الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے کہ ہم پر جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ تھی کہ ہم خمر انگور بہت کم پاتے تھے اور اکثر ہماری خمر یہی بسر و تمر تھی۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق سوائے شراب انگور کے چھوارے و شہد و جو و گیہوں وغیرہ سے بھی مروی ہے۔ **ولنا انہ اسم خاص باطباق اھل اللغۃ فیما ذکرناہ ولھذا اشتہر استعمالہ فیہ وفی غیرہ غیرہ ولان حرمۃ الخمر قطعیۃ وھی فی غیرھا ظنیۃ وانما سمی خمرا لتخمرہ لا لمخامرۃ العقل** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ خمر ایک اسم خاص ہے، چنانچہ اس پر اہل لغت نے اتفاق کیا ہے، اسی واسطے خمر کا استعمال اسی معنی میں مشتہر ہوا اور دوسرے معنی میں دوسرا لفظ ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حرمۃ الخمر قطعی ہے، اور یہ حرمت سوائے شراب انگور کے دوسری شرابوں میں ظنی ہے۔ اور خمر اس کا نام اس واسطے رکھا گیا کہ وہ متخمر ہے یعنی اس میں شدت و قوت ہے جو دوسری شرابوں میں نہیں ہے، اور بوجہ مخامرۃ العقل کے اس کا نام خمر نہیں ہے جیسا تم نے کہا۔ ف لیکن کملہ فتح القدیر میں اس پر اعتراض کیا کہ اہل لغت کی اجماع کا دعوی مشکل ہے کیونکہ قاموس میں ہے کہ خمر یا تو شیرۂ انگور سے مسکر کا نام ہے یا وہ عام ہے کہ ہر مسکر کا نام ہے، اور یہی اصح ہے، کیونکہ حرمت خمر کے وقت مدینہ میں خمر انگور نہ تھی، بلکہ ان کی شراب فقط بسر یا تمر تھی انتہی ما فی القاموس۔ مترجم کہتا ہے کہ صاحب قاموس محدث ہیں تو انہوں نے استدلال حدیث سے یہ معنی بیان کیے۔ ولیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ممبر پر اعلام کیا کہ الخمر ما خامر العقل، اور نیز حدیث ابن عمر و ابوہریرہ وانس رضی اللہ عنہم میں خمر کا لفظ سوائے شراب انگور کے دوسری مسکرات پر موجود ہے۔ اور شیخ مصنف رحؒ نے اس میں مناقشہ کیا کہ اس سے لفظ خاص ہونا ممنوع نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ فرمایا **علی ان ما ذکرتم لا ینافی کون الاسم خاصا فیہ فان النجم مشتق من النجوم وھو الظھور ثم ھو اسم خاص للنجم المعروف لا لکل ما ظھر وھذا کثیر النظیر۔** علاوہ بریں جو تم نے ذکر کیا کہ وہ مخامرۃ العقل سے مشتق ہے تو یہ اس امر کے منافی نہیں ہے کہ اسم خاص ہو۔ یعنی اگر یہ معنی بھی مسلم ہوں تو ممکن ہے کہ عام صفت چھوڑ کر خاص معنی میں استعمال ہو گیا ہو۔ چنانچہ نجم کا لفظ نجوم سے مشتق ہے، جس کے معنی ظہور ہیں۔ پھر وہ ایک ستارہ خاص کا نام ہو گیا جو معروف ہے، اور ایسی ہر چیز کا نام نہیں ہے جو ظاہر ہو، اور اس کے نظائر بہت ہیں۔ ف جیسے تہذیب کے معنی یہ کہ جو تن کو زیب دے، حالانکہ یہ ایک خاص کپڑے کا نام ہو گیا۔ **والحدیث الاول طعن فیہ یحیی بن معین** رحؒ۔ اور حدیث اول میں یحیی بن معین رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے۔ ف یعنی حدیث ابن عمر رضؓ کہ ہر مسکر خمر ہے۔ اس میں شیخ مصنف رحؒ کے نزدیک امام یحیی بن معین رحؒ نے، جو امام جرح و تعدیل ہیں طعن کیا یعنی اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے۔ لیکن شیخ زیلعی وعینی وغیرہ کسی نے یہ طعن نہیں پایا، اور طعن کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ امام مسلم نے اس کو صحیح میں روایت کیا۔ پس حدیث صحیح ہے اور طعن مسلم نہیں ہو سکتا۔ **والثانی ارید بہ بیان الحکم اذ ھو اللائق بمنصب الرسالۃ۔** اور حدیث دوم سے مراد بیان حکم ہے، کیونکہ یہی منصب رسالت کے لائق ہے۔ ف یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واسطے بیان احکام کے تشریف لائے تھے، اور بیان لغات کے واسطے تشریف نہیں لائے

تھے۔ پس حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مراد یہ ہے کہ جو شراب اس درخت انگور سے ہو، حرام ہے۔ اور جو اس درخت خرما سے ہو وہ بھی حرام ہے۔ تو آپؐ نے خمر کا اطلاق نہیں، بلکہ حکم فرمایا۔ واضح ہو کہ محصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید میں جو خمر مذکور ہے۔ آیا اس سے خاص لغت کا اطلاق ہے یا شرعی نقل ہے۔ پس حنفیہ کے نزدیک اصول میں یہ بات قرار پائی ہے کہ لغت پر محمول کیا جاوے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جا بجا عرب کو تنبیہ کی کہ یہ کتاب مجید تمہاری زبان میں نازل ہوئی۔ اور قرآن کو عربی فرمایا، تو ظاہر ہے کہ اس سے عربی زبان مقصود ہے۔ پس خمر کا لفظ عرب میں اصل لغت کی راہ سے بمعنی شراب انگور ہے، تو وہ اسی معنی میں خاص ہوا، اور رہے دیگر مسکرات تو حکم حرمت میں شامل ہیں بدلیل احادیث صحیحہ جو مذکور ہوئیں۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں آیا کہ خمر حرام کی گئی اس حالت میں کہ مدینہ میں خمر سے کچھ نہیں تھا۔ کما فی صحیح البخاری۔ اور اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت ہے کہ خمر کی تحریم نازل ہوئی اور وہ پانچ چیزوں سے ہے۔ الخ۔ کما فی الصحیحین۔ تو ان دونوں روایتوں میں یہی توفیق ہے کہ خمر بمعنی شراب انگوری کا وجود مدینہ میں نہیں تھا۔ اور شراب حرام کے معنی جو تحریم سے مقصود ہیں تو اس معنی میں خمر کئی چیزوں سے بنتی ہے، حتیٰ کہ ہر مسکر خمر ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جس دن خمر حرام ہوئی تو میں ابوطلحہ رضی اللہ عنہ کے گھر میں قوم کا ساقی تھا، اور ان کی شراب نہ تھی سوائے فضیخ بسر و تمر کے کہ ناگاہ منادی نے آواز دی تو فرمایا کہ نکل کر دیکھ کہ کیا حکم ہے تو میں نے نکل کر دیکھا۔ پس پایا کہ منادی آواز دیتا ہے کہ ہوشیار ہو جاؤ کہ خمر حرام کی گئی۔ الحدیث۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس خمر نہیں تھی مگر شراب حرام موجود تھی، لیکن وحی الٰہی عز و جل میں مقصود تحریم مسکر ہے تو وہ اس معنی میں ہر شراب مسکر کو شامل ہے۔ لہٰذا روایت انس رضی اللہ عنہ میں یوں بھی وارد ہے کہ ہم لوگ انگور کی خمر نہیں پاتے مگر بہت کم، اور جو اکثر ہماری خمر تھی وہ یہی بسر و تمر تھی۔ پس ثابت ہوا کہ خمر کے لغوی معنی تو شراب انگور ہیں اور دیگر خمور بمعنی حرام مسکر ہیں۔ اور جعفر صادق رحہ نے بعض اہل بیت رضہ سے روایت کی کہ حضرت امّ المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے نبیذ کو دریافت کیا تو امّ المومنین رضہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کو اس کے نام سے حرام نہیں کیا بلکہ اس کے انجام سے حرام کیا۔ تو جس شراب کا انجام مثل خمر کے ہو یعنی مسکر ہو، وہ خمر کی طرح حرام کی گئی ہے۔ رواہ الدار قطنی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خمر تو خاص انگوری کا نام ہے، لیکن جو مسکر ہو اس کا حکم مثل خمر کے ہے تو خمر کی ذات فقط شراب انگوری ہے، اور خمر کے حکم میں سب مسکرات داخل ہیں۔ یہ تحریر مقام اول بر اصول حنفیہ ہے۔ پھر اگر ائمہ مالک و شافعی رحہ وغیرہم کے واسطے تقریر اسطرح کی جاوے کہ اصل لغت میں خمر بمعنی شراب انگوری مان لیا گیا لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو تشریع کے طور پر حرام فرمایا تو تشریع میں جو مراد ہو وہ خمر کے معنی ہیں۔ اور احادیث مشہورہ متواترۃ المعنی سے خمر سے مراد ہر مسکر ہے تو یہاں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی شرعی تفسیر معلوم ہو گئی۔ اور یہ اس بناء پر کہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہ ہے جو عرف شرع میں معلوم ہو۔ لہٰذا وضو و صلوٰۃ و صوم میں شرعی معنی معتبر ہیں۔ اور ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ بھی اس امر سے انکار نہیں کرتے ہیں۔ مگر لغت ان کے نزدیک معانی شرعیہ میں ملحوظ ہے، جیسے رکوع و سجود میں اور تیمم میں معلوم ہو چکا۔ اور حق یہ ہے کہ خمر کی تفسیر میں احادیث متواتر المعنی ہیں اور بعض احادیث بھی مشہور سے کم نہیں ہیں۔ پس شک نہیں کہ خمر اگر اصل لغت میں خاص بشراب انگوری ہو تو شرع میں بحدیث مشہور بمعنی شراب خرما و شہد وغیرہ بھی عام ہے۔ پس یہ بھی قطعی ہے جیسے بمعنی شراب انگوری قطعی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ بالجملہ شیخ مصنف رحہ نے جزم کیا کہ خمر بمعنی شراب انگوری قطعی ہے، اور بمعنی شراب خرما و شراب عسل وغیرہ ظنی ہے۔ تو ماہیت خمر یہ کہ وہ آب انگور خام ہے لیکن یہ تو معلوم ہوا کہ شیرۂ انگور تازہ بلا خلاف حلال ہے۔ تو یہ بیان کرنا چاہیئے کہ وہ کب خمر ہو جاتا ہے، لہٰذا فرمایا۔ والثانی فی حد ثبوت ھذا الاسم۔ اور مقام دوم اس نام کے

ثابت ہونے کی حد کے بیان میں ف اور وہ کتاب میں مذکور ہوئی کہ شیرۂ مذکور رکھے رہنے سے گرمی پاکر جوش مارے اور گاڑھا پڑے اور جھاگ ڈالے۔ وھٰذا الذی ذکرہ فی الکتاب قول ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ جو کتاب میں ذکر کیا امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ ف کہ جھاگ ڈالنا اس کی حد میں داخل ہے۔ وعندھما اذا اشتد صار خمرا ولا یشترط القذف بالزبد۔ اور صاحبین رح کے نزدیک جب وہ گاڑھا پڑا تو شراب خمر ہوگیا، اور جھاگ ڈالنا شرط نہیں ہے۔ لان الاسم یثبت بہ۔ اس واسطے کہ اشتداد و گاڑھا پڑنے سے نام ثابت ہوجاتا ہے۔ وکذا المعنی المحرم بالاشتداد وھو المؤثر فی الفساد۔ اور اسی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے ہیں، وہ گاڑھا پڑنے سے ثبوت ہوجاتے ہیں، اور وہی فساد میں مؤثر ہیں ف حاصل یہ کہ جب جوش کرکے گاڑھا پڑا تو تخمر یعنی اشتداد ہوا، پس اس کو خمر کہتے ہیں خواہ جھاگ آویں یا نہ آویں تو جھاگ کی قید زائد ہے، کیونکہ بغیر جھاگ کے بھی وہ مسکر و متخمر ہوجاتی ہے، اور تخمر کے معنی اشتداد و قوت کے ہیں۔ تو جب اشتداد ہی سے تخمر ہوا اور خمر کا اطلاق ہوگیا بدون جھاگ کے تو جھاگ شرط نہیں ہے۔ اور اسی حالت میں مُسکر جو موجب تحریم ہے وہ موجود ہوجاتا ہے تو وہ صورت و معنی سے خمر ہے اگر جھاگ نہ لاوے۔ ولابی حنیفۃ رح ان الغلیان بدایۃ الشدۃ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جوش کھانا اس کی شدت کی ابتداء ہے ف اور خمر جو تخمر بمعنی شدت سے ماخوذ ہے وہ کامل شدت ہے۔ پس ابتدائے جوش میں بالاتفاق خمر نہیں ہے، اور اوسط درجہ میں وہ گاڑھی ہوئی۔ وکمالھا بقذف الزبد وسکونہ اذبہ یتمیز الصافی من الکدر۔ اور کمال شدت اس وقت کہ جھاگ لاوے و ٹھہر جاوے، کیونکہ اسی سے مکدر کا صافی سے امتیاز ہوتا ہے۔ ف تو یہی کمال کا مرتبہ ہے۔ پس سوال یہ ہوا کہ کیا خمر کا حکم منوط بتوسط ہے یا بکمال ہے جواب یہ کہ قطعی تو کمال پر ہونا چاہیے۔ واحکام الشرع قطعیۃ فیناط بالنھایۃ۔ اور شرعی احکام تو قطعی ہیں، پس ان کا تعلق بھی کمال اشتداد پر ہوگا۔ ف جو جھاگ ڈالنے سے ہوتا ہے۔ کالحد۔ جیسے خمر پینے والے کو حد مارنا۔ ف قطعی حکم اجماعی ہے تو یہ قطعی خمر کے معنی پر ہوگا۔ جب تخمر یعنی شدت پوری ہوجاوے۔ واکفار المستحل۔ اور جیسے اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر کرنا۔ ف حتیٰ کہ توبہ نہ کرے تو مرتد ہونے سے قتل کیا جاوے پس یہ قطعی ہے۔ وحرمۃ البیع۔ اور جیسے اس کی بیع حرام ہونا۔ ف قطعی ہے۔ وقیل یوخذ فی حرمۃ الشرب بمجرد الاشتداد احتیاطا۔ اور بعض مشائخ رح نے کہا کہ پینا حرام ہونے کے حق میں احتیاطاً خالی اشتداد کو لیا جاوے۔ ف پس اگر اشتداد ہوا، اور جھاگ نہ آئی تو پینا حرام ہے، لیکن ابھی پینے والے کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور نہ مستحل کافر ٹھہرایا جائے گا۔ یہاں تک کہ جھاگ لانے کے بعد اس کو پیئے یا حلال جانے۔ پھر واضح ہو کہ جب حکم کسی نص سے ثابت ہوا تو اس حکم کے واسطے علت یہی نص ہے۔ چنانچہ نمازِ خوف پڑھنے کی علت یہ تھی کہ تم کو خوف ہو کہ ناگاہ کفار تم پر ہجوم کریں گے۔ پھر یہ علت جاتی رہی اور تمام عرب میں اسلام پھیل گیا۔ لیکن نمازِ خوف منسوخ نہیں ہوئی بلکہ جائز ہے۔ اسی طرح نص سے جو حکم ثابت ہو اس کے واسطے کوئی علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہے، بلکہ اس کے واسطے یہی نص کافی ہے۔ پھر اگر کسی فرعی مسئلہ میں قیاس سے یہی حکم ثابت کیا جاوے تو فرع میں علت ضرور ہے مثلاً تاڑی میں قیاس خمر سے حکم نکالا جاوے تو علت یہ کہ سُکر و نشہ ہے۔ پس اس فرع کے واسطے خمر میں سُکر کی علت نکالی گئی، اور خود خمر حرام ہونے کے واسطے سکر کی علت کچھ ضرور نہیں، بلکہ وہ تو نص سے حرام ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو شیخ مصنف رح کا کلام سمجھو۔ والثالث ان عینھا حرام غیر معلول بالسکر ولا موقوف علیہ۔ مقام سوم۔ یہ کہ عین خمر حرام ہے وہ علتِ نشہ سے معلول نہیں اور نہ وہ نشہ ہونے پر موقوف ہے ف یعنی نص سے خمر حرام ہے اور علتِ نشہ کی وجہ سے حرمت نہیں اگرچہ

اس میں علتِ نشہ موجود ہے، اور خمر حرام ہونا کچھ نشہ ہونے پر موقوف نہیں، بلکہ اگر ایک قطرہ پئے تو بھی حرام ہے اگرچہ نشہ نہ ہو۔ لہٰذا اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ پیا تو حد مارا جاوے بخلاف تاڑی وغیرہ کے جو خمر پر قیاس کی جاویں کہ ان میں علتِ حرمت معلول بسکر ہے اور مسکر پر حکم موقوف ہے۔ حتیٰ کہ اگر روغنِ بادام یا شربت انار وغیرہ جن میں نشہ نہیں، ان میں علتِ حرمت بھی نہیں ہے۔ اور تاڑی وغیرہ جن میں نشہ ہے تو خمر پر ان کا قیاس ٹھیک ہے مگر وہ نشہ پر موقوف ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک پیالہ تاڑی سے نشہ نہ ہوا تو حرام نہیں۔ اور اگر دو پیالہ سے نہ ہوا تو بھی نہیں۔ اور اگر تیسرے پیالہ سے نشہ ہوا تو یہی پیالہ حرام ہے۔ اور خمر مطلقاً حرام ہے۔ **و من الناس من انکر حرمتہ عینھا وقال ان السکر منھا حرام**۔ اور لوگوں میں سے بعض ایسا شخص ہے جس نے خمر کی ذات حرام ہونے سے انکار کیا اور کہا کہ خمر سے نشہ حرام ہے۔ **لان بہ یحصل الفساد وھو الصد عن ذکر اللہ**۔ کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے، اور وہ یادِ الٰہی سے روک ہے۔ **ف** اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **انما یرید الشیطٰن ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ فھل انتم منتھون**۔ شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ تم میں عداوت و دشمنی ڈالے دربارۂ خمر و قمار کے اور تم کو یادِ الٰہی عزوجل سے اور نماز سے روکے۔ آخر تک۔ پس معلوم ہوا کہ یہ فساد جو اس کے نشہ سے پیدا ہوتا ہے تو نشہ حرام ہے۔ اور عین خمر حرام نہیں ہے یہ سب اس شخص کا خیال ہے۔ اور شیخ مصنف رح نے اس کے جواب میں کہا۔ **وھذا الفر لانہ جحود الکتاب فانہ سماہ رجسا والرجس ما ھو محرم العین**۔ اور یہ انکار نقل کفر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو قرآن میں رجس فرمایا، اور رجس وہ چیز ہے جس کی ذات پلید ہو۔ **ف** اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے قمار و پانسہ و بُت سب کو پلید فرمایا۔ حالانکہ پانسہ جس لکڑی وغیرہ سے بنا ہو اس میں ذاتی پلیدی نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر رجس کا پلید ہونا نہیں فرمایا، بلکہ جواز قسم شراب ہو اگر وہ رجس ہے تو پلید ہے۔ **وقد جاءت السنۃ متواترۃ ان النبی علیہ السلام حرم الخمر وعلیہ انعقد الاجماع ولان قلیلہ یدعوالی کثیرہ وھذا من خواص الخمر و لھذا تزداد لشاربہ اللذۃ بالاستکثار منہ بخلاف سائر المطعومات**۔ اور سنت متواترہ میں یہ بات ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کو حرام فرمایا۔ اور اجماعِ امت بھی اسی پر منعقد ہے۔ (تو خمر قلیل و کثیر سب حرام ہیں) اور اس دلیل سے بھی کہ قلیل خمر اپنی کثرت کی جانب رغبت دلانے والی ہے۔ یعنی اگر قلیل حرام نہ ہو تو وہ کثیر تک نوبت پہنچاوے گی، اور یہ خمر کا خواص ہے۔ اور اسی وجہ سے شرابخوار کو شراب کی کثرت کرنے میں زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے بخلاف دیگر مطعومات کے۔ **ف** کہ ان میں یہ بات نہیں ہے۔ پس خلاصہ استدلال یہ کہ قلیل کی اباحت خلافِ حکمت ہے، کیونکہ لامحالہ کثیر کا ارتکاب لازم ہوگا۔ دوّم یہ کہ اجماعِ امت یعنی سلف صالحین وہ قلیل و کثیر حرام ہے اور سوّم یہ کہ حدیث متواترہ سے شراب کی حرمت ثابت ہے۔ چنانچہ نمونہ احادیث یہ ہے کہ اوّل حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ بروایت صحیحین۔ و دوّم حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بروایت مالک و مسلم واحمد ومحمد بن الحسن۔ وسوم حدیث کیسان الثقفی بروایت امام احمد۔ چہارم حدیث محمد بن قیس ہمدانی کہ ایک شخص ثقفی جس کی کنیت ابوعامر تھی، ہر سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک پکھال خمر بطور ہدیہ[ؔ] بھیجا کرتا تھا۔ پھر جس سال کہ خمر حرام

قولہ ہدیہ بھیجا کرتا تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظاہرا اس کو دوسرے لوگوں کو ہدیہ دیتے ہوں گے۔ ورنہ قطعاً معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی خمر کو زبان مبارک پر نہیں رکھا اور اس پر اتفاق ہے۔ ۱۲

کی گئی، تو اس نے اپنے دستور کے موافق اس سال بھی پکھال خمر بھیجی۔ پس آپؐ نے فرمایا کہ اے ابو عامر اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی۔ اور ایک بروایت مالک و احمد میں ہے کہ اے ابو عامر کیا تجھے معلوم نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی۔ پس اب ہم کو خمر کی حاجت نہیں ہے یعنی ہمارے کسی کام کی نہیں ہے۔ (پس اس کے پہلو میں ایک شخص نے خفیہ اس کے کان میں کچھ کہا۔ مالک و احمد۔ ابو عامر نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ اس کو قبول کریں، اور اس کو فروخت کر کے اس کے ثمن کو صرف میں لاویں۔ پس آپؐ نے فرمایا کہ اے ابو عامر جس نے اس کا پینا حرام کیا اس نے اس کا بیچنا اور اس کا ثمن کھانا بھی حرام کیا۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور یہی حدیث ابن عباس بروایت مالک و احمد ہے۔ اور آخر میں ہے کہ پھر اس نے دہانہ کھول دیا کہ سب بہ گئی۔ اور یہی حدیث کیسان الثقفی بروایت احمد ہے۔ پنجم[5]۔ قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ اللہ یہودیوں پر لعنت کرے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود پر چربی حرام فرمائی تھی، پس انہوں نے اس کو بیچنا حلال کر لیا اور اس کے دام کھائے۔ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کی تو خمر بیچنا اور اس کا ثمن کھانا بھی حرام ہے۔ رواہ محمد۔ واضح ہو کہ اصول میں معلوم ہوا کہ مال عین کا عوض بھی عین کے حکم میں ہے۔ حتیٰ کہ سور کے دام بمنزلہ سور کے ہیں۔ ششم[6]۔ حدیث تمیم الداری رضی اللہ عنہ کہ تمیم ہر سال ایک پکھال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتے تھے۔ پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ۔ رواہ احمد و ابو یعلی۔ ہفتم۔ حدیث عمرو بن العاص مرفوعاً کہ اللہ تعالیٰ نے حرام فرمائی خمر و میسر الخ۔ رواہ احمد۔ ہشتم۔ حدیث ابن عباسؓ بمانند حدیث عمرو بن العاصؓ۔ رواہ ابو حنیفہ وغیرہ۔ نہم[9]۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی اسی کے مانند بروایت ابو داؤد و احمد و ابن حبان و بیہقی۔ دہم[10]۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جو ایک طویل ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مجھے حکم دیا کہ میں بازاروں میں جاؤں اور جو کوئی شراب کی مشک پاؤں اس کو پھاڑ دوں۔ رواہ احمد۔ یازدہم[11]۔ حدیث عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ، اور یہ بھی حدیث طویل ہے اور اس میں مذکور ہے کہ تم لوگ شراب سے دُور رہو کہ وہ خبائث کی جڑ ہے۔ اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ خمر اور ایمان کبھی جمع نہیں ہوتے، بلکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو نکال دیتا ہے۔ (رواہ ابن ابی الدنیا رفعاً و البیہقی وقفاً۔ دوازدہم[12]۔ حدیث جابرؓ۔ یہ بھی طویل ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ مجھے خبر پہنچی کہ خمر حرام کر دی گئی ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں، آخر تک۔ رواہ ابو یعلی۔ سیزدہم[13]۔ حدیث مرفوع کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کے بارہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی۔ جن میں پینے والا اور پلانے والا و بنانے والا و لانے والا آخر تک۔ سب مذکور ہیں، اور یہ کتاب الکراہیۃ میں اوپر گذر چکی۔ چہاردہم[14]۔ حدیث ابو ہریرہؓ کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دائمی شرابخور کو مانند بُت پرست کے فرمایا۔ رواہ ابن ماجۃ۔ پانزدہم[15]۔ اسی کے مانند حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ ہے۔ رواہ ابن فی صحیحہ۔ شانزدہم[16]۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ شراب خور مثل بت پرست کے ہے۔ رواہ البزار و الحاکم۔ ہفدہم[17]۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ تم لوگ اُمّ الخبائث خمر سے دُور رہو۔ رواہ الدارقطنی و الطبرانی اور طبرانی کی روایت میں بجائے ام الخبائث کے اُمّ الفواحش ہے۔ ہژدہم[18]۔ حدیث عثمان رضی اللہ عنہ مرفوعاً جس میں خمر کو ام الخبائث کہا ہے۔ رواہ ابو بکر بن ابی عاصم۔ نوزدہم[19]۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ خمر ام الفواحش اور بڑا کبیرہ گناہ ہے جس نے اس کو پیا اس نے اپنی ماں و خالہ و پھوپھی سے زیادہ زنا کیا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط۔ بستم[20] حدیث ابن عمر و مانند حدیث ابن عباسؓ مختصراً رواہ الطبرانی۔ بست ویکم[21]۔ حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ مرفوعاً الخمر جماع الاثم۔ رواہ الدیلمی یعنی خمر گناہوں کو جمع کرنے والی گٹھی ہے۔ بست ودوم[22]۔ حدیث ام ایمن رضی اللہ عنہا مرفوعاً کہ خبردار شراب سے دُور رہ کہ وہ ہر بدکاری کی کنجی ہے۔ رواہ العسکری۔ بست وسوم[23]۔ حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ مرفوعاً و مانند حدیث ام ایمن۔ رواہ ابن ماجۃ والعسکری۔ بست وچہارم[24]۔ حدیث خباب رضی اللہ عنہ مرفوعاً بمعنی حدیث سابق۔ رواہ ابن ماجۃ۔ بست وپنجم[25]۔ حدیث ابن

عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جس نے شراب خمر پی، چالیس دن تک اس کی نماز قبول نہیں ہوتی ہے۔ پھر اگر اس نے توبہ کی تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کرتا ہے۔ پھر اگر اس نے دوبارہ خمر پی تو چالیس دن تک اس کی نماز قبول نہیں ہوتی ہے۔ الخ۔ مطولا۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ لیست وششم۔ حدیث ابن عباس ؓ بمانند حدیث لست ونہم۔ رواہ ابوداؤد۔ لست وہفتم۔ حدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ بمانند مذکور۔ رواہ ابن ماجہ۔ لست وہشتم۔ حدیث اسماء بنت یزید انصاریہ بمانند مذکور۔ رواہ احمد۔ لست ونہم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جس نے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہ کی تو وہ آخرت میں محروم ہوگا۔ رواہ مالک والبخاری ومسلم بالجملہ احادیث اس بارہ میں اس کثرت سے ہیں کہ خمر کی حرمت متواتر ہے مع متواتر نص قرآنی کے جو تحریم وپلیدی خمر کا بیان ہے۔ اب رہا یہ امر کہ خمر کا اطلاق دیگر مسکرات پر بھی ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگرچہ خمر کا حکم تو بالاجماع متعدی ہے یعنی دیگر مسکرات بھی مانند خمر کے حرام ہیں لیکن کلام اس میں ہے کہ خمر کا اطلاق بھی دیگر مسکرات پر ہوگا یا نہ ہوگا۔ بنظر اس علت کے کہ خمر بمعنی مخامر عقل ہے تو جو چیز عقل کو خلط وخبط کرنے والی ہو وہ بھی خمر کہلاوے یا یہ تعلیل جاری نہ ہوگی تو شیخ مصنفؒ نے فرمایا۔ ثم هو غير معلول عندنا حتى لا يتعدى حكمه الى سائر المسكرات والشافعي رح يعديه اليها وهذا بعيد لانه خلاف السنة المشهورة وتعليل التعدية الاسم والتعليل في الاحكام لا في الاسماء۔ پھر خمر کے بارہ میں جو نص وارد ہے، وہ ہمارے نزدیک معلول نہیں ہے۔ یعنی بوجہ مخامرت عقل کے اس کا نام خمر نہیں ہے حتیٰ کہ اس کا حکم دیگر مسکرات کی جانب متعدی نہ ہوگا۔ یعنی ان دیگر مسکرات کا نام خمر نہ رکھا جائے گا بلکہ سکر کی وجہ سے ان میں حرمت ہوگی۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ اس کو دیگر مسکرات کی جانب متعدی کرتے ہیں ولیکن یہ ایسا کرنا بعید ہے اس واسطے کہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ اور نیز یہ نام متعدی کرنے کے واسطے تعلیل ہے۔ حالانکہ تعلیل تو حکم متعدی کرنے کے واسطے ہوتی ہے نہ نام کے واسطے۔ ف حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ بوجہ مخامرت عقل کے ہے، تو دیگر مسکرات میں بھی بوجہ مخامرت عقل کے خمر کا نام متعدی ہوا۔ یعنی دیگر مسکرات بھی خمر کہے جاویں۔ اور جب وہ خمر کہلائیں تو جو خمر کا حکم ہے وہ بھی متعدی ہوا۔ لہٰذا ان کے نزدیک اگر سوائے خمر کے تاڑی وغیرہ دیگر مسکرات میں سے ایک قطرہ پیا تو حد مارا جائے گا۔ پس انہوں نے پہلے مخامرت کی علت سے دیگر مسکرات کو خمر کا نام دیا۔ اور جب ان پر خمر کا نام صادق آیا تو ان کے واسطے خمر کا حکم ثابت کیا۔ حالانکہ قیاسی علت تو حکم کے لیے ہوتی ہے اور نام کے لیے نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ قیاس کے ذریعے لغت ثابت کرنا ممنوع ہے، مثلاً کوئی کہے کہ تنزیب کپڑا بوجہ زیبائش بدن کے تنزیب کہلاتا ہے۔ اور یہ زیبائش کمخواب میں موجود ہے تو کمخواب بھی تنزیب کہا جاوے تو یہ باطل ہے اسی طرح خمر کا نام بھی دیگر مسکرات کو نہیں دے سکتے ہیں۔ ہاں خمر حرام ہے بوجہ نص کے لیکن ہم نے علت واسطے دیگر مسکرات کے یہ نکالی کہ خمر مسکر ہے۔ تو جو چیز مسکر ہو، وہ بھی اس حکم میں حرام ہے۔ صاحب نتائج الافکار نے کہا کہ خمر میں مسکر کی تعلیل نکالنا ٹھیک نہیں۔ یعنی خمر اس واسطے حرام ہے کہ وہ مسکر ہے تو اس سے لازم آوے گا کہ خمر کی ذات حرام نہ ہو اس واسطے کہ قلیل قطرہ دو قطرہ مسکر نہیں ہے۔ اور امام شافعی رح بھی یہ بات نہیں کہتے ہیں۔ اور اگر خمر میں ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہیں ہے، جیسے مخامرہ وغیرہ، تو ظاہراً ایسی علت سے عین خمر حرام ہونا منافی نہیں ہے۔ اور یہی میرے نزدیک حق ہے انتہیٰ مترجماً۔ مترجم کہتا ہے کہ حق میرے نزدیک یہ ہے کہ امام شافعی رح نے حدیث ابن عمر رض وابوہریرہ رض وانس رضی اللہ عنہم وغیرہ میں پایا کہ سوائے شراب انگور کے دیگر شرابوں کا نام خمر لیا گیا ہے۔ تو انہوں نے جانا کہ یہ لفظ خمر بمقتضائے لغت جاری نہیں ہے، بلکہ عرف شرع میں ہر ایسی چیز کے واسطے ہے جو مخامر عقل ہو، خصوصاً جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے

منبر پر فرمایا کہ خمر وہ جو خامر عقل ہو۔ اور پانچ دیگر مسکرات کا نام خمر لیا تو یہ صریح ہے کہ لفظ خمر عرف شرع میں منقول ہے نہ آنکہ اس کو قیاس سے نکالا ہے۔ اور سابق میں مترجم نے محصل نکال دیا کہ مدار اختلاف یہ ہے کہ خمر منصوص بر بنائے لغت ہے۔ جیسے حنفیہ کا قول ہے یا بر بنائے عرف شریعت ہے جیسے شافعیہ کا قول ہے، اور اسی پر تفریع مسائل ہے۔ حتیٰ کہ حنفیہ کے نزدیک خمر لغوی منصوص حرام ہے، اور یہی قطعی ہے تو باقی شراب ظنی حرام ہیں اور ان کی حرمت بوجہ سکر کے ہے اور خمر لغوی بعینہ حرام ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک خمور سب مسکرات قطعی حرام و رجس ہیں۔ فاحفظ فانہ حق واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ والرابع انها نجسة نجاسة غليظة كالبول لثبوتها بالدلائل القطعية على ما بيناه۔

مقام چہارم یہ کہ خمر نجس بنجاست غلیظہ ہے جیسے آدمی و آدمی کا پیشاب، کیونکہ اس کا ثبوت بدلائل قطعیہ ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا۔ ف۔ نتائج الافکار نے کہا کہ دلائل سابق سے تو اس کی حرمت ثابت ہے نہ نجاست غلیظہ ولیکن قرآن مجید میں البتہ اس کو رجس فرمایا، اور رجس ذاتی پلیدی کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ مصنف رحمہ نے بیان کیا۔ انتہیٰ ملخصا۔ ولیکن اثبات نجاست میں تردد ہے جیسا کہ عینی نے تطہیر الصلوٰۃ میں امام نوویؒ و غزالی رحمہ سے نقل کیا۔ پس تائید اس کی بالاجماع دی جاوے۔ یعنی علماء نے اجماع کیا کہ وہ نجس ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارے نزدیک اس کا سرکہ بنانا جائز ہے۔ پس اگر وہ ذاتی نجس ہو تو سرکہ بھی نجس ہوگا، اور جواب یہ کہ ماہیات بدل جانے میں نجاست و طہارت میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے جیسے نجس گوبر جب جل کر راکھ ہوگیا تو اس کی نجاست بدل گئی۔ م۔ والخامس انه يكفر مستحلها لانكاره الدليل القطعي۔ مقام پنجم۔ یہ کہ اس کو حلال جاننے والا کافر قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس نے تو اس قطعی سے انکار کیا۔ ف۔ یعنی خمر کا حرام ہونا قطعی دلیل سے ثابت ہے جس کا انکار کفر ہے۔ والسادس سقوط تقومها في حق المسلم حتى لا يضمن متلفها او غاصبها ولا يجوز بيعها لان الله تعالى لما نجسها فقد اهانها والتقوم يشعر بعزتها وقال عليه السلام ان الذي حرم شربها حرم بيعها واكل ثمنها۔ مقام ششم یہ کہ خمر کا تقوم مسلمان کے حق میں ساقط ہے۔ حتیٰ کہ مسلمان کے خمر کو تلف کرنے والا یا غصب کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ اور خمر کی بیع بھی جائز نہیں ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اس کو نجس کیا تو اس کی اہانت فرمائی۔ اور تقوم یعنی قیمتی ہونا اس کی عزت کو مشعر ہے۔ تو خلاف اہانت الٰہی عز و جل کے اس کی عزت یعنی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے خمر کو حرام فرمایا، اس نے خمر کو بیچنا اور خمر کا ثمن کھانا بھی حرام کر دیا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث طویل جس کا یہ ٹکڑا ہے اوپر گذر چکی ہے۔ واختلفوا في سقوط ماليتها والاصح انه مال لان الطباع تميل اليها وتضن بها۔ اور فقہاء نے اس امر میں اختلاف کیا کہ اس کی مالیت ساقط ہے یا نہیں۔ یعنی اس امر میں اتفاق ہے کہ وہ قیمتی نہیں ہے۔ لیکن کیا وہ مال ہے یا نہیں، تو اصح یہ ہے کہ وہ مال ہے اس واسطے کہ طبائع اس کی جانب میل کرتے ہیں اور اس کو برباد کرنے میں بخیلی کرتے ہیں۔ ف۔ ولیکن شافعیہ وغیرہ کے نزدیک وہ مال نہیں ہے، اور نیز اس کا نجس غلیظ ہونا بھی حکم مالیت میں دغدغہ پیدا کرتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن كان له على مسلم دين فاداه ثمن خمر لا يحل له ان ياخذه ولا للمديون ان يؤديه لانه ثمن بيع باطل وهو غصب في يده او امانة على حسب ما اختلفوا فيه كما في بيع الميتة ولو كان الدين على ذمي فانه يؤديه من ثمن الخمر والمسلم والطالب يستوفيه لان بيعها فيما بينهم جائز۔ اور اگر ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر قرضہ ہو پس قرضدار نے اس کو خمر کے داموں سے یہ قرضہ ادا کیا، یعنی خمر بیچ کر اس کے دام قرض خواہ کو لینا حلال نہیں ہے اور

قرضدار کو بھی یہ مال ادا میں دینا حلال نہیں ہے، کیونکہ یہ بیع باطل کے دام ہیں اور بائع کے پاس یہ دام بطور غصب ہیں یا بطور امانت، یعنی اختلاف ہے جیسا مردار کی بیع میں مشائخ رح نے اختلاف کیا ہے۔ یعنی اگر مردار کو فروخت کر کے دام لیے تو بعض کے نزدیک اس کے پاس غصب ہیں اور بعض کے نزدیک امانت ہیں۔ اور اگر قرضہ مذکور کسی ذمی پر ہو، اور اس نے خمر بیچ کر اس کے دام سے قرضہ ادا کیا حالانکہ قرضخواہ مسلمان ہے تو قرض خواہ کو اپنی ادائی میں لینا مباح ہے اس واسطے کہ باہم ذمیوں میں خمر کی خرید و فروخت جائز ہے **ف** اور یہ مسئلہ کتاب الکراہیۃ میں گذر چکا ہے **والسابع حرمۃ الانتفاع بہا لان الانتفاع بالنجس حرام ولانہ واجب الاجتناب وفی الانتفاع بہ اقتراب** اور **مقام ہفتم** یہ ہے کہ خمر سے سوائے پینے کے دوسری طرف انتفاع بھی حرام ہے کیونکہ نجس سے نفع اٹھانا حرام ہے اور اس لیے کہ خمر سے دور رہنا واجب ہے، حالانکہ انتفاع میں اس سے نزدیکی ہوگی **ف** پس نزدیکی جائز نہیں ہے **والثامن ان یحد شاربہا وان لم یسکر منہا لقولہ علیہ السلام من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ فان عاد فاقتلوہ الا ان حکم القتل قد انتسخ فبقی الجلد مشروعا علیہ انعقد اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم** - **مقام ہشتم** - یہ ہے کہ خمر پینے والے کو حد ماری جائے گی۔ اگر اس کو خمر سے نشہ نہ ہوا ہو۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جس نے خمر پی اس کو حد مارو۔ پھر اگر دوبارہ پی تو پھر اس کو حد مارو، پھر اگر تیسری بار پی تو پھر اس کو حد مارو۔ پھر اگر چوتھی بار پی تو اس کو قتل کر دو۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ کما فی حد الشرب۔ لیکن قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا تو دُرّے مارنا مشروع رہا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم منعقد ہے، اور دُرّوں کی مقدار وہ ہے جو ہم نے حدود میں بیان کی **ف** یعنی آزاد کے واسطے اسی دُرّے اور مملوک کے واسطے چالیس دُرّے ہیں۔ **والتاسع ان الطبخ لا یؤثر فیہا لانہ للمنع من ثبوت الحرمۃ لا لرفعہا بعد ثبوتہا الا انہ لا یحد فیہ مالم یسکر منہ علی ما قالوا لان الحد بالقلیل فی النیئ خاصۃ لما ذکرناہ وہذا قد طبخ** - **مقام نہم** یہ کہ خمر میں پکانے سے کچھ اثر نہیں ہوتا ہے، اس واسطے کہ پکانا تو حرمت ثابت ہونے سے روکتا ہے اور حرمت ثابت ہونے کے بعد اس کو دور نہیں کرتا ہے۔ لیکن خمر پکانے سے اتنی بات ہوگی کہ پکائی ہوئی کو پینے سے حد نہیں مارا جائے گا جب تک کہ اس کو نشہ نہ ہو، ایسا ہی مشائخ رح نے بیان کیا ہے، کیونکہ خمر قلیل پینے سے حد واجب ہونا خاصہ خام آب انگور میں ہے بدلیل مذکورہ بالا، یعنی خمر لغت میں خام انگور ہے اور یہاں جس میں کلام ہے یہ پکائی گئی ہے یعنی خمر نہیں رہی تو نشہ بہتر ہوا **والعاشر جواز تخلیلہا وفیہ خلاف الشافعی رح وسنذکرہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ**۔ **مقام دہم** یہ کہ خمر کو سرکہ کرنا جائز ہے، اور اس میں امام شافعی رح کا اختلاف ہے اور ہم اس مسئلہ کو آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ **ہذا ہو الکلام فی الخمر**۔ یہ سب بیان خمر کے متعلق تھا **ف** یعنی آب انگور خام جب کامل مسکر ہو جائے تو اس کے متعلق بیان دس مقامات میں کیا گیا۔ **واما العصیر اذا طبخ حتی یذہب اقل من ثلثیہ وہو المطبوخ ادنی طبخۃ ویسمی الباذق والمنصف وہو ما ذہب نصفہ بالطبخ فکل ذلک حرام عندنا اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واذا اشتد علی الاختلاف وقال الاوزاعی انہ مباح وہو قول بعض المعتزلۃ لانہ مشروب طیب ولیس بخمر ولنا انہ رقیق ملذ مطرب ولہذا یجتمع علیہ الفساق فیحرم شربہ دفعا للفساد المتعلق بہ**۔ اور اگر شیرۂ انگور اس قدر پکایا گیا کہ دو تہائی سے کم جل گیا اور یہی قلیل پختگی سے پکایا ہوا بادہ کہلاتا ہے تو یہ بادہ اور دوم منصف

کہ پکانے سے اس کا نصف جل جاوے یہ دونوں بھی ہمارے نزدیک حرام ہیں جبکہ جوش کھا کر تند و شدید پڑ جاویں۔ اور بقول ابوحنیفہؒ ان میں جھاگ آدیں اور بقول صاحبین فقط اشتداد کافی ہے۔ جیسا کہ اختلاف گزرا، اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ یہ مباح ہے، اور یہی بعض معتزلہ کا قول ہے کیونکہ شربت پاکیزہ ہے اور خمر نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہنوز یہ رقیق لذت دار اور سرور پیدا کرنے والا ہے اور اسی وجہ سے فاسق لوگ اس کے پینے پر مجتمع ہوتے ہیں تو اس کا پینا حرام ہوگا تاکہ اس کے متعلق جو فساد ہے دُور ہو۔ واما نقیع التمر وھوالسکر وھوالتی من ماء التمر ای الرطب فھو حرام مکروہ۔ اور رہا سکر یعنی گدر چھوارے کا بھگویا ہُوا خام پانی تو وہ بھی حرام مکروہ ہے۔ ف یہاں جمہور شارحین نے کہا کہ گدر چھوارے کی قید اسواسطے لگائی کہ پختہ چھوارے کا بھگویا ہُوا پانی جس کو نبیذ التمر کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے۔ لیکن نتائج الافکار نے اعتراض کیا کہ اس کا خفیف پکایا جانا شرط ہے جیسا کہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے اور یہاں خام مُراد ہے۔ وقال شریك ابن عبد اللہ انہ مباح لقولہ تعالیٰ تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا امتن علینا بہ وھو بالمحرم لا یتحقق ولنا اجماع الصحابۃ رضی اللہ عنھم ویدل علیہ ما رویناہ من قبل والاٰیۃ محمولۃ علی الابتداء وکانت الاشربۃ مباحۃ کلھا وقیل اراد بہ التوبیخ معناہ واللہ اعلم تتخذون منہ سکرا وتدعون رزقا حسنا۔ اور شریک بن عبداللہ نے کہا کہ سکر مذکور مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تتخذون منہ سکرا[1] ورزقا حسنا۔ یعنی خرما سے تم لوگ سکر و رزق خوب بناتے ہو۔ پس اللہ تعالیٰ نے ہم پر اس سے احسان رکھا، حالانکہ رزقِ حرام سے احسان نہیں ہو سکتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سکر حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا اور اس پر وہ حدیث بھی دلیل ہے جو ہم نے سابق میں روایت کی یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخت انگور و درخت خرما کی جانب اشارہ کرکے فرمایا کہ خمر ان دو درختوں سے ہے اور رہا آیت کریمہ سے استدلال مذکور، تو ہماری تاویل یہ ہے کہ یہ آیت زمانۂ ابتداء پر محمول ہے، یعنی جس زمانہ میں سکر حرام نہ ہُوا تھا اور جملہ شرابیں بشیرہ حلال تھیں۔ بعض مشائخ نے آیت کی تاویل میں کہا کہ وہ بطور ملامت ہے اور واللہ تعالیٰ اعلم معنی یہ ہیں کہ تم اس سے سکر بناتے اور رزق خوب چھوڑتے ہو۔ ف مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اوپر اپنی پیدائش کی چیزوں سے احسان رکھا یعنی ہم نے تمہارے واسطے درختان خرما انگور پیدا کئے کہ ہم اس سے تم کو رزق دیتے ہیں ایک وہ کہ جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور دوم رزق خوب۔ اور یہ تاویل قوی ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا۔ اس آیت میں بالاتفاق یوں تقدیر ہے۔ ومن ثمرات النخیل والاعناب نرزقکم ما تتخذون منہ سکرا ورزقا حسنا۔ پس اگر تم نے رزقا حسنا کو سکرا پر عطف کیا تو یہ معنی ہونگے کہ ہم نے خرما و انگور کے پھلوں سے تم کو وہ رزق دیا جو تم اس سے بناتے ہو وہ سکر و رزق خوب ہے۔ اور اگر رزقا حسنا معقول ہو۔ جیسے ما تتخذون ہے تو معنی یہ ہوئے کہ ہم نے خرما و انگور کے پھلوں سے تم کو وہ دیا جو تم اس سے سکر بناتے ہو، اور رزق خوب دیا۔ اور مراد رزق خوب یہ کہ چھوہارے و انگور سے حلوا و تازہ پختہ پھل ہیں۔ پس اس سے معلوم ہُوا کہ رزق خوب تو یہ ہے۔ اور اس سے سکر بنانا ان کا فعل نامعقول ہے تو یہ ملامت ہوئی کہ ہم نے تم کو یہ پھل دیے تھے کہ ان میں رزق خوب موجود تھا، حالانکہ تم نے معمولی ناشکری میں اس سے بھی سکر بنانی شروع کی اور وہ شراب ہے۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہُوا کہ شیخ مصنفؒ نے جو معنی بیان کیے وہ حاصل معنی ہیں، اس واسطے بعید معلوم ہوتے ہیں حالانکہ تقریر مترجم میں قوی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م: واما نقیع الزبیب وھوالتی من ماء الزبیب فھو حرام اشتد وغلا۔ رہا نقیع الزبیب، یعنی انگور کو پانی میں بھگو کر اس کا خام پانی لینا تو حرام ہے جب جوش کھاوے و تند پڑ جاوے ف بدوں

---

[1] سکر بروزن قمر جملہ حروف بے نقطہ ہیں ۱۲ م

اس کے کہ آگ سے پکایا جاوے۔ اور احادیث میں نبیذ التمر والزبیب پینا جو مذکور ہے وہ اس وقت کہ چند دانہ خرما یا انگور ڈال دیئے جس سے پانی میں شیرینی آگئی، اور رقیق رہا بدوں جھاگ و جوش کے، حتیٰ کہ جب دیر ہوئی تو وہ نہیں جائز ہے۔ یعنی جب جوش سے گاڑھا پڑ جاوے تو حرام ہے۔ و تیاتی فیہ خلاف الاوزاعی اور اس میں بھی امام اوزاعیؒ کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ ف یعنی ان کے نزدیک خمر نہ ہونے سے حلال ہونا چاہیئے۔ حالانکہ ہمارے نزدیک حرام ہے۔ وقد بینا المعنی من قبل۔ اور ہم وجہ حرمت کو سابق میں بیان کر چکے ہیں ف کہ اس میں لذت و مبرد ہے جس پر فساق جمع ہوتے ہیں۔ پس ظاہر ہوا کہ خمر کی طرح ہمارے نزدیک بادہ۔ اور منصف اور سکر و نقیع انگور سب حرام ہیں۔ الا ان حرمۃ ھٰذہ الاشربۃ دون حرمۃ الخمر۔ لیکن خمر و دیگر شرابوں میں چند احکام کا فرق ہے کہ خمر کی حرمت قوی ہے۔ اور ان چیزوں کی حرمت اس سے ضعیف ہے۔ حتی لایکفر مستحلھا و یکفر مستحل الخمر۔ حتیٰ کہ جو کوئی ان شرابوں کو حلال سمجھے تو اس کو کافر نہیں ٹھہرایا جائے گا، اور خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا۔ لان حرمتھا اجتہادیۃ وحرمۃ الخمر قطعیۃ۔ اس واسطے کہ ان شرابوں کی حرمت اجتہادی ہے اور شراب خمر کی حرمت قطعی ہے ف اور قطعی حرام کو جو حلال سمجھے وہ کافر ہے۔ اور جس چیز کی حرمت میں اجتہاد جاری ہو، اور اس کے حرام ہونے پر اجماع نہ ہو تو اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہہ سکتے ہیں اگرچہ وہ گمراہ قرار دیا جائے گا۔ پھر یہاں یہ کلام ہے کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، جیسا کہ مصنف رحؒ نے ذکر کیا تو اجماع قطعی کے انکار سے کافر ہونا چاہیئے۔ اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اجماع ہم تک متواتر منقول نہیں ہوا بلکہ خبر الواحد ہے تو ایسا اجماع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ مدار تو ثبوت پر ہے، حتیٰ کہ حدیث اگر متواتر ثبوت ہو جاوے تو وہ مثل قرآن مجید کے ہے پس فرق ظاہر ہوا کہ خمر کا حرام ہونا بنص قرآنی و بحدیث مشہور قوی ثابت ہوا۔ اور ان شرابوں کا حرام ہونا بحدیث الواحد یا اجماع ظنی ثبوت ہوا۔ پس وہ قطعی نہیں ہے۔ ولا یجب الحد بشربھا حتی یسکر و یجب لشرب قطرۃ من الخمر۔ اور فرق دوم یہ ہے کہ ان شرابوں کے پینے سے حد شرعی واجب نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کو نشہ ہو جاوے۔ اور خمر سے ایک قطرہ پینے پر حد واجب ہوگی۔ ف کیونکہ خمر کی تحریم بوجہ نص کے ہے اور نشہ کی علت سے نہیں ہے، اور دیگر مسکرات کی حرمت اجتہادی بوجہ سکر کے ہے لہٰذا اگر مسکرات دیگر سے اس قدر پیا کہ نشہ نہ ہوا تو حد نہیں ماری جائے گی۔ پھر آیا اس قدر پینا کہ نشہ نہ ہو مباح ہے کہ نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ اور اکثر معتمد یہ جانا گیا کہ مباح ہے لیکن گروہ قلیل کی تائید قول ہیں وہ احادیث ہیں جن میں چھوہارے وغیرہ کی شراب کو خمر کہا گیا ہے اور حد ساقط ہونا بوجہ عدم قطعیت کی اس امر کا منافی نہیں کہ عمل کی حرمت میں مساوی ہوں۔ فافہم۔ م۔ ونجاستھا خفیفۃ فی روایۃ وغلیظۃ فی الاخرٰی۔ اور دیگر شرابوں کی نجاست ایک روایت میں خفیفہ ہے۔ اور ایک روایت میں غلیظہ ہے۔ ونجاسۃ الخمر غلیظۃ روایۃ واحدۃ۔ اور خمر کی نجاست بالاتفاق ایک روایت ہے کہ نجاست غلیظہ ہے۔ ویجوز بیعھا ویضمن متلفھا عند ابی حنیفۃ رح خلافا لھما فیھما۔ اور امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک سوائے خمر کے دیگر شرابوں مذکورہ کی بیع جائز ہے، اور ان کے تلف کرنے والے پر تاوان واجب ہو گا بخلاف صاحبین کے، کہ صاحبین رحؒ کے نزدیک بیع بھی جائز ہے اور تاوان بھی لازم نہ ہوگا۔ لانہ مال متقوم ابو حنیفہ رحؒ کی دلیل یہ ہے کہ دیگر شرابیں قیمتی مال ہیں۔ وما شھدت دلالۃ قطعیۃ بسقوط تقومھا بخلاف الخمر

ف فیہ نظر ظاھر ۱۲ م

غیران عندہ تجب قیمتھا لامثلھا علی ماعرف ولا ینتفع بھا بوجہ من الوجوہ لانھا محرمۃ۔ اور کوئی دلیل قطعی اس بات پر شاہد نہیں ہے کہ ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہو گیا بخلاف خمر کے کہ اس کا تقوم بدلیل قطعی ساقط ہے لیکن اتنی بات ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دیگر شرابوں کے تلف کرنے والے پر ان کی قیمت واجب ہوگی، اور مثل واجب نہ ہوگا جیساکہ اصول میں معلوم ہو چکا ہے، اور خمر کی طرح ان شرابوں سے بھی کسی طور پر نفع نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ سب حرام ہیں ف لیکن جب یہ سب حرام ہیں کہ ان سے کسی طرح انتفاع جائز نہیں ہے تو یہ کیونکر قیمتی ہو سکتی ہیں کیونکہ علمائے تصریح کر دی کہ مال متقوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ ان سے انتفاع شرعًا مباح ہو۔ تو جب انتفاع مباح نہیں تو تقوم بھی ندارد ہے۔ علاوہ بریں دلیل قطعی تو اعتقاد کے واسطے لازم آتی ہے اور عملیات میں غالب گمان کافی ہے تو حق عمل میں ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے۔ نتائج الافکار۔ وعن ابی یوسف رح انہ یجوز بیعھا اذا کان الذاھب بالطبخ اکثر من النصف دون الثلثین۔ اور امام ابو یوسف رح سے نوادر میں مذکور ہے کہ سوائے خمر کے دیگر شرابوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ جل گیا ہو تو ان کی بیع جائز ہے۔ فی الجامع الصغیر وماسوی ذلک من الاشربۃ فلا باس بہ قالوا ھذا الجواب علی ھذا العموم والبیان لا یوجد فی غیرہ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوائے سکر نقیع و منصف یہ سب بھی چھوڑ کر باقی شرابوں میں کچھ مضائقہ نہیں۔ مشائخ رح نے فرمایا کہ اس عموم بیان کے ساتھ کسی کتاب میں یہ حکم نہیں معلوم ہوتا ہے۔ وھو نص علی ما یتخذ من الحنطۃ والشعیر والعسل والذرۃ حلال عند ابی حنیفۃ رح ولا یحد شاربہ عندہ وان سکر منہ ولا یقع طلاق السکران منہ بمنزلۃ النائم ومن ذھب عقلہ بالبنج ولبن الرماک اور یہ جامع صغیر کی عبارت صریح ہے کہ جو گیہوں وجو و شہد و جوار سے بنائی جاوے وہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک حلال ہے اور اس کے پینے والے کو حد نہیں ماری جائے گی اگرچہ وہ اس سے نشہ میں ہو جائے۔ اور جو شخص اس کے پینے سے مست ہو گیا اس کی طلاق واقع نہ ہوگی جیسے اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی جو خواب میں ہو یا جس کی عقل بوجہ خراسانی اجوائن یعنی بھنگ کے یا گھوڑی مادہ کا دودھ پینے کے زائل ہوئی ہو۔ وعن محمد رح انہ حرام ویحد شاربہ اذا سکر منہ ویقع طلاقہ اذ سکر منہ کما فی سائر الاشربۃ المحرمۃ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ گیہوں و جو وغیرہ کی بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہے اور اس کے پینے والے کو حد ماری جائے گی جب نشہ میں ہو (اور اسی قول پر فتویٰ ہے) النہایہ۔ اور اگر وہ اس سے نشہ میں ہو کر طلاق دے تو اس کی طلاق بھی واقع ہو جائے گی جیسے دیگر شرابہائے محرمہ کے مست کی طلاق ہوتی ہے۔ وقال فیہ ایضا وکان ابو یوسف رح یقول ما کان من الاشربۃ یبقی بعد ما یبلغ عشرۃ ایام ولا یفسد فانی اکرھہ ثم رجع الی قول ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ بھی جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ابو یوسف رح پہلے کہتے تھے کہ شرابوں میں سے جو شراب سکر رسیدہ ہو جانے کے بعد دس دن باقی رہے اور خراب نہ ہو تو میں اس کو حرام جانتا ہوں۔ پھر اس سے رجوع کر کے ابو حنیفہ رح کا قول اختیار کیا۔ وقولہ الاول مثل قول محمد رح ان کل مسکر حرام الا انہ تفرد بھذا الشرط۔ اور ابو یوسف رح کا پہلا قول مثل قول امام محمد رح ہے کہ ہر مسکر حرام ہے، صرف اتنا فرق تھا کہ یہ شرط ابو یوسف رح نے تنہا لگائی ف یعنی دس دن تک باقی رہے اور نہ بگڑے تو حرام ہے۔ اور یہی ابن عباس رض کا قول ہے۔ چنانچہ ضحاک رح نے ابن عباس رض سے روایت کی جو نبیذ دیر تک چھوڑ دینے سے خراب نہ ہو بلکہ اچھی ہو جائے تو اس میں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہے۔ اور اس اثر کو ابن شیبہ نے روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے سوائے اتنی بات کے کہ ضحاک نے خود ابن عباس کو نہیں پایا۔ ومعنی قولہ یبلغ یغلی ویشتد۔ اور قول ابی یوسف رح کہ رسیدہ ہو جاوے۔ اس کے یہ معنی کہ جوش کھا کر تند ہو جاوے۔ ومعنی قولہ ولا یفسد ولا یحمض۔ اور قول ابی یوسف رح کہ خراب نہ ہو اور نہ بگڑے اس کے یہ معنی کہ کھٹی نہ ہو جائے۔ ووجھہ ان بقاء ھذہ المدۃ من غیران یحمض دلالۃ قوۃ وشدتہ فکان ابیۃ حرمتہ

ومثل ذٰلك مارُوی عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنہما۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دس دن تک باقی رہنا بدون اس کے کہ کھٹی ہو جاوے اس امر کی دلیل ہے کہ اس میں قوت وشدت ہے تو یہ اس کے حرام ہونے کی دلیل ہے اور ایسی ہی شرط ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ وابوحنیفۃ رح یعتبر حقیقۃ الشدۃ علی الحد الذی ذکرنا ہ فیما یحرم اصل شربہ وفیما یحرم السکر منہ علی مانذکرہ ان شاء اللّٰہ تعالیٰ وابویوسف رح رجع الیٰ قول ابی حنیفۃ رح فلم یحرم کل مسکر ورجع عن ھذا الشرط ایضًا۔ اور ابوحنیفہ رح نے حقیقی شدت اس حد پر اعتبار کی جو ہم نے اوپر بیان کی یعنی جوش کھا کر تند پڑی اور جھاگ ڈالی خواہ وہ ایسی شراب ہو تو اصلی حرام ہے یعنی خمر اور خواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس کو بیان کریں گے۔ اور ابویوسف رح نے قول ابوحنیفہ رح کی جانب رجوع کیا۔ پس ہر مسکر کو حرام نہیں ٹھہرایا۔ اور شرط مذکور سے بھی رجوع کیا یعنی دس دن میں بگڑنے کی شرط سے بھی رجوع کیا و قال فی المختصر ونبیذ التمر والزبیب اذا طبخ کل واحد منہما ادنیٰ طبخۃ حلال وان اشتد اذا شرب منہ مایغلب علی ظنہ انہ لایسکر من غیر لہو ولا طرب وھٰذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وعند محمد والشافعی رح حرام و الکلام فیہ کالکلام فی المثلث العینی ونذکرہ ان شاء اللّٰہ تعالیٰ۔ اور مختصر قدوری میں مذکور ہے کہ چھوارے کی نبیذ و انگور کی نبیذ یعنی ان کا بھگویا ہوا پانی جبکہ تھوڑا پکایا جاوے تو حلال ہے اگرچہ وہ تند ہو کر جوش سے جھاگ ڈالے بشرطیکہ اس میں سے اس قدر پیئے کہ غالبًا اس سے نشہ نہ ہوگا اور لہو وطرب کی نیت نہ ہو۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح و ابویوسف رح کا قول ہے۔ اور امام محمد رح و شافعی رح کے نزدیک اس کا قلیل و کثیر سب حرام ہے۔ اور جیسے مثلث انگوری میں کلام ہے ویسے ہی کلام اس میں ہے، اور ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال ولا باس بالخلیطین لما روی عن ابن زیاد انہ قال سقانی ابن عمر رح شربۃ ماکدت اھتدی الی اھلی فغدوت الیہ من الغد فاخبرتہ بذٰلك فقال مازدناك علی عجوۃ وزبیب وھٰذا من الخلیطین وکان مطبوخًا لان المروی عنہ حرمۃ نقیع الزبیب وھو النی منہ۔ چھوارے اور انگور کو ملا کر شربت نکالنے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک شربت پلایا کہ قریب تھا کہ میں اپنے گھر نہ پہنچوں۔ پھر دوسرے روز جا کر میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ حال بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے تو تجھے صرف عجوہ چھوارے اور خشک انگور کے سوائے اور کوئی چیز نہیں پلائی۔ (رواہ محمد فی الآثار) اور یہ نبیذ خرما وانگور خلیط تھے، اور پکائے ہوئے تھے، کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت آئی کہ انگور بھگو کر اس کا کچا پانی حرام کہتے تھے ف لیکن شارحین رح نے یہ روایت نہیں پائی۔ اور روایت ابن زیاد کو امام محمد رح نے ذکر کیا کہ اخبرنا ابوحنیفۃ رح عن سلیمان الشیبانی عن ابن زیاد الیٰ اٰخرہ۔ امام محمد رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ حافظ العصر شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ میں ابن زیاد کو نہیں پہچانتا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس کا نام بیان کیا ہے۔ عینی رح نے کہا کہ سلیمان الشیبانیؒ تو ابواسحاق ہے، اور ابن زیاد یہ عبداللہ بن زیاد ہے۔ منذریؒ نے ذکر کیا کہ شیخ مرتضیٰ الحسینی نے کہا کہ بظاہر محمد بن زیاد ہے جو شعبہ کے شیوخ میں ہے اور اس نے ابوہریرہ رض سے روایت کی، اور وہ ابن سیرین کے اقران میں سے ہے بالجملہ وہ عبداللہ بن زیاد ہو یا محمد بن زیاد ہو یا ابن زیاد ابومریم ہو، بہرصورت یہ شخص ثقہ ہے۔ اور ابوحنیفہ نے ابن عمر و ابراہیم نخعی سے بھی جواز روایت کیا۔ ومارُوی انہ علیہ السلام نہی عن الجمع بین التمر والزبیب والرطب والبسر محمول علی حالۃ الشدۃ وکان ذٰلك فی الابتداء۔ اور جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے۔ کہ آپ نے چھوارہ و انگور جمع کرنے سے منع فرمایا یا گدر خرمہ و خام جمع کرنے سے منع فرمایا، تو یہ محمول ہے کہ قحط سالی کی حالت میں تھا اور یہ ابتداء میں تھا ف یعنی تونگروں کو اس امر سے منع کر دیا کہ چھوارے و انگور کو جمع کر کے نہ کھائیں یعنی ایک ہی چیز کھائیں اور دوسری محتاجوں کو دیں تاکہ فقیروں کا بھلا ہو۔ لیکن یہ تاویل مشکل ہے۔ اس واسطے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیب اور چھوارے دونوں کو جمع کر کے نبیذ بینے سے منع فرمایا اور خام و

گدر چھوارے کو جمع کر کے نبیذ لینے سے منع فرمایا، رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ابوقتادہ میں مذکور ہے مع زیادت سے کہ فرمایا، ہر ایک سے علیحدہ نبیذ بناؤ۔ رواہ الستۃ الا الترمذی۔ اور یہی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے۔ رواہ مسلم۔ اور یہی ممانعت حدیث ابن عباس وابن عمر وابوسعید خدری رضی اللہ عنہم میں وارد ہے۔ کما رواہ مسلم۔ پس اگر ابن زیاد کی روایت صحیح ہو تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معارض ہو۔ لیکن مصنف رح نے جواب دیا کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں بحالت قحط ممانعت تھی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے آسانی دی تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہی امام محمد رح نے ابوحنیفۃ عن حماد عن ابراہیم النخعی روایت کیا کہ یہ ابتداء میں تنگیٔ معیشت کی وجہ سے تھا، جیسے چھوارے ملا کر گوشت و سمن سے ممانعت تھی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر فراخی دی تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ کما فی الآثار۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ت ع م۔ قال ونبیذ العسل والتین ونبیذ الحنطۃ والذرۃ والشعیر حلال وان لم یطبخ۔ قدوری نے کہا کہ نبیذ شہد وانجیر حلال ہے۔ اور نبیذ گندم و جوار[1] و جو بھی حلال ہے، اگرچہ پکائی نہ جاوے۔ وھٰذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح اذا کان من غیر لھو وطرب۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح وابویوسف رح کا قول ہے، بشرطیکہ بغیر لہو وطرب ہو۔ لقولہ علیہ السلام الخمر من ھاتین الشجرتین واشار الی الکرمۃ والنخلۃ خص التحریم بھما والمراد بیان الحکم۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر تو ان دو درختوں سے ہے۔ اور درخت انگور وخرما کی طرف اشارہ کیا۔ رواہ مسلم۔ پس آپ نے انہیں دونوں درختوں کے ساتھ خاص فرمائی، اور اس سے مراد بیان حکم ہے، یعنی حرمت خمر کا حکم ان دو درختوں انگور وخرما سے ہوتا ہے۔ پس اس سے لازم آیا کہ شہد وانجیر وغیرہ سے نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال مشکل ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ ہر مسکر خمر ہے، کما رواہ مسلم وغیرہ۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ فتویٰ امام محمد رح کے قول پر ہے کہ ہر مسکر حرام ہے اور یہی حق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم قیل یشترط الطبخ فیہ لاباحتہ وقیل لایشترط وھو المذکور فی الکتاب لان قلیلہ لایدعو الی کثیرہ کیف ماکان وھل یحد فی المتخذ من الحبوب اذا سکر منہ قیل لایحد وقد ذکرنا الوجہ من قبل قالوا والاصح انہ یحد فانہ روی عن محمد رح فیمن سکر من الاشربۃ انہ یحد من غیر تفصیل وھٰذا لان الفساق یجتمعون علیہ فی زماننا اجتماعھم علی سائر الاشربۃ بل فوق ذٰلک وکذٰلک المتخذ من الالبان اذا اشتد فھو علی ھٰذا وقیل ان المتخذ من لبن الرماک لایحل عند ابی حنیفۃ اعتبارا بلحمہ اذ ھو متولد منہ قالوا والاصح انہ یحل لان کراھۃ لحمہ لمافی اباحتہ من قطع مادۃ الجھاد اولاحترامہ فلایتعدی الی لبنہ۔ پھر بعض نے کہا کہ ان حبوب سے بنائی ہوئی شراب مباح ہونے کے لیے پکانا شرط ہے اور بعض نے کہا کہ شرط نہیں ہے اور یہی کتاب قدوری میں مذکور ہے کیونکہ اس میں سے قلیل جانب کثیر داعی نہیں ہوتا ہے چاہے خام ہو یا مطبوخ ہو۔ پھر اگر حبوب کی بنائی ہوئی شراب سے نشہ میں ہوگیا تو بعض نے کہا کہ حد ماری جائے گی اور بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی۔ اور ہم نے سب کی وجہ سابق میں بیان کی۔ مشائخ رح نے فرمایا کہ اصح یہ ہے کہ حد مارا جائے گا کیونکہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ جو شخص ان شرابوں سے نشہ میں ہوا اس کو حد ماری جائے گی اور اس قول میں امام محمدؒ نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی، یعنی شراب حبوب یا غیر حبوب کا کچھ فرق نہیں ہے اور حد کی وجہ یہ ہے کہ فاسق لوگ ہمارے زمانہ میں دیگر شرابوں کی طرح ان شرابوں پر بھی مجتمع ہوتے ہیں، بلکہ ان سے بڑھ کر مجتمع ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح جو شراب کہ گھوڑوں وغیرہ کے دودھ سے بنائی جائے جب اس میں اشتداد و تندی آجائے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور بعض نے کہا کہ گھوڑوں کے دودھ سے جو شراب بنائی جائے وہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حلال نہیں ہے بقیاس اس کے گوشت کے کیونکہ دودھ تو گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ اور مشائخؒ نے فرمایا کہ

---

[1] قولہ یعنی جوار بمعنی چینوان واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ م

اصح یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، کیونکہ اس کے گوشت کی کراہت اس وجہ سے کہ اس کے مباح ہونے میں مادۂ جہاد قطع ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ اس کا گوشت محترم ہے تو یہ علت اس کے دودھ کی جانب متعدی نہ ہوگی قال وعصیر العنب اذا طبخ حتی ذھبا ثلثاہ وبقی ثلثہ حلال وان اشتد وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد ومالک والشافعیؒ حرام و ھذا الخلاف فیما اذا قصد بہ التقوی اما اذا قصد بہ التلھی لا یحل بالاتفاق و عن محمد مثل قولھما وعنہ انہ کرہ ذلک وعنہ انہ توقف فیہ اور شیرہ انگور جب پکایا جاوے یہاں تک کہ اس کی دو تہائی جل جائے اور ایک تہائی باقی رہے تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں جوش داشتداد ہو۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ و مالکؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ حرام ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اس کے پینے سے عبادات پر قوت مقصود ہو اور اگر اس لہو و طرب مقصود ہو تو بالاتفاق حلال نہیں ہے، اور امام محمدؒ سے ایک روایت مثل قول ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ مروی ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس کو مکروہ جانا اور چوتھی روایت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس میں توقف کیا، لھم فی اثبات الحرمۃ قولہ علیہ السلام کل مسکر خمر وقولہ علیہ السلام ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام ویروی عنہ علیہ السلام ما اسکر الجرۃ منہ فالجرعۃ منہ حرام ولان المسکر یفسد العقل فیکون حراما قلیلہ وکثیرہ کالخمر۔ امام محمدؒ و امام مالکؒ و شافعیؒ کی دلیل احادیث و قیاس ہے۔ حدیث اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسکر خمر ہے اور حدیث دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس چیز کا کثیر نشہ کرے تو اس کا قلیل بھی حرام ہے، اور حدیث سوم یہ کہ جس میں سے ایک گھڑا نشہ کرے اس میں سے ایک گھونٹ حرام ہے اور دلیل قیاس یہ ہے کہ مسکر بھی عقل کو بگاڑتا ہے تو اس میں سے بھی قلیل و کثیر حرام ہوگا، جیسے خمر میں ہے ف حدیث اول صحیح مسلم میں موجود ہے۔ دوم کو نسائی وعبد الرزاق نے روایت کیا اور حدیث سوم جو دوم کے معنی میں ہے اور وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنھم سے مروی ہے۔ چنانچہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ بروایت ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان باسناد صحیح۔ اور حدیث سعد بن ابی وقاص بروایت نسائی و ابن حبان باسناد صحیح، حتی کہ منذری نے کہا کہ اس کی اسناد اس باب میں سب سے جید ہے، وحدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت دار قطنی وحدیث عائشہ رضی اللہ عنہا بروایت ابوداؤد و ترمذی و ابن حبان و احمد باسناد صحیح، وحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بروایت اسحاق والطبرانی باسناد جید، حدیث فرات بن جبیر بروایت حاکم و دارقطنی، وحدیث زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بروایت طبرانی، پس معلوم ہوا کہ حدیث صحیح ہے، ولھما قولہ علیہ السلام حرمت الخمر لعینھا و یروی بعینھا قلیلھا وکثیرھا والسکر من کل شراب اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حرام کی گئی خمر بذات خود اس کا قلیل و کثیر سب اور دیگر شرابوں سے سکر حرام کیا گیا ہے ف لیکن یہ حدیث مرفوع ثابت نہیں ہوئی بلکہ خود امام ابو حنیفہؒ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اس کو ابن عباسؓ کا قول روایت کیا ہے، خص السکر بالتحریم فی غیر الخمر اذ العطف للمغایرۃ تو خمر کے سوائے دیگر شرابوں میں خصوص نشہ حرام کیا گیا ہے کیونکہ عطف تو مغائرت کے واسطے ہے ف یعنی خمر پر دیگر کا عطف کیا پس

اگر دیگر شرابوں میں بھی عین حرام ہو تو علت بیکار ہو، لہٰذا فرق یہ ہے کہ خمر بذاتہ حرام ہے اور دیگر میں نشہ حرام ہے۔ رہا جواب قیاس تو یہ مسلم کہ مفسد عقل حرام ہے وان المفسد ھو القدح المسکر اور مفسد وہ قدح ہے جو مسکر ہو، وھو حرام عندنا اور یہ ہمارے نزدیک بھی حرام ہے انما یحرم القلیل منہ لانہ یدعو لرقتہ ولطافتہ الی الکثیر فاعطی حکمہ والمثلث لغلظہ لا یدعو وھو فی نفسہ غذاء فبقی علی الاباحۃ اور خمر میں سے قلیل اسی وجہ سے حرام ہوا کہ خمر اپنی رقت و لطافت کی وجہ سے کثیر کی جانب داعی ہوتی ہے تو قلیل کو بھی کثیر کا حکم دے دیا گیا اور مثلث بوجہ گاڑھے پن کے اس کی جانب داعی نہیں ہوتا ہے اور یہ بذات خود ایک غذا ہے تو وہ اباحت پر باقی ہے۔ ف لیکن یہ سب توجیہات بمقابلہ حدیث کے کیونکر مقبول ہوں گی لہٰذا جواب دیا والحدیث الاول غیر ثابت علی ما بیناہ اور حدیث اول یعنی ہر مسکر خمر ہے، ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ف کہ اس میں یحییٰ ابن معین رحمہ نے طعن کیا ہے اور کیونکہ وہ تو صحیح مسلم کی روایت ہے بلکہ اس کی صحت تسلیم کرنا لازم ہے لہٰذا اس کو تسلیم کرکے جواب دیا ثم ھو محمول علی القدح الاخیر اذ ھو المسکر حقیقۃ، پھر بعد تسلیم صحت کے حدیث مذکور اس مسکر کے قدح اخیر پر محمول ہے کیونکہ نشہ کرنے والا درحقیقت یہی قدح اخیر ہے ف تو معلوم ہوا کہ قدح اخیر کو خمر کا حکم یعنی حرام ہے لیکن مخفی نہیں کہ حدیث دوم و سوم کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں صریح یہ مذکور ہے کہ جس کا کثیر سکر ہو اس میں سے قلیل بھی حرام ہے اور اوپر معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطرق متعدد ثبوت ہے کہ وہ بحد شہرت پہنچ گئی اور اس میں اس تاویل کی گنجائش نہیں ہے، اب رہا یہ کہ مثلث میں پانی ڈال کر رقیق کر دیا گیا تو کیا حکم ہے، والذی یصب علیہ الماء بعد ما ذھب ثلثاہ بالطبخ حتی یرق اور وہ مثلث کو پکانے سے دو تہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈالا گیا کہ وہ رقیق پڑ گیا ثم یطبخ طبخۃ پھر وہ پکایا گیا حکمہ حکم المثلث لان صب الماء لا یزیدہ الا ضعفا، تو اس کا حکم بھی مثل مثلث کے ہے اس واسطے کہ پانی ڈالنے سے اس میں سوائے ضعف کے کچھ نہیں بڑھے گا ف یعنی اس میں اشتداد نہیں ہو سکتا بلکہ وہ پانی ڈالنے سے زیادہ کمزور ہو جائے گا، بخلاف ما اذا صب الماء علی العصیر ثم یطبخ حتی یذھب ثلثا الکل، برخلاف اس کے کہ اگر شیرہ انگور خام میں پانی ڈالا گیا، پھر وہ پکایا گیا حتی کہ اس کل کا دو تہائی جل گیا ف تو باقی حلال نہیں ہے لان الماء یذھب اولا للطافتہ او یذھب منھما فلا یکون الذاھب ثلثی ماء العنب اس واسطے کہ پانی اپنی لطافت کی وجہ سے پہلے اڑ جائے گا یا جو کچھ اڑا وہ پانی و شیرہ دونوں سے مل کر گیا تو خالی آب انگور میں سے دو تہائی نہیں گیا ف پس وہ مثلث نہ ہوا تو حلال بھی نہ ہوا، ولو طبخ العنب کما ھو اور اگر انگور کا دانہ جیسا ہے ویسا ہی پکایا گیا ف یعنی دانہ انگور کو بغیر پانی ڈالے پکایا جاوے، ثم یعصر پھر وہ نچوڑا جاوے یکتفی بادنی طبخۃ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ، تو ابو حنیفہ سے ایک روایت میں کمتر پکانا کافی ہے ف یہ شرط نہیں کہ اس قدر پکایا جاوے کہ دو تہائی جل جاوے وفی روایۃ عنہ لا یحل ما لم یذھب ثلثاہ بالطبخ اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ رحہ سے آیا کہ وہ حلال نہ ہوگا جب تک کہ پکانے سے دو تہائی نہ جل جاوے، وھو الاصح لان العصیر قائم فیہ من غیر تغیر فصار کما بعد العصر اور یہی اصح روایت و اصح قول ہے اس واسطے کہ شیرہ تو انگور کے اندر بدوں

تغیر کے قائم ہے تو اس کا حکم ایسا ہوگیا جیسے نچوڑنے کے بعد ہوتا ہے **ف** کہ بغیر دو تہائی جل جانے کے حلال نہیں ہوتا ہے اسی طرح نچوڑنے سے پہلے بھی یہی شرط ہے، **ولو جمع فی الطبخ بین العنب والتمر او بین التمر والزبیب لا یحل حتی یذھب ثلثاہ لان التمر ان کان یکتفی فیہ بادنی طبخۃ فعصیر العنب لا بد ان یذھب ثلثاہ فیعتبر جانب العنب احتیاطا** اور اگر انگور وچھوہارے کو ملا کر یا چھوہارے ومویز کو ملا کر پکایا تو حلال نہیں ہے یہاں تک کہ دو تہائی جل جاوے اس سے مراد یہ ہے کہ شیرہ انگور تازہ یا بھگویا ہوا پانی اور چھوہارے کا پانی ملا کر پکایا تو دو تہائی جل جانا شرط ہے کیونکہ چھوہارے میں اگرچہ خفیف پکانا کافی ہے لیکن انگور میں دو تہائی جلانا ضروری ہے تو احتیاطاً انگور کی جانب لحاظ رکھا جائے گا **ف** غایۃ البیان میں کہا کہ پختہ خشک انگور کے پانی میں بھی خفیف پکانا کافی ہوتا ہے چنانچہ خود قدوری سے یہ مسئلہ اوپر مصرح گذرا، نتائج میں لکھا کہ اسی واسطے صاحب کافی نے عبارت کو اس طرح بدل دیا کہ اگر تازہ انگور وچھوہارے کا پانی یا تازہ انگور وخشک انگور کا پانی جمع کرے تو دو تہائی جل جانا ضروری ہے،

مترجم کہتا ہے کہ مصنف نے بربنائے احتیاط بیان کیا تو خشک انگور کے پانی میں بھی یہی احتیاط ہے، **ولکن اذا جمع بین عصیر العنب ونقیع التمر لما قلنا** اور اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوہارے کا پانی جمع کیا تو بھی یہی حکم ہے **ف** یعنی دو تہائی جل جانا ضرور ہے کیونکہ جانب انگور کا لحاظ رکھا جائے گا۔ **ولو طبخ نقیع التمر والزبیب ادنی طبخۃ ثم انقع فیہ تمرا وزبیب ان کان ما انقع فیہ شیئا یسیرا لا یتخذ النبیذ من مثلہ لا باس بہ وان کان یتخذ النبیذ من مثلہ لم یحل کما اذا صب فی المطبوخ قدح من النقیع والمعنی تغلیب جھۃ الحرمۃ۔** اور اگر چھوہارے وخشک منقی کا بھگویا پانی تھوڑا پکایا گیا، پھر اس میں خشک چھوہارے یا انگور ڈال دیئے گئے پس اگر یہ چند چھوہارے یا انگور ہوں جن سے نبیذ نہیں بنائی جاتی ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر اس قدر مقدار ہو جس سے نبیذ بنانا ممکن ہے تو حلال نہیں ہے جیسے پکائی ہوئی میں انگور یا چھوہارے کا خیساندہ ایک قدح ڈال دیا گیا تو بغیر پکائے حلال نہیں ہے اسی جہت سے کہ حرام کے پلہ کو غالب رکھا گیا۔

ولا حد فی شربہ لان التحریم للاحتیاط وھو فی الحد فی درأہ ولو طبخ الخمر او غیرہ بعد الاشتداد حتی یذھب ثلثاہ لم یحل لان الحرمۃ قد تقررت فلا ترتفع بالطبخ اور اگر اس کو بغیر حلال ہونے کی حد تک پکانے کے کسی نے پیا تو اس کے پینے والے کو حد نہیں ماری جائے گی اس واسطے کہ تحریم تو احتیاطاً ہے اور حدود میں ایسا امر حد کو دور کرنے والا ہوتا ہے اور اگر کسی نے خمر کو یا دیگر شرابہائے محرمہ کو تندی اشتداد کے بعد یہاں تک پکایا کہ دو تہائی جل گئی تو حلال نہ ہوگی کیونکہ حرمت جم گئی ہے تو وہ پکانے سے دور نہ ہوگی۔ **قال ولا باس بالانتباذ فی الدباء والحنتم والمزفت لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول بعد ذکر ھذہ الاوعیۃ فاشربوا فی کل ظرف فان الظرف لا یحل شیئا ولا یحرمہ ولا تشربوا المسکر وقال ذلک بعد ما اخبر عن النھی عنہ فکان ناسخا لہ** اور کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ آدمی کدو کی تونبی میں یا سرخ وسبز ٹھلیا میں یا زفت کے روغن دار برتن میں (یا کھدی ہوئی لکڑی کے برتن میں) نبیذ بنا دے یعنی ان میں پانی ڈال کر اس میں چھوہارے یا انگور ڈال دے

جس سے پانی میں شیرینی آجائے جب تک کہ اس میں سُکر نہ آدے حالانکہ بیشتر ان برتنوں میں شراب رکھی جاتی تھی لہذا ان کے استعمال سے منع فرمایا پھر نسخ کر دیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث طویل میں ان برتنوں کے ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ ہر ظرف میں پیو کیونکہ ظرف کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتا اور مسکر مت پیو، اور یہ حدیث آپ نے ممانعت کرنے کے بعد فرمائی، یعنی پہلے ان برتنوں میں ممانعت فرمائی تھی تو یہ اجازت ناسخ ممانعت ہوگئی، ف اور ممانعت کی حدیث و اجازت کی حدیث دونوں صحیحین میں مروی ہیں۔

وانما يتنبذ فيه بعد تطهيره فان كان الوعاء عتيقا يغسل ثلثا فيطهر وان كان جديدا لا يطهر عند محمد رحمه الله لتشرب الخمر فيه بخلاف العتيق وعند ابي يوسف يغسل ثلثا ويجفف في كل مرة وهي مسالة ما لا ينعصر بالعصر وقيل عند ابي يوسف يملأ ماء مرة بعد اخرى حتى اذا خرج الماء صافيا غير متغير يحكم بطهارته اور ان برتنوں میں جبھی نبیذ بنائی جائے گی کہ جب پہلے انکو پاک کر لیا جاوے پس اگر پرانا برتن ہو تو وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا، اور اگر جدید ہو تو امام محمد کے نزدیک پاک نہ ہوگا کیونکہ وہ خمر کو چوس گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک نئے برتن کو بھی تین بار دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے تو پاک ہوگا، اور یہ مسئلہ ایسی چیز سے نجس ہو جاتے ہیں ہے، جس کا نچوڑنا معتاد نہ ہو۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ پے در پے اس کو پانی سے بھرے حتیٰ کہ جب پانی صافی بغیر تغیر کے نکلے تو اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، قال واذا تخللت الخمر خلت سواء صارت خلا بنفسها او بشيء يطرح فيها ولا يكره تخليلها اور جب خمر سرکہ ہوگئی تو حلال ہوگئی خواہ بذات خود سرکہ ہوگئی یا اس میں کوئی چیز ڈالنے سے سرکہ ہوگئی ہو اور اس کو سرکہ بنانا مکروہ نہیں ہے، م ک ر د ھ وقال الشافعي يكره التخليل ولا يحل الخل الحاصل به ان كان التخليل بالقاء شيء فيه قولا واحدا وان كان بغير القاء شيء فيه فله في الخل الحاصل به قولان له ان في التخليل اقترابا من الخمر على وجه التمول والامر بالاجتناب ينافيه۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سرکہ بنانا مکروہ ہے (اور یہی قول مالک واحمد ہے خواہ دھوپ سے ہو یا نمک وغیرہ ڈالنے سے ہو، ع) اور اس سے جو سرکہ حاصل ہو وہ بھی حلال نہیں ہے، پس اگر کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنائی گئی تو امام شافعی کا ایک ہی قول ہے کہ یہ سرکہ حلال نہیں ہے اور اگر بغیر کوئی چیز ڈالنے کے دھوپ وغیرہ کی گرمی سے سرکہ کی گئی تو اس سرکہ میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہے اور دوسرے قول میں حلال نہیں ہے (اور یہی قول مالک و احمد ہے ہاں اگر خود بخود سرکہ ہوگئی بدون کسی ترکیب کے تو وہ بالاتفاق حلال ہے، ع) امام شافعی کی دلیل ہے کہ سرکہ کرنے میں مال جمع کرنے کے طور پر خمر سے نزدیکی ہے حالانکہ خمر سے دور رہنے کا حکم دیا گیا تو یہ اس سے منافی ہے۔

ف بلکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا خمر سرکہ بنائی جاوے آپ نے فرمایا کہ نہیں، رواہ مسلم، اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میں نے اپنی پرورش کے یتیموں کے واسطے خمر خریدی تھی اور اب شراب کی تحریم نازل ہوئی، تو کیا میں اس کو سرکہ بنا لوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اس کو بہا دے رواہ مسلم والطبرانی، مزنیؒ نے کہا کہ اگر سرکہ کرنا جائز ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بہانے کا حکم نہ فرماتے، خصوص جبکہ وہ یتیموں کا مال تھا اس واسطے کہ بہانے میں یتیموں کے مال کی بربادی، بلکہ یتیموں کے

مال کی اصلاح کا حکم دیتے کہ اس کو سرکہ بناؤ، اور جس وقت تحریم خمر کی آیت نازل ہوئی ہے اس وقت صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنی اپنی شرابیں بہائیں پس اگر سرکہ بنانا جائز ہوتا تو آپؐ حکم دے دیتے جیسے مردار بکری پھینکنے والوں کو ارشاد کیا کہ اس کی کھال دباغت کر لو۔

مترجم کہتا ہے کہ ابو عامر ثقفی کو بھی سرکہ بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ اس نے بہا دی جیسا کہ سابق میں گزرا۔

ولنا قوله عليه السلام نعم الادام الخل ولان بالتخليل يزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح من حيث تسكين الصفراء وكسر الشهوة والتغذي به والاصلاح مباح وكذا الصالح للمصالح اعتبارا بالتخلل بنفسه وبالدباغ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی عمدہ چیز سرکہ ہے، رواہ الجماعۃ الا البخاری، اور اس دلیل سے کہ سرکہ کر ڈالنے سے خمر کا وصف مفسد جاتا رہتا ہے بلکہ اس میں وصف صالح آجاتا ہے اس راہ سے کہ وہ صفراء کو تسکین دیتا ہے اور شہوت کو توڑتا اور آدمی اس کے ساتھ روٹی کھاتا ہے اور ایسی اصلاح کرنا مباح ہے، اور اسی طرح جو چیز کہ مصلحتوں میں کام آوے وہ بھی مباح ہے، جیسے وہ خمر جو خود بخود سرکہ ہوگئی مباح ہوتی ہے اور جیسے مردار کی کھال دباغت کر لینا مباح ہے والاقتراب لاعدام الفساد فاشبه الاراقة اور یہاں خمر سے نزدیکی اس غرض سے ہے جو اس کا فساد دور کرے تو یہ ایسا ہوا جیسے خمر بہانے کے واسطے اس کے پاس جاوے۔ ف اور حدیث ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہمارے یہاں ایک بکری تھی جس کا ہم دودھ دوہا کرتے تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نہ پایا تو پوچھا کہ وہ بکری کیا ہوئی تو لوگوں نے عرض کیا کہ وہ مر گئی تو فرمایا کہ تم نے اس کی کھال سے انتفاع کیوں نہیں کیا، تو ہم نے عرض کیا کہ وہ تو مردار تھی تو آپ نے فرمایا کہ دباغت سے وہ حلال ہو جاتی ہے جیسے خمر کو سرکہ حلال کر دیتا ہے رواہ الدارقطنی، لیکن دارقطنی نے کہا آخری جملہ فقط فرج ابن فضالہ نے روایت کیا حالانکہ وہ یحییٰ بن سعید انصاری سے بہت حدیثیں ایسی لاتا ہے کہ کوئی اس کی متابعت نہیں کرتا اور وہ راوی ضعیف ہے اور بیہقی نے ایک حدیث روایت کی کہ تمہارے سرکہ کی اقسام میں خمر کا سرکہ بہت بہتر ہے، بیہقی نے کہا اس کو فقط مغیرہ بن زیاد روایت کرتا ہے اور وہ قوی نہیں ہے اور جن احادیث سے امام شافعی نے استدلال کیا ان کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ وہ ابتدا میں بطور تشدد تھا، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خمار کا گھر پھونک دیا، رواہ ابن سعد باسناد صحیح۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

والتخليل اولى لما فيه من احراز مال يصير حلالا في الثاني فيختاره من ابتلى به واذا صار الخمر خلا يطهر ما يوازيها من الاناء فاما اعلاه وهو الذي نقص منه الخمر قبل يطهر تبعا وقيل لا يطهر لانه خمر يابس الا اذا غسل بالخل فيتخلل من ساعته فيطهر وكذا اذا صب منه الخمر ثم ملئ خلا يطهر في الحال على ما قالوا۔ پھر خمر کو بہا دینے سے اس کا سرکہ کر ڈالنا بہتر ہے کیونکہ ایسا کرنے میں ایک مال اپنی حفاظت میں رہا جو آئندہ حلال ہو جائے گا، پس جو کوئی خمر کو بطور میراث وغیرہ پا کر ایسی حالت میں مبتلا ہو تو بہانے کی بہ نسبت یہی اختیار کرے کہ اس کو سرکہ کر لے اور جب خمر سرکہ ہوگئی تو جہاں تک وہ برتن میں بھری تھی اس حد تک برتن پاک ہو جائے گا اور رہا اس سے اوپر جہاں سے شراب کم ہو کر نیچے آگئی ہے تو اس کے پاک ہونے میں دو قول ہیں بعض نے کہا کہ وہ تابع ہو کر پاک ہو جائے گا اور بعض

نے کہا وہ نہیں پاک ہوگا، کیونکہ وہ خشک شراب ہے لیکن جب وہ سرکے سے دھویا گیا تو اسی وقت شراب مذکور سرکہ ہو جاوے گی، تو وہ بھی پاک ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر اس میں سے خمر بہائی گئی، پھر اس میں سرکہ بھر دیا گیا تو بقول مشائخ متاخرین وہ فی الحال پاک ہو جائے گا، قال ویکرہ شرب دردی الخمر والامتشاط بہ لان فیہ اجزاء الخمر والانتفاع بالمحرم حرام، جامع صغیر میں ہے کہ خمر کی تلچھٹ پینا یا اس سے بالوں میں کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس میں خمر کے اجزاء موجود ہیں اور حرام سے نفع اٹھانا بھی حرام ہے وبھذا لا یجوز ان یداوی بہ جرحًا او دبرۃ دابۃ ولا ان یسقی ذمیا ولا ان یسقی صبیا للتداوی والوبال علی من سقاہ وکذا لا یسقیھا الدواب وقیل لا تحمل الخمر الیھا اما اذا قیدت الی الخمر فلا بأس بہ کما فی الکلب والمیتۃ ولو القی الدردی فی الخل لا بأس بہ لانہ یصیر خلا لکن یباح حمل الخل الیہ لا عکسہ لما قلنا، اسی وجہ سے کہ حرام سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، یہ نہیں جائز کہ خمر یا تلچھٹ سے زخم کا علاج کرے یا جانور کی لگی پیٹھ وغیرہ کا علاج کرے اور یہ بھی جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلاوے اور جائز نہیں کہ دوا کے طور پہ بچہ کو پلاوے اور پلاتے کا وبال پلانے والے پہ ہوگا۔ (اور بچہ معذور ہے) اور اسی طرح جائز نہیں کہ جانوروں کو شراب پلاوے، اور بعض نے کہا کہ شراب کو اٹھاکر جانور کے پاس نہ لاوے لیکن اگر جانور کو خمر کی طرف کھینچ لے جاوے کہ وہ خود پیے تو مضائقہ نہیں ہے جیسے مردار کتے میں ہے کہ مردار لے کر کتے کے پاس نہ جاوے بلکہ کتے کو لاکر مردار کے پاس چھوڑنے میں مضائقہ نہیں ہوتا ہے اور اگر درد شراب کو سرکہ میں ڈال دے تو مضائقہ نہیں کیونکہ درد مذکور بھی سرکہ ہو جائے گی لیکن سرکہ کو اٹھاکر درد مذکور کی طرف لانا مباح ہے اور اس کا عکس یعنی شراب خمر کو سرکہ کے پاس لے جانا مباح نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا ف کہ خمر کو اٹھاکرلے جانا حرام ہے، یہی صحیح ہے (الذخیرہ)

قال ولا یحد شاربہ ای شارب الدردی ان لم یسکر وقال الشافعیؒ یحد لانہ شرب جزءً من الخمر اور خمر کی تلچھٹ پینے والے کو حد نہیں ماری جائے گی بشرطیکہ نشہ نہ ہو اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی کیونکہ خمر کا جزء پیا ہے، ولنا ان قلیلہ لا یدعوا الی کثیرہ لما فی الطبائع من النبوۃ منہ فکان ناقصا فاشبہ غیر الخمر من الاشربۃ ولا حد فیھا الا بالسکر ولان الغالب علیہ الثقل فصار کما اذا غلب علیہ الماء بالامتزاج اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل تلچھٹ پینا کثیر کا باعث نہیں ہوتا کیونکہ طبیعتوں میں تلچھٹ سے نفرت ہے تو تلچھٹ خمر ناقص ہے، تو وہ سوائے خمر کے دیگر شرابوں سے مشابہ ہوگئی، حالانکہ ان میں حد جبھی ہوتی ہے کہ سکر ہو اور اس دلیل سے بھی کہ تلچھٹ پر تہ کا ثقل غالب ہوتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے خمر میں پانی ملانے سے اس پر پانی غالب ہوگیا ف تو جب تک نشہ نہ ہو حد نہیں ماری جاتی ہے، قال ویکرہ الاحتقان بالخمر واقطارھا فی الاحلیل لانہ انتفاع بالمحرم۔ اور خمر سے حقنہ لینا اور سوراخ ذکر میں خمر ٹپکانا مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ حرام سے انتفاع ہے ولا یجب الحد لعدم الشرب وھو السبب اور حد نہیں واجب ہوگی کیونکہ خمر پینا نہیں پایا گیا حالانکہ حد کا سبب یہی ہے۔ ف کہ خمر پیے، ولو جعل الخمر فی مرقۃ لا تؤکل لتنجسھا بھا ولا حد ما لم یسکر منہ لانہ اصابتہ الطبخ اور اگر شوربہ میں خمر ڈالی گئی تو وہ نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ خمر سے نجس ہوگیا اور جب تک سکر نہ ہو

تب تک حد نہیں ماری جائے گی، کیونکہ وہ شوربہ کے ساتھ پک گئی ہے ویکرہ اکل خبز عجین عجینہ بالخمر لبقیاما اجزاء الخمر فیہ اور ایسی روٹی کھانا مکروہ ہے جس کا آٹا خمر سے گوندھا گیا ہو کیونکہ اس میں خمر کے اجزاء قائم ہیں ف تو یہ نجس ہے جیسے پیشاب سے آٹا گوندھا ہو (فروع مختلفہ) خمر جب سرکہ ہو جاوے تو دیکھا جاوے کہ اگر اس میں کچھ ترشی آگئی لیکن اس میں کچھ تلخی بھی باقی ہے تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سرکہ نہ ہوگی جب تک کہ تلخی دور نہ ہو جاوے، اور صاحبین کے نزدیک تھوڑی ترشی سے بھی حلال ہو جائے گی، یہ اس وقت کہ خود سرکہ ہو گئی ہو، اور اگر نمک وغیرہ کی ترکیب سے سرکہ بنائی گئی تو سب کے نزدیک حلال ہو جائے گی، شرح الطحاوی، اگر خمر میں چوہا گر کر مرا اور نکال پھینکا گیا پھر وہ خمر سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گئی اور اگر چوہا اس میں پاش پاش ہو گیا ہو تو سرکہ پاک نہ ہوگا کیونکہ چوہے کے اجزاء سرکہ نہ ہوں گے، القاضیخان۔

لہو ولعب کے طور پر بھی خمر کو ملاحظہ کرنا حلال نہیں ہے، الوجیز۔ پانی کے مٹکے میں خمر کا قطرہ گر پڑا پھر یہ مٹکا پانی ایک مٹکے سرکہ میں ڈال دیا گیا تو صحیح یہ کہ وہ خراب نہ ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے القاضیخان الذخیرہ

اگر بکری کو خمر پلائی گئی تو اس کا گوشت دودھ مکروہ نہ ہوگا اگرچہ خمر اس کے معدہ میں باقی ہو اور اگر اسقدر کثیر ہو کہ خمر کی بدبو اس کے گوشت میں پائی جاوے تو جلالہ کی طرح مکروہ ہے، المحیط، السرخسی، اگر پیاس سے خوف ہلاکت ہو تو بقدر ضرورت خمر پینا مباح ہے، جیسے مضطر کے واسطے مردار و سور کا حکم ہے، اسی طرح اگر اس کو کتے وغیرہ نے کاٹا کہ اس کو جان کا خوف ہوا اور سوائے خمر کے کوئی چیز نہیں پاتا جو اس کو زائل کرے تو پینا مباح ہے، القاضیخان۔

جو شرابیں کہ جو گیہوں وغیرہ و شہد، دودھ وانجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں ان کے پینے میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے کہ حرام ہیں، حتیٰ کہ جو شخص ان سے نشہ میں ہو اس کو حد ماری جائے گی، التبیین، فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ ہم ایسے قول کو لیتے ہیں، الخلاصہ اگر خمر میں دوا گوندھی گئی، تو دونوں میں جس کا غلبہ ہو اسی کا اعتبار ہوگا، یعنی اس دوا کا استعمال حرام ہے لیکن حد ماری جانے کے حق میں غلبہ معتبر ہے، المحیط، واضح ہو کہ مست نشہ کے سب تصرفات نافذ ہیں سوائے مرتد ہونے کے اور سوائے حدود خالصہ الٰہی عزوجل کے، الذخیرہ، جو شخص کہ خمر یا دیگر شرابہائے مذکورہ سابق سے نشہ میں ہو جاوے اس کے تصرفات مانند طلاق و عتاق و اقرار قرضہ و اقرار مال عین و تزویج دختر صغیرہ یا پسر صغیر اور قرض دینا و لینا اور ہبہ و صدقہ جبکہ موہوب لہ و متصدق علیہ اس پر قبضہ کر لے، سب نافذ ہیں اور اسی کو مشائخ نے لیا ہے، رہا اس کا مرتد ہونا تو وہ بحکم استحسان نہیں صحیح ہے۔ یہ حکم اس مست کے حق میں ہے جو ایسی شراب نے

یعنی خمر کی اصل انگور و خرما ہے جو شراب مسکر کہ انگور و خرما سے بنائی گئی ہو اس کے مست کا حکم یہ ہے کہ جو اوپر مذکور ہوا، اور اگر ایسی شراب سے مست ہو جو شہد و جو وغیرہ اناج اور دیگر پھلوں سے بنائی گئی ہے تو اس کے تصرفات نافذ ہونے میں اختلاف ہے، جیسے اس کے مست پر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے، حتیٰ کہ فقیہ ابوجعفر و شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک حد واجب نہیں تو تصرفات بھی نافذ نہیں ہیں، اگر بھنگ واجوائن خراسانی و گھوڑی کے دودھ سے مست ہوا اور عقل زائل ہوئی، تو اس کے تصرفات نافذ نہ ہوں گے اور اسی طرح اگر اس نے شربت شیریں پیا مگر چونکہ اس کے مزاج سے موافق نہ ہوا اس کی عقل زائل ہوئی چنانچہ اسی حالت میں اس نے طلاق دے دی تو امام محمدؒ نے کہا کہ اسکی طلاق واقع نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے، یہ سب اس وقت کہ اس نے اپنے اختیار و رغبت کے ساتھ پی ہو اور اگر زبردستی مجبور کر کے پلایا گیا، حتیٰ کہ مست ہو کر اس نے تصرفات کیے تو صحیح یہ ہے کہ تصرفات نافذ نہیں ہوں گے

اگر طلاق دینے کے واسطے وکیل کیا گیا اور اس نے نشہ میں مست ہو کر طلاق دی تو صحیح یہ کہ واقع ہو جائے گی۔ (الظہیریہ)، اجوائن خراسانی دھتورے سے اور گھوڑیوں کے دودھ سے نشہ بالاجماع حرام ہے۔ (الجواہر الاخلاطی) اگر کسی برتن میں خمر بھری گئی، تو برتن نجس ہوگیا اور اگر اس میں سے خمر نکال ڈالی گئی تو برتن تین مرتبہ دھویا جاوے، تو پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ پرانا ہو اور اگر کورا برتن ہو جس میں خمر ڈالی گئی تو ابو یوسف کے قول پر اس کو تین مرتبہ دھویا جاوے اور ہر مرتبہ خشک کیا جاوے اور اگر خشک نہ کیا بلکہ بار بار اس میں پانی بھر کر بہایا یہاں تک کہ پانی صاف آنے لگا جس میں کچھ تغیر نہیں ہے تو پاک ہوگیا، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور اگر اس میں خمر پڑی رہی یہاں تک کہ سرکہ ہوگئی تو امام محمدؒ نے برتن کا حکم ذکر نہیں کیا، حاکم ابوالنصر الدبوسیؒ سے نقل کیا جاتا ہے کہ خمر کے محاذی تک برتن پاک ہو جائے گا، اور برتن کا اونچا سرا جہاں سے خمر گھٹ کر سرکہ ہوئی ہے تو وہ نجس ہے پس وہ سرکہ سے دھویا جاوے حتیٰ کہ سب پاک ہو جاوے اور اگر ایسا نہ کیا تو پانی وغیرہ جو اس مقام سے لگے گا وہ نجس ہو جائے گا، فقیہ ابو جعفرؒ سے منقول ہے کہ مٹکے میں جس قدر شراب ہے جب وہ سرکہ ہوئی تو کل برتن پاک ہوگیا اور اس تکلف کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیثؒ نے لیا اور یہی صدر شہید نے اختیار کیا، اور اسی پر فتویٰ ہے — شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اس کو شراب خمر بنا دے گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے اور صاحبینؒ نے کہا کہ مکروہ ہے، بعض مشائخ کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی تبھی کراہت نہیں کہ اس نے ذمی کے ہاتھ شیرہ مذکور اس قدر گراں ثمن کو بیچا کہ مسلمان اس قدر داموں کو نہیں خریدے گا، اور اگر مسلمان بھی اتنے داموں کا خریدار موجود ہے تو خمر بنانے والے کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے — اور یہ ایسا ہوا جیسے باغ انگور ایسے شخص کے ہاتھ بیچا کہ وہ انگوروں کو خمر کے کام میں لاتا ہے تو مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ اس کی غرض فروخت کرنے میں دام حاصل کرنا ہو اور اگر یہ نیت ہو کہ اس کے ہاتھ فروخت کرنے سے خمر (شراب) پیدا ہوگی تو مکروہ ہے۔ اور یہی حکم انگور کے درخت لگانے میں ہے، چنانچہ اگر شراب کی نیت سے انگور کے درخت لگائے تو مکروہ ہے اور اگر انگوروں کی غرض سے لگائے تو نہیں، افضل یہ ہے کہ شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرے جو اس سے شراب خمر بنا دے گا، کذا فی فتاویٰ قاضی خان۔

فصل، فی طبخ العصیر

فصل، شیرۂ انگور پکانے کے بیان میں

شیخ مصنفؒ نے اس مقام پر بطور تتمہ کے اس بارہ میں چند اصول بیان فرمائے ہیں جو جامع صغیر و قدوری میں مذکور نہیں ہیں — **الاصل ان ما ذهب بغليانه بالنار وقذفه بالزبد يجعل كان لم يكن ويعتبر ذهاب ثلثي ما بقي ليحل الثلث الباقي**، اصل یہ ہے کہ جو کچھ شیرہ کہ آگ سے جوش کھانے و جھاگ میں ڈالنے سے جاتا رہا وہ گویا کالعدم قرار دیا جائے گا، اور مابقی کا دو تہائی جل جانا معتبر نہ ہوگا تا کہ باقی تہائی حلال ہو، **بيانه عشرة دوراق من عصير طبخ فذهب دورق بالزبد يطبخ الباقي حتى يذهب ستة دوراق ويبقى الثلث فيحل**، اس کا بیان یہ ہے کہ دس پیمانہ (مثلاً) دس

لبنیاں شیرہ انگور پکایا گیا جس میں سے ایک لبنی بطریق جھاگ کے جاتا رہا تو وہ برابر پکایا جاوے یہانتک کہ چھ لبنیاں جل جاویں اور تین لبنیاں باقی رہیں تو یہ حلال ہوگا، لان الذی یذھب زبدا ھو العصیر او ما یمازجہ وایا ما کان جعل کان العصیر تسعۃ دوارق فیکون ثلثہا ثلثۃ۔ اس واسطے کہ جس قدر کہ جزء عصیر کہ پھین ہوکر گیا وہ خود شیرہ ہوگا یا اس کے ساتھ ممزوج چیز ہوگی، اور بہرحال یہ کوئی چیز ہو وہ کالعدم سمجھ کر شیرۂ انگور فقط نو لبنیاں قرار دیا جائے گا تو اس کی تہائی فقط تین لبنیاں ہوئی ف پس چھ لبنیاں جل جانا لازم ہے والاصل الاٰخر ان العصیر اذا صب علیہ الماء قبل الطبخ ثم طبخ بمائہ، اصل دیگر یہ کہ اگر شیرۂ انگور میں پکانے سے پہلے پانی ڈالا گیا، پھر وہ مع پانی کے پکایا گیا ف مثلاً نو لبنی شیرہ میں تین لبنی پانی ڈالا گیا پھر یہ سب بارہ لبنیاں پکایا گیا، ان کان الماء اسرع ذھابا لرقتہ ولطافتہ یطبخ الباقی بعد ما ذھب مقدار ما صب فیہ من الماء حتی یذھب ثلثاہ، اگر پانی بوجہ اپنے رقیق ولطیف ہونے کے پہلے اڑ جاوے تو جس قدر پانی ڈالا گیا اس قدر جل جانے کے بعد باقی کو یہاں تک پکایا جاوے کہ اس کی دوتہائی جل جاوے ف یعنی پہلے تین لبنیاں جل جاویں بعد اس کے پھر چھ لبنیوں کے قدر جل جاوے تو باقی تین لبنیاں حلال ہے لان الذی یذھب الاول ھو الماء کیونکہ جو پہلے جل گیا وہ پانی تھا والثانی ھو العصیر فلا بد من ذھاب ثلثی العصیر، اور بار دوم شیرۂ انگور جلا تو ضرور ہے کہ دوتہائی شیرہ جل جاوے ف یہ اس وقت کہ پانی پہلے جل جاوے وان کانا یذھبان معا تغلی الجملۃ حتی یذھب ثلثاھا ویبقی ثلثہا فیحل اور اگر پانی وشیرہ دونوں ساتھ ہی اڑتے ہوں تو مجموعہ کو پکایا جاوے یہاں تک سب کی دوتہائی جل جاوے اور ایک تہائی باقی رہے تو یہ حلال ہوجائے گا، لانہ ذھب الثلثان ماء و عصیرا والثلث الباقی ماء وعصیر اس واسطے کہ پانی وشیرہ مل کر دوتہائی جاتا رہا اور ایک تہائی باقی میں پانی و شیرہ ہے۔ فصار کما اذا صب الماء فیہ بعد ما ذھب من العصیر بالغلی ثلثاہ تو ایسا ہوگیا جیسے شیرہ انگور میں سے دوتہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈال دیا گیا ف حالانکہ یہ حلال رہتا ہے تو وجہ مذکور میں بھی حلال ہے، چنانچہ بارہ لبنی میں آٹھ جل گئیں تو چار باقی میں سے تین شیرہ ہیں اور ایک پانی ہے، اور شیخ مصنفؒ نے مثال دی کہ بیانہ عشرۃ دوارق من عصیر وعشرون دورقا من ماء، مثال یہ ہے کہ دس پیمانہ شیرہ ہے اور (۲۰) پیمانہ پانی ہے ف اور دو صورتوں سے خالی نہیں کہ یا تو پانی پہلے جلتا ہے یا دونوں برابر جلتے ہیں۔ ففی الوجہ الاول یطبخ حتی یبقی تسع الجملۃ لانہ ثلث العصیر، پس پہلی صورت میں کہ پانی پہلے جل جاتا ہے اس کو یہاں تک پکایا جاوے کہ سب کا نواں حصہ رہ جاوے کیونکہ یہی شیرۂ انگور کا تہائی ہے ف کیونکہ اول سب پانی جل جاوے اور باقی کا دو تہائی جل جاوے، کیونکہ شیرہ انگور کا ایک تہائی باقی رہنا چاہیے اور وہ صرف تین پیمانہ وتہائی پیمانہ ہے اور یہی کل کا نواں حصہ ہے، اس دلیل سے کہ (۱۰) کا ایک تہائی چاہیے اور اس سے دوچند پانی ہے تو سہ چند کا حساب کیا جاوے پس نواں حصہ لیا جاوے۔ وفی الوجہ الثانی حتی یذھب ثلثا الجملۃ لما قلنا اور دوسری صورت میں جبکہ دونوں جل جاتے ہوں) یہاں تک پکایا جاوے کہ کل کا دوتہائی جل جاوے بدلیل مذکورہ سابق ف تو اس صورت میں ۱۰ پیمانہ رہ جاوے اور ۲۰ جل جاویں تو گویا شیرہ انگور تہائی رہ گیا تھا اس میں دوچند پانی ڈال دیا گیا، والغلی بدفعۃ ودفعات سواء اور پکانا خواہ ایکبارگی ہو یا کئی بار

کرکے ہو، دونوں طرح یکساں ہے ف یعنی شیرۂ مذکور کو اس قدر پکانا کچھ ایک بار میں شرط نہیں ہے، بلکہ اگر کئی دفعہ کرکے پکایا یہاں تک کہ دو تہائی جل گیا تو کافی ہے اذا حصل قبل ان یصیر محرما بشرطیکہ یہ پکانا قبل اس کے حرام ہوجانے کے پایا جاوے ف کیونکہ یہ امر سابق میں بیان ہوچکا کہ جب کوئی شیرہ حد حرمت کو پہنچ گیا، تو پھر پکانے سے اس کی حرمت زائل نہیں ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوچکا کہ پکانا صرف اس امر کو مفید ہے، کہ حرمت ثبوت نہ ہو اور جب حرمت ثابت ہوجاوے تو اس کو دُور کرنے میں کچھ مفید نہیں ہے، اسی سے معلوم ہوا کہ اگر شیرۂ انگور کو متفرق کرکے جوش دیا جاوے تو دیکھا جاوے کہ اگر تندی واشتداد وجھاگ سے پہلے واقع ہو تو مفید ہے یعنی حرمت ثابت نہ ہونے پاوے گی اور اگر بعد اس کے واقع ہو تو کچھ مفید نہیں ہے، اگرچہ ابتدائی ویکبارگی ہو۔م، ولو قطع عنہ النار فغلی حتی ذھب الثلثان یحل لانہ اثر النار، اور اگر شیرۂ انگور سے آگ منقطع ہوگئی (یعنی آنچ بجھ گئی) پھر اس نے حرارت سے جوش مارا یہاں تک کہ دو تہائی اُڑ گیا تو وہ حلال ہوجائے گا کیونکہ یہ بھی آگ کا اثر ہے ف چنانچہ اگر شیرہ پکایا اور ۹ پیمانہ میں سے پانچ جل چکے تھے کہ آگ بجھ گئی، پھر وہ حرارت باقیہ سے اُبلتا رہا حتی کہ ایک پیمانہ دیگر اڑ گیا تب وہ سرد ہوگیا تو دو تہائی جلا اور ایک تہائی باقی رہا تو یہ حلال ہے اور اگر وہ پانچ پیمانہ جل جانے کے بعد سرد ہوگیا پھر اس نے جوش کھایا اور جھاگ لایا جس سے ایک پیمانہ اُڑ گیا تو یہ حلال نہ ہوگا، اس واسطے کہ جب آگ کا اثر جاتے رہنے کے بعد اس میں جوش ہوا تو یہ تندی وتیزی آنے کی وجہ سے ہوگا اور یہی خمر ہے تو خمر ہوجانے کے بعد اس سے اُڑ جانا کچھ مفید نہیں حتی کہ پکانا کچھ مفید نہیں ہوتا ہے
واصل آخر ان العصیر اذا طبخ فذھب بعضہ ثم اھریق بعضہ کم یطبخ البقیۃ حتی یذھب الثلثان، اصل سوم یہ کہ شیرۂ انگور جب پکایا گیا پس اس میں سے کسی قدر معلوم (دو تہائی سے کم) جل گیا پھر اس میں سے کچھ مقدار معلوم بہا دیا گیا تو بتلاؤ کہ اب باقی کس قدر پکایا جاوے کہ یہ حکم ثابت ہو کہ دو تہائی جل گیا ف تو حلال ہوجاوے۔ فالسبیل فیہ ان تاخذ ثلث الجمیع تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ کل کا تہائی نکال لو۔ ف مثل کل ۹ پیمانہ تھا اس کا تہائی ۳ پیمانہ ہوتے ہیں، اور ایک مثال شیخ مصنفؒ نے بھی آئندہ بیان فرمائی ہے، بالجملہ کل کی تہائی لو۔ فتضربہ فی الباقی بعد المنصب پس بہانے کے بعد باقی ہیں اس کو ضرب دو۔ ف مثلاً بہانے کے بعد پانچ پیمانہ باقی تھا تو ۳ کو ۵ میں ضرب دو کہ ۱۵ ہوئے۔ ثم تقسمہ علی ما بقی بعد ذھاب ما ذھب بالطبخ قبل ان یتصب منہ شیئ فما یخرج بالقسمۃ فھو حلال پھر اس حاصل ضرب کو اس مابقی پر تقسیم کرو جو پکانے سے جل جانے کے بعد بہانے سے پہلے رہا تھا پس جو کچھ حاصل قسمت ہو وہ حلال ہے ف مثلاً فرض کرو کہ ۹ میں سے ۳ پیمانہ جلا تھا پھر ایک پیمانہ بہایا گیا تھا حتی کہ ۵ پیمانہ رہا تو بہانے سے پہلے ۶ پیمانہ باقی تھا پس ۱۵ کو ۶ پر تقسیم کیا تو ڈھائی پیمانہ خارج قسمت نکلا پس معلوم ہوا کہ باقی ۵ پیمانہ کو جلاؤ یہاں تک کہ ڈھائی یعنی نصف رہ جاوے تو حلال ہوجائے گا، یہ تو مترجم کی مثال ہے۔
اور شیخ مصنفؒ نے مکسور مثال دی بقولہ، بیانہ عشرۃ ارطال عصیر طبخ حتی ذھب رطل مثال یہ ہے کہ دس رطل شیرہ انگور پکایا گیا حتی کہ اس میں سے ایک رطل جل گیا ف ۹ رطل باقی رہا، ثم اھرق منہ ثلثۃ ارطال پھر اس میں سے ۳ رطل بہا دیا گیا ف اور ۶ رطل باقی رہا حالانکہ بہانے سے پہلے ۹ رطل باقی تھا، تو موافق قاعدہ مذکورہ بالا کے تجھے یوں کرنا چاہیے کہ تاخذ ثلث العصیر کلہ، تو کل شیرہ مذکور کا تہائی لے ف یعنی ۱۰ رطل کا

تہائی، وھو ثلثة وثلث اور یہ تین رطل و تہائی رطل ہے وتصویبه فیما بقی بعد المنصب اور اس کو بہانے کے بعد مابقی میں ضرب دے، وھو ستة اور یہ ۶ رطل ہے ف کیونکہ بہانے کے بعد ۶ رطل باقی رہا تھا فیکون عشرین تو حاصل ضرب ۲۰ ہوا ف کیونکہ ۳ کو چھ میں ضرب دیا تو ۱۸ ہوئے اور تہائی کو چھ میں ضرب دیا تو تہائی کا چھ گونہ ۲ ہوئے پس ۱۸ و ۲ کا مجموعہ ۲۰ ہوئے ثم تقسم العشرین علی مابقی بعد ما ذھب بالطبخ منه قبل ان ینصب منه شیئ وذلك تسعة، پھر ۲۰ کو اس مابقی پر تقسیم کر جو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہا تھا اور وہ نو رطل ہے ف کیونکہ ۱۰ میں سے صرف ایک رطل بوجہ پکانے کے جل گیا تھا، پس ۲۰ کو ۹ پر تقسیم کر فیخرج لکل جزء من ذلك اثنان وتسعان تو ہر جزء کے واسطے اس میں سے ۲ اور نواں حصہ دوچند نکلا فعرفت ان الحلال مابقی منه رطلان وتسعان پس تجھے معلوم ہو گیا کہ مابقی سے حلال دو رطل و ایک رطل کے نو حصہ میں سے دو حصہ ہیں ف لہذا باقی چھ رطل کو یہاں تک جلائے کہ مقدار مذکور باقی رہ جاوے، وعلی ھذا تتخرج المسائل اور اسی قاعدہ پر دیگر مسائل نکل سکتے ہیں ف مثل سوال کریں کہ کل ۲۵ رطل میں سے پانچ رطل جل جانے کے بعد ۵ رطل بہایا گیا تو باقی کو کس قدر جلادیں کہ حلال ہو اور مثلاً ۳۶ رطل میں سے ۸ رطل جل جانے کے بعد ۴ رطل بہایا گیا تو باقی کو کس قدر جلاویں کہ حلال ہو جاوے اور واضح ہو کہ ۳۶ کی مثال میں اگر کچھ بہایا نہ جاوے تو ظاہر ہے کہ جب دو تہائی یعنی ۲۴ جل جاوے تو باقی تہائی یعنی ۱۲ رطل حلال مثلث ہے اور جب ۸ رطل جل گیا کہ ۲۸ رطل رہا پھر ۴ رطل بہا دیا تو ۲۴ رطل رہا پس موافق قاعدہ کے کل کی تہائی ۱۲ رطل لے کر اس کو مابقی بعد بہانے کے ۲۴ میں ضرب دیا تو ۲۸۸ ہوئے اور اس کو بہانے سے پہلے مابقی یعنی ۲۸ پر تقسیم کیا تو ۴/۷ ۹ حاصل رہا پس اسی قدر حلال ہے ولها طریق اخر وفیما اکتفینا به کفایة وھدایة الی تخریج غیرھا من المسائل واللہ اعلم بالصواب، اور اس کے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے اور جو قاعدہ ہم نے بیان کیا اور اسی پر اکتفا کیا، تو دیگر مسائل کے نکالنے کے لیے اسی میں کفایت وہدایت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف اور چونکہ ان مسائل کی چنداں ضرورت نہیں تو قاعدہ دوم کے تطویل تحریر کی حاجت نہیں ہے، واللہ تعالے اعلم بالصواب۔

کتاب الصّید

یہ کتاب شکار کے مسائل میں ہے

الصید الاصطیاد، صید کے معنی شکار کرنا، ویطلق علی ما یصاد اور جو جانور شکار کیا جاتا ہے اس پر بھی صید کا اطلاق ہوتا ہے ف یعنی جو جانور شکار کیا جاتا ہے اس کو بھی مجازاً صید کہتے ہیں خواہ وہ ایسا جانور ہو جو کھایا جاتا ہے، جیسے ہرن وغیرہ، یا اس کا کھانا جائز نہ ہو جیسے ضبع یعنی بجو وغیرہ، کیونکہ مثلاً شیر وغیرہ کے مارنے سے کھال دبال کے علاوہ یہ فائدہ ہے کہ لوگوں کو اس سے ایذا نہ پہنچے۔ اور صید وہ جانور ہے جو اصلی خلقت میں آدمی سے متوحش ہو۔ التاضیخان۔ پس اگر ہرن ہل جاوے تو بھی صید ہے برخلاف بکری و پالو گائے وغیرہ کے کہ یہ در اصل پالو ہیں، اگرچہ کسی وجہ سے بدک کر وحشت کرنے لگیں اور کبھی ایک ہی جنس میں پالو اور وحشی ہوتے ہیں جیسے پالو گائے اور نیل

گائے وغیرہ اور جیسے پالتو کبوتر اور جنگلی کبوتر وغیرہ ہیں، م، والفعل مباح، اور یہ فعل یعنی شکار کرنا مباح ہے ف یعنی سب کے واسطے مباح ہے لغیر المحرم سوائے محرم کے ف جو حالت احرام، حج یا عمرہ یا مطلق احرام میں ہو اور ہر جگہ مباح ہے اگرچہ مدینہ منورہ ہو، فی غیر الحرم سوائے حرم محترم کے ف پس حاصل یہ ہوا کہ زمین گرداگرد خانہ کعبہ میں کسی وقت شکار مباح نہیں ہے اور سوائے حرم کے اگر حالت احرام میں ہو تو مباح نہیں ورنہ مباح ہے بدلیل قرآن مجید و حدیث شریف اور اجماع امت وقیاس مجتہد، چنانچہ ہر ایک کی تفصیل بیان فرمائی لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا، اول بدلیل قولہ تعالیٰ واذا حللتم الآیۃ یعنی جب تم لوگ احرام سے باہر ہو جاؤ تو شکار کرو ف یعنی مباح ہے یعنی جیسے احرام سے پہلے تمہارے لیے مباح تھا اب بھی اباحت پر ہو جاؤ، ولقوله عزوجل وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما اور بدلیل قولہ تعالیٰ وحرم علیکم الخ الآیۃ یعنی خشکی کا شکار مارنا تم پر حرام کیا گیا جب تک تم محرم رہو ف اس سے معلوم ہوا کہ پہلے مباح تھا کہ احرام باندھنے سے حرام کیا گیا جب تک احرام میں رہیں پھر احرام سے خارج ہو جانے کے بعد آیت اول سے مباح کر دیا جیسے سابق میں مباح تھا، یہ تو آیت قرآن مجید سے دلیل ہے۔ قوله عليه السلام لعدى بن حاتم الطائى رضى الله عنه اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل وان اكل منه فلا تاكل لانه انما امسكه على نفسه وان شارك كلبك كلب اخر فلا تاكل فانك اذا سميت على كلبك ولم تسم على قلب غيرك اور حدیث شریف سے دلیل یہ قول حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو آپ نے عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب تو نے اپنے سکھائے ہوئے کتے کو چھوڑا درحالیکہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام پڑھ دیا ہے (یعنی بسم اللہ اللہ اکبر) تو اس کا پکڑا ہوا شکار تو کھا اور اگر اس کتے نے شکار میں سے کھا لیا تو مت کھا (یعنی وہ سکھا ہوا نہیں ہے) اس واسطے کہ اس نے تو اپنے ہی لیے پکڑا تھا، (یعنی تیرے واسطے نہیں پکڑا، ورنہ اس میں سے نہ کھاتا) اور اگر اس شکار کے مارنے میں تیرے کتے کے ساتھ میں دوسرا کتا شریک ہو گیا ہو تو اس کو تو مت کھائیو، کیونکہ تو نے فقط اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا، اور تو نے اپنے کتے کے سوائے غیر کے کتے پر تسمیہ نہیں پڑھا تھا ف رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم، اور شک نہیں کہ کثرت طرق واسانید سے یہ حدیث بدرجہ مشہور ہے، جبکہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے شکار کی احادیث وارد ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م، وعلى اباحته انعقد الاجماع اور شکار مباح ہونے پر اجماع امت منعقد ہے ف پس یہ اجماع دلیل قوی ہے اور چہارم دلیل قیاس بھی موجود لانه نوع اكتساب وانتفاع بما هو مخلوق لذلك اس واسطے کہ شکار کرنا ایک طریقہ کمانے و نفع اٹھانے کا ایسے جانور کے ساتھ ہے جو اس کے واسطے مخلوق ہے ف حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں سے انتفاع منصوص مباح فرمایا ہے اور بندوں کو بھی کھانے وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ طاعت وعبادت پر قیام کریں تو ان کو شکار مباح ہے۔ وفيه استبقاء المكلف اور اس کے مباح ہونے میں ایک تو بندۂ مکلف کی بقائے حیات ہے ف کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کرے گا وتمكنه من اقامة التكاليف اور دوم اس کو طاعات ادا کرنے پر قابو ہے ف کہ بھوک و کپڑے کی ضرورت سے فارغ ہو کر جن امور شرعیہ ادا کرنے کی اس کو تکلیف دی گئی ہے وہ پوری کرے گا، فكان مباحا بمنزلة الاحتطاب تو شکار کرنا بھی ایندھن کی لکڑیاں لینے کی طرح مباح ہوا، ف اور واجب اس واسطے نہیں کہ آدمی کو نان ونفقہ حاصل کرنے

کے لیے صرف شکار ہی کا طریقہ متعین نہیں ہے بلکہ زراعت و تجارت وغیرہ سے بھی حاصل کر سکتا ہے ا مع۔ واضح ہو کہ شکار کا رکن یہ کہ فعل شکار ایسے شخص سے جو اس کی اہلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو شکار وحشی ہے مع شرائط جو مذکور ہوں گے، شکار کا حکم یہ کہ جب شکار کو پکڑا حقیقۃً یا حکماً تو اس میں ملکیت ثبوت ہو جاتی ہے، حکمی پکڑنا یہ کہ صید کو ایسے طور پر مجروح کر دے کہ وہ ہاتھ نہ آنے سے خارج ہو جاوے یعنی جب چاہے بدوں حیلہ پکڑ سکے، مثلاً ہرن کو تیر مارا کہ وہ گر گیا، حتیٰ کہ جب چاہے اس کو پکڑ لے تو یہ شخص اس کا مالک ہو گیا گویا اس نے پکڑ لیا ہے پس اب اس کو دوسرا شخص نہیں لے سکتا،

واضح ہو کہ شکار حلال ہونے کے واسطے پندرہ شرطیں ہیں، از انجملہ پانچ شرطیں خود صیاد میں ہیں (۱) یہ کہ اس کو ذبح کرنے کی لیاقت ہو یعنی مسلمان عاقل بالغ ہو یا کتابی ہو، (۲) تیر یا شکاری کتا و باز وغیرہ چھوڑنا اس کی طرف سے متحقق ہو اور اسی کو ارسال کہتے ہیں (۳) اس کے ارسال میں ایسا شخص مجوسی وغیرہ شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے (۴) اس نے عمداً تسمیہ نہ چھوڑا ہو اور اس شرط میں شافعیؒ کا خلاف ہو گا (۵) ارسال و پکڑنے کے درمیان کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو — اور از انجملہ پانچ شرطیں شکاری جانور میں ہیں (۱) وہ سیکھا ہوا ہو خواہ کتا ہو یا چیتا و باز وغیرہ ہو، یعنی جانور اپنے کھانے کے لیے نہ پکڑے بلکہ مالک کے واسطے پکڑے اور زیادہ توضیح آتی ہے (۲) ارسال کی روش پر جاوے، حتیٰ کہ اگر اس نے ہرن پر چھوڑا اور وہ مڑ کر دوسرے ہرن پر دوڑا یا تیر نے ٹکر کھا کر کسی پرند کو مجروح کیا تو یہ ارسال کی روش نہیں رہی (۳) جانور شکاری کے شکار پکڑنے میں دوسرا جانور شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں ہے (۴) اگر کتا وغیرہ صید کو پکڑ کر مار ڈالے تو مجروح کر کے مارا ہو یعنی کہ اگر وہ خرگوش پر چڑھ بیٹھا کہ خرگوش اس کے دباؤ سے مر گیا نہ مجروح ہو کر تو حلال نہیں جیسے تیر کی لکڑی یا گولی کے دھکے و صدمہ سے مر گیا تو حلال نہیں ہے (۵) یہ جانور شکاری اپنے صید میں سے نہ کھاوے کیونکہ اگر خود کھانے لگا تو معلوم ہوا کہ اس نے اپنے واسطے شکار پکڑا تھا، از انجملہ پانچ شرطیں صید کے جانور میں ہیں (۱) یہ کہ صید حشرات الارض میں سے نہ ہو جیسے سانپ، بچھو و نیولا وغیرہ (۲) پانی کے جانوروں میں سے نہ ہو سوائے مچھلی کے مانند مینڈک و مگر و گھڑیال وغیرہ (۳) صید مذکور اپنے بازو و پنجوں و پیروں و سینگ وغیرہ سے اپنی جان بچانے و روکنے والا ہو (۴) ایسا جانور نہ ہو جو اپنے دانتوں سے بھاڑ کر کھاتا ہے یا پنجوں سے نوچ کر کھاتا ہے، جیسے شکرہ و باز وغیرہ اور جیسے شیر و بھیڑیا وغیرہ (۵) وہ ذبح کرنے تک ہاتھ میں نہ آیا ہو بلکہ شکاری جانور کے مجروح کرنے سے مر چکا تب ہاتھ آیا، النہایہ م، لہٰذا اگر وہ ہاتھ آیا تو اب بدوں ذبح کے حلال نہیں ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل میں اپنے اختیار سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبیحہ بذریعہ تیر و جانور شکاری کے حلال ہو جاتا ہے۔ پس جب اس نے شکاری جانور چھوڑا اور اس نے پکڑا اور مالک پہنچ گیا درحالیکہ صید مذکور اس کو زندہ مل گیا تو اب اس پر اختیاری ذبح کرنا واجب ہو گیا، حتیٰ کہ اگر وہ مر گیا بدوں ذبح کے تو مردار ہو گیا، فافہم م، **ثم جملته ما يحويه الكتاب فصلان**، پھر یہ کتاب الصید جس مضمون کو محیط ہے وہ کل دو فصلیں ہیں، **احدهما في الصيد بالجوارح**، ایک فصل تو بذریعہ جوارح کے صید کرنے کے احکام میں ہے، **والثاني في اصطياد بالرمي** اور دوم بذریعہ تیر وغیرہ پھینکنے کے شکار مارنے کے بیان میں ہے ف اور ہر ایک کا بیان درج ذیل ہے؛

فصل فی الجوارح

فصل اول، جوارح کے شکار میں ہے

ف جوارح جمع جارحہ یعنی ایسے جانوروں سے شکار کرنا جو بذات خود کسب کرتے اور جرح وزخمی کر کے شکار مارتے ہیں جیسے کتا و چیتا و باز و شکرہ و عقاب وغیرہ، اور واضح ہو کہ حلال ہونے میں صید کے مجروح ہو کر مرجانے کا اعتبار ہے حتی کہ تیر وغیرہ میں بھی یہی اعتبار ہے، اور یہ بھی واضح رہے کہ شکار مارنا جبکہ کھانے یا فروخت وغیرہ کی حاجت سے ہو تو اس فعل مباح میں مشغول ہو جانا جائز ہے اور اگر بغرض لہو ولعب ہو تو رائگاں اوقات ضائع کرنا مکروہ ہے اگرچہ جو کچھ شکار کیا وہ بشرائط مذکورہ حلال ہوگا، پس اس کو محفوظ رکھنا چاہیئے۔ م. قال و یجوز الاصطیاد بالکلب المعلم والفھد والبازی وسائر الجوارح المعلمۃ، مختصر قدوری میں ہے کہ شکار کرنا بذریعہ سکھلائے ہوئے کتے کے اور سکھلائے ہوئے چیتے و باز و دیگر جوارح کے جائز ہے ف غرضکہ یہ جانور جارحہ ہو اور سکھلایا ہوا ہو۔ وفی الجامع الصغیر وکل شیئ علمتہ من ذی ناب من السباع و ذی مخلب من الطیور فلا باس بصیدہ ولا خیر فیما سوی ذالک الا ان تدرک ذکاتہ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر جانور کو جس کو تو نے درندوں میں سے سکھایا ہو یا شکاری چنگل والے پرندوں میں سے سکھلایا ہو تو اس کے ذریعہ سے شکار کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور ماسوائے ان کے دیگر جانوروں کے ذریعہ سے شکار مارنے میں خیر نہیں یعنی حلال نہیں ہے، مگر آنکہ تجھے صید مذکور زندہ مل جاوے یہاں تک کہ تو اس کو ذبح کرے ف تو وہ ذبح کے ذریعہ سے حلال ہو جائے گا، چنانچہ اگر بغیر سیکھے ہوئے کتے یا شکرہ وغیرہ سے شکار پکڑا پس اگر اس نے مار ڈالا تو حرام ہے اور اگر زندہ مل گیا کہ تو نے اس کو ذبح کر لیا تو جائز ہے، بخلاف سیکھے ہوئے جوارح کے کہ اگر اس نے مار ڈالا حالانکہ تو نے تسمیہ پڑھ کر چھوڑا تھا تو حلال ہے اگر تو نے اس کو زندہ پایا اور ذبح نہ کیا یہاں تک کہ مر گیا تو وہ اس وجہ سے مردار ہو گیا کہ تو نے اختیاری ذبیحہ چھوڑ دیا، والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وما علمتم من الجوارح مکلبین اور اس باب میں اصل یہ قول اللہ عزوجل ہے، وما علمتم الآیۃ ف یعنی تمہارے واسطے شکار ایسے جوارح کا حلال ہے جن کو تم نے سکھلایا، درحالیکہ تم مکلب ہو یعنی کلب کو ادب سکھانے والے ہو اور مراد عام لی گئی ہے خواہ کلب کو سکھلایا ہو یا کسی دوسرے جارح کو سکھلایا ہو۔

والجوارح الکواسب فی تاویل اور جوارح ایک تفسیر میں بمعنی کواسب ہے ف یعنی کسب و کمائی کرنے والے جانور، کیونکہ جرح بمعنی کسب آیا ہے اور دوسری تفسیر میں جارحہ بمعنی جرح کرنے والا جانور ہے۔

والمکلبین المسلطین اور مکلبین کے معنی مسلط کرنے والے ف یعنی ان جارح کو صید پر مسلط کیا تو گویا انہوں نے غالب ہو کر صید کو بھاگنے و دوڑنے سے خارج کر دیا کہ مالک نے اس کو پایا اور خود اپنے واسطے شکار نہیں مارا اور اس کا حاصل یہی ہے کہ ان جوارح کو ادب سکھلا دیا ہے، فیتناول الکل بعمومہ تو اس تفسیر پر آیت کریمہ سب جوارح معلمہ کو شامل ہے خواہ کلب ہو یا دوسرا جانور ہو ف اور مکلب بجائے مسلط کے اس واسطے فرمایا کہ کلب کی کثرت تھی اور نیز کلب سے تعرفت ہے تو جب کلب میں جواز ہے تو دوسروں میں بدرجہ اولیٰ جواز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، ع، م، دل علیہ ما روینا من حدیث عدی رضی اللہ عنہ، دلیل اس پر

وہ حدیث بھی ہے جو ہم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت کی **ف** کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کلب کا ارسال بیان فرمایا، **واسم الکلب فی اللغة یقع علی کل سبع حتی الاسد،** اور کلب کا نام لغت میں ہر درندہ پر بولا جاتا ہے حتی کہ شیر پر اطلاق آتا ہے **ف** چنانچہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن ابی لہب کے حق میں بددعا فرمائی کہ الٰہی اس پر اپنے کتوں میں سے ایک کتا مسلط کر دے پس اللہ تعالیٰ نے اس پر شیر مسلط کیا جس نے اس کو پھاڑ ڈالا، ع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس میں مجاز کا قرینہ موجود ہے کہ کتوں میں سے ایک کتا فرمایا اور حضرت ابن عمر و مجاہد رضی اللہ عنہم اہل زبان سے ہیں، باوجود اس کے انہوں نے مکلبین کے لحاظ سے صرف کلاب کی تخصیص کی، پس اولیٰ یہ کہ نص میں کلاب کا ذکر ہے اور دلالت سے عموم حاصل ہے اور اسی پر سلف سے عمل چلا آتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم ام،

وعن ابی یوسف انہ استثنی من ذلک الاسد والذئب لانہما لا تعملان لغیرہما، اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ابو یوسفؒ نے عموم سے شیر و ریچھ کو مستثنیٰ کیا کیونکہ یہ دونوں درندے اپنے سوائے دوسرے کے واسطے کام نہیں کرتے ہیں **ف** یعنی آدمی کے واسطے شکار نہیں مارتے **الاسد لعلو ھمتہ** پس شیر تو بوجہ عالی ہمتی کے آدمی کا منقاد نہیں ہوتا، **والذئب لخساستہ** اور ریچھ بوجہ کمینہ پن کے غیر کے واسطے شکار نہیں پکڑتا **ف** بلکہ اس نے جو شکار مارا وہ اپنے ہی واسطے مارتا ہے اور مالک کے لیے نہیں پکڑتا پس یہ دونوں حیطہ ادب میں داخل نہیں ہوتے، **والحق بہما بعضہم الحداة لخساستہ** اور بعض فقہاء نے شیر و ریچھ کے ساتھ میں چیل کو بھی بوجہ اس کے کمینہ پن کے داخل کیا ہے **ف** یعنی چیل بھی مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ بھی ایسا فرومایہ جانور ہے کہ ریچھ کی طرح جب اس نے شکار مارا تو آدمی کے واسطے نہیں بلکہ اپنے ہی واسطے شکار ماریگی پس وہ مکلب نہ ہوگی، بالجملہ ان تینوں کے استثناء میں اختلاف ہے **والخنزیر مستثنیٰ من عموم لانہ نجس العین فلا یجوز الانتفاع بہ** اور سور بالاتفاق عموم سے مستثنیٰ ہے اس واسطے کہ وہ تو ذاتی نجس ہے تو سور کے ذریعہ سے انتفاع جائز نہیں ہے **ف** پس اس کو مکلب و مسلط کر کے صید کرنا جائز نہیں ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے بلکہ اس کا لعاب نجس ہے اور اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم ام، **ثم لا بد من التعلیم لان ما تلونا من النص ینطق باشتراط التعلیم،** پھر جوارح کا تعلیم دیا ضروری ہے یعنی اس کا معلمہ و سکھا ہوا ہونا ضروری ہے کیونکہ ہم نے جو نص کریمہ تلاوت کی وہ صریح شرط تعلیم کے ساتھ ناطق ہے **ف** یعنی قولہ تعالیٰ **وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونہن مما علمکم اللہ** صریح ناطق بہ تعلیم ہے **والحدیث بہ و بالارسال** اور جو حدیث شریف ہم نے روایت کی وہ شرط تعلیم و شرط ارسال کے ساتھ ناطق ہے یعنی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نص ہے کہ جارحہ سکھا ہوا ہو اور صیاد اس کو ارسال بھی کرے، لہٰذا اگر کسی کا سکھایا ہوا باز بدون اس کے ارسال کے خود اڑ کر شکار پکڑے و مار ڈالے تو حلال نہیں ہے پس آیت کریمہ و حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ سکھلائے ہوئے جانور شکاری کو تسمیہ پڑھ کر ارسال کرنا ضروری ہے تو تعلیم و ارسال دونوں شرط منصوص

لہ حلال نہیں ہے یہی عامہ علماء کا قول ہے اور اسکے مخالف کسی سے معلوم نہیں ہوا پس جو مولوی صدیق حسن نے اپنی تفسیر فتح البیان میں اسکو حلال لکھا اور اسکے علاوہ شوکانیؒ سے بندوق کا مارا ہوا حلال لکھا ہے یہ دونوں قول مردود ہیں اور شوکانیؒ نے خود منتقی میں اسکے خلاف تصریح کی پس نقل غلط ہے فاحفظ و تنبہ ۱۲ م

ہیں ولانہ انما یصیر آلۃ بالتعلیم لیکون عاملا لہ اور اس قیاس سے کہ جانور شکاری تو تعلیم ہی سے اس کے واسطے آلہ شکار ہوگا تاکہ وہ اسی کے واسطے شکار کرنے والا ہو فترسل پس گویا اس نے خود شکار کیا بذریعہ اس جانور کے تو یہ جانور اس کا آلہ ہے فیترسل بارسالہ ویمسکہ علیہ پس جانور مذکور اس کے ارسال پر رواں ہو جائے گا اور وہ شکار کو اسی کے واسطے پکڑ رکھے گا ف اور تعلیم کے یہی معنی ہیں، کہ جب وہ اس کو رواں کرے تو وہ اس کے کہنے وارشاد پر رواں ہو جاوے اور جس شکار کو پکڑے اسس کو مالک ہی کے واسطے رکھ چھوڑے یعنی خود اس میں سے نہ کھاوے، اور مترجم نے اوپر ذکر کیا کہ یہ بھی شرط ہے کہ وہ اسی روش پر جاوے جس پر چھوڑا گیا ہے، لیکن جاننا چاہیے کہ جس روش پر چھوڑا گیا اگر اس نے اس روش پر جس صید پر چھوڑا تھا، اس صید کے سوائے دوسرا مارا تو یہ جائز ہے، پھر واضح ہو کہ شکاری درندہ اور پرندہ میں فرق ہے لہٰذا فرمایا وتعلیم الکلب ان یترک الاکل ثلث مرات، کتے (اور چیتے وغیرہ درندہ) کی تعلیم یہ ہے کہ وہ شکار کو پکڑ کر اس سے کھانا تین مرتبہ چھوڑے ف اور اگر ایک مرتبہ یا دو مرتبہ اس نے چھوڑا تو ابھی اس کے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، حتیٰ کہ تین مرتبہ پورا ہو جاوے و تعلیم البازی ان یرجع ویجیب اذا دعوتہ اور باز (جرہ وشکرہ وعقاب وغیرہ) کی تعلیم یہ ہے کہ جب اس کو بلاوے تو ہاں جاوے اور لوٹ آوے ف اور اگر اس نے شکار مار کر کچھ کھایا تو یہ عفو ہے یعنی اس سے اسکی تعلیم میں نقص نہ ہوگا، ع، وھو ماثور عن ابن عباس رضی اللہ عنھما اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول مروی ہے ف اور قول صحابی جبکہ اس کے مخالف منصوص نہ ہو حجت ہوگا — لیکن تخریج میں لکھا کہ یہ اثر پایا نہیں گیا، مترجم کہتا ہے کہ درندہ جانوروں کی تعلیم میں یہ امر تو منصوص ہے کہ جب نہ کھاوے تو شکار حلال ہے اور اگر کھاوے تو اس نے اپنے واسطے پکڑا، پس تعلیم یافتہ نہیں ہے — کما فی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ عند النسائی وغیرہ — رہا یہ کہ جب تین مرتبہ نہ کھاوے تو اس وقت تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہوگا، یہ تصریح نہیں پائی جاتی ہے اور وجہ شاید یہ کہ تعلیم شرط منصوص ہے اور مقام احتیاط ہے تو تین مرتبہ پر تعلیم قرار دی گئی، چنانچہ آتا ہے اور باز وغیرہ میں کھانے و نہ کھانے پر مدار نہیں بلکہ بلاتے پر آجانے سے معلوم ہوگا، لان بدن البازی لا یحتمل الضرب و بدن الکلب یحتملہ فیضرب لیترکہ اس دلیل قیاس سے بھی کہ باز کا بدن نازک مار کو برداشت نہیں کر سکتا اور کتے کا بدن اس کو برداشت کرتا ہے تو کتا مارا جاوے تاکہ کھانا چھوڑ دیوے ف یعنی جب شکار پکڑے تو نہ کھاوے ولان آیۃ التعلیم ترک ما ھو مالوفہ عادۃ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ تعلیم یافتہ ہو جانے کی نشانی یہ کہ عادت کی راہ سے جو امر اس کو مرغوب ہے وہ چھوڑ دے والبازی متوحش متنفر فکانت الاجابۃ آیۃ تعلیمہ اور باز بالطبع متوحش متنفر ہے تو کہنا مان لینا اس کے حق میں تعلیم کی نشانی ہو جائے گا، ف کیونکہ اس نے عادتی وطبعی مرغوب کو چھوڑ دیا۔ اما الکلب فھو الوف ربما کتا تو وہ عادۃ ہلا ہوتا ہے ف پس ہل جانا اس میں ترک عادت و نشان تعلیم نہ ہوگا لیعتاد الانتھاب وہ لوٹ کی البتہ عادت رکھتا ہے ف کہ جو چیز کھانے کی پائی اُچک لے گیا فکان آیۃ تعلیمہ ترک مالوفہ وھو الاکل والاستلاب تو اس کی تعلیم کا نشان یہ کہ عادتِ مالوف چھوڑے اور وہ کھانا اور

اچک لے جاتا ہے ف لہٰذا جب اس نے شکار پکڑا اور نہ کھایا تو اس نے مالوف طبیعت کو چھوڑ دیا، پس معلوم ہو گیا کہ وہ سیکھ گیا ہے، ثم شرط ترك الاكل ثلثا وهذا عندهما وهو رواية عن ابى حنيفة رحمهم الله تعالى لان فيما دونه مزيد الاحتمال فلعله ترك مرة او مرتين شبعا فاذا تركه ثلثا دل على انه صار عادة له پھر جاننا چاہیے کہ تعلیم یافتہ ہو جانے کے لیے تین مرتبہ شکار سے کھانا چھوڑنا شرط کیا ہے یعنی شرط کی کہ تین مرتبہ شکار پکڑے اور اس میں نہ کھاوے تب تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہو جاوے اور یہ صاحبین کا قول ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ سے روایت آئی ہے، اس دلیل سے کہ اس سے کم یعنی ایک یا دو مرتبہ کھانا ترک کرنے میں احتمال مزید موجود ہے، کیونکہ شاید اس نے پیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے نہ کھایا ہو، پس جب اس نے تین مرتبہ اس میں سے کھانا ترک کیا تو دلیل قائم ہوئی کہ یہ امر اس کی عادت ہو گیا ہے ف کہ خلاف عادت مالوف کے وہ سیکھ گیا کہ شکار کو مالک کے واسطے پکڑے اور نہ کھاوے، خلاصہ مقام یہ کہ تعلیم یافتہ ہونا شرط منصوص ہے پس اس شرط کا موجود حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ بدوں اس کے شکار حرام ہوگا تو ضرور ہوا کہ بنظر حرمت اس شرط کے موجود ہونے میں صرف اپنی اٹکل پر اکتفاء کیا جاوے بلکہ کسی دلیل شرعی سے اثبات کیا جاوے تو ہم نے تین مرتبہ ترک کو دلیل قرار دیا، وهذا لان الثلث مدة ضربت للاختبار وابلاء الاعذار اور یہ اس وجہ سے کہ شرع میں تین ایسی تعداد ہے کہ وہ امتحان کرنے اور قبول عذر کے لیے قرار دی گئی ہے کما فى مدة الخيار جیسے مدت خیار میں ہے ف کہ اگر بائع یا مشتری نے خیار کیا تو اس کے واسطے تین روز کی مدت ہے پس اس کے بعد یہ عذر نہیں ہو سکتا کہ مجھے غور و فکر کا موقع نہیں ملا حتیٰ کہ میں نے خسارہ اٹھایا بلکہ اس مدت میں امتحان فکر سے مصلحت ثابت ہو جاتی ہے، اسی طرح کتے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ سے ہو جائے گا۔ وفى بعض قصص الاخيار اور جیسے بعضے اخیار کے قصص یعنی آثار میں ہے ف شاید یہ قصہ حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تیسری مرتبہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا قد بلغت من لدنى عذرا، یعنی آپ میری طرف سے عذر کو پہنچ گئے ہیں، یعنی عذر کی انتہا ہو گئی، عینیؒ نے لکھا کہ اس کے امثال بہت ہیں مانند قولہ تعالیٰ تمتعوا فى داركم ثلثة ايام، یعنی صالح علیہ السلام نے قوم کو تین روز کی مہلت دی اور زکریا علیہ السلام کے واسطے نشانی تین روز مقرر فرمائی بقولہ تعالیٰ ان لا تكلم الناس ثلثة ايام، اور حدیث اجازت کہ جب تم میں سے کوئی تین بار اجازت طلب کرے یعنی ملاقات کے لیے آنے میں، پس اجازت نہ دی جاوے تو وہ واپس چلا جاوے، رواہ ابوداؤد، اور کمتر مدت قصر مسافر اور کمتر حیض تین روز ہیں اور مانند اس کے بہت نظائر ہیں، بالجملہ تین ایسا عدد ہے کہ وہ امتحان و رفع عذر کے واسطے شرعاً معتبر ہے، لہٰذا ہم نے تین مرتبہ شکار سے نہ کھانے کو دلیل تعلیم ٹھہرایا ولان الكثير هو الذى يقع امارة على العلم دون القليل اور اس دلیل سے بھی کہ کثیر ہی ایسی تعداد ہے کہ وہ علم پر نشانی واقع ہوتی ہے نہ قلیل، ف یعنی جب بکثرت یہ امر واقع ہو کہ اس نے شکار ترک کیا تو اس سے جان لیا جائے گا کہ وہ سیکھ گیا اور قلیل سے یہ علم نہیں ہوتا، پس قلیل و کثیر بتلانا چاہیے والجمع هو الكثير وادناه الثلث فقدر بها اور کثیر وہی ہے کہ جمع ہو اور کمتر جمع تین ہے تو اسی سے اندازہ مقرر کیا گیا ف کہ کم تر حد کثرت میں تین مرتبہ ہے، وعند ابى حنيفة على ما ذكر فى الاصل لا يثبت التعليم ما لم يغلب على ظن الصائد انه معلم اور بنا بر روایت مبسوط کے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک

تعلیم ثابت نہ ہوگی، جب تک صیاد کے غالب گمان میں نہ آوے کہ یہ جانور معلمہ یعنی سیکھا ہوا ہوگیا، ولا یتقدر بالثلث لان المقادیر لا تعرف اجتہادا بل نصا وسماعا ولا سمع فیفوض الی رای المبتلی بہ کما ھو اصلہ فی جنسہا اور تین بار سے اس کا اندازہ نہ ہوگا اس واسطے کہ مقادیر کا اندازہ بذریعہ اجتہاد نہیں ہوتا بلکہ بطریق نص وسماع ہوتا اور یہ موجود نہیں ہے تو معلمہ ہو جانا اسی شخص کی رائے پر چھوڑا جائے گا جو اس میں مبتلا ہو، چنانچہ اس جنس کے مسائل میں یہی امام ابوحنیفہؒ کا قاعدہ کا یہ ہے ف کہ جس میں نص موجود نہ ہو تو کوئی اندازہ مقدر نہیں کرتے بلکہ جس شخص کا معاملہ ہو اسی کی رائے پر چھوڑتے ہیں، پس جس شکاری کا کتا ہو وہ خود اپنی رائے سے تیقن کرے کہ وہ سیکھ گیا اور جب تک اس کو تیقن نہ ہو تب تک اس کا شکار جائز نہ ہوگا اور یہاں تیقن کی یہی راہ ہے کہ آزمائش سے اس کے غالب گمان میں جم جاوے کہ اب یہ سیکھ گیا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے فعلی ہذا، اگر دوسری بار میں تعلیم کا تیقن ہو تو شکار جائز ہوگا، کیونکہ (۳) مرتبہ سے کوئی تقدیر مقصود نہیں ہے، و علی الروایۃ الاولیٰ اور بنا بر روایت اولیٰ کے ف جس میں صاحبین کی طرح امامؒ سے بھی تین مرتبہ کی تقدیر مروی ہے، عندہ یحل ما اصطادہ ثالثا تو اس روایت پر امامؒ کے نزدیک تیسری مرتبہ میں اس جانور نے جو شکار مارا وہ حلال ہوگا، وعندھما لا یحل لانہ انما یصیر معلما بعد تمام الثلث وقبل التعلیم غیر معلم فکان الثالث صید کلب جاھل اور صاحبینؒ کے نزدیک تیسری مرتبہ کا شکار حلال نہ ہوگا اس واسطے کہ یہ شکاری جانور تو سیکھا ہوا جبھی ہو جائے گا کہ تینوں مرتبہ پورے ہو جانے کے بعد ہو اور تعلیم یافتہ ہونے سے پہلے وہ معلمہ نہیں تو تیسری مرتبہ شکار ایسے کتے کا شکار ہوا جو سیکھا ہوا نہیں ہے ف تو حلال نہ ہوا وصار کالتصرف المباشر فی سکوت المولیٰ اور یہ معاملہ ایسا ہوا جیسے غلام کا وہ تصرف جو اس نے مولیٰ کی حالت سکوت میں کیا ف چنانچہ جب زید کے غلام محجور نے مولیٰ کے حضور میں تجارتی تصرف کیا اور مولیٰ خاموش ہے تو غلام مذکور کو تجارت کی اجازت حاصل ہو جاتی ہے لیکن اس تصرف کے حق میں مولیٰ کی اجازت ضرور ہے، چنانچہ بدوں اجازت مولیٰ کے یہ تصرف نافذ نہ ہوگا، اگرچہ آئندہ کے واسطے غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہوگئی اسی طرح یہاں تیسری مرتبہ کے شکار سے جو اس نے نہیں کھایا، آئندہ کے واسطے اس کا شکار حلال ہو گیا اور وہ تعلیم یافتہ ہوگیا لیکن یہ شکار حلال نہیں ہوا ولہ انہ آیۃ تعلیمہ عندہ فکان ھذا صید جارحۃ معلمۃ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیسری مرتبہ شکار پکڑ کر نہ کھانا اس کے نزدیک کتے کے تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے تو یہ شکار ایسے جارحہ کا شکار ہوا جو تعلیم یافتہ ہے ف خلاصہ یہ کہ یہ کتا تو تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اور تیسری مرتبہ چھوڑنا اس کے ظاہر ہو جانے کی علامت تھی تو اس علامت سے معلوم ہوگیا کہ وہ تعلیم یافتہ ہو چکا تھا پس اس کا یہ شکار بھی حلال ہے بخلاف تلک المسالۃ لان الاذن اعلام ولا یتحقق دون علم العبد وذلک بعد المباشرۃ برخلاف مسئلہ ماذون کے کہ اس میں تصرف مذکور اس واسطے نافذ نہیں ہوتا کہ اذن واجازت دینا تو اعلام ہے یعنی آگاہ کرنا کہ تیرا تصرف تجارتی جائز ہے اور یہ امر بدوں آگاہی غلام کے متحقق نہ ہوگا اور غلام کا آگاہ ہونا اس تصرف کے بعد واقع ہوگا ف تو بعد اس تصرف کے وہ ماذون ہوگا، پس یہ تصرف قبل ماذون ہونے کے واقع ہوا لہٰذا نافذ نہ ہوا، قال واذا ارسل کلبہ المعلم او بازیہ وذکر اسم اللہ تعالیٰ عند ارسالہ فاخذ الصید وجرحہ فمات حل اکلہ، مختصر قدوری میں ہے کہ جب اپنا تعلیم یافتہ

کتا یا باز (وغیرہ) چھوڑا اور اس کو چھوڑنے کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام پاک ذکر کیا یعنی تسمیہ پڑھ دیا (بسم اللہ اللہ اکبر)
پس اس نے صید پکڑا اور اس کو مجروح کر دیا (بوجھ سے نہیں مارا) پس وہ جرح سے مرگیا تو اس صید کا کھانا حلال ہے
ف اور وہ ذبح اضطراری کے ساتھ ذبیحہ ہوگیا، جب کہ اس نے صید کو زندہ قابل ذبح اختیاری نہیں پایا، تو
چھوڑنا مع تسمیہ ضروری ہے لما روینا من حدیث عدی رضی اللہ عنہ ولان الکلب اوالبازی
آلة واللہ بح لا یحصل بمجرد الآلة الا بالاستعمال وذلک فیھما بالارسال، اس دلیل سے
کہ حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ میں یہ امر مروی ہے یعنی ارسال مع تسمیہ اور اس دلیل سے کہ کتا یا باز تو
آلہ ذبح ہے اور خالی آلہ سے ذبح حاصل نہیں ہوجاتا جب تک اس کو استعمال نہ کرے یعنی خالی چھری موجود ہونے
سے ذبح نہیں ہوجاتا مگر جبکہ چھری سے ذبح کرے، اور کتا و باز میں استعمال کرنا یہی کہ ان کو چھوڑے و صید
پر رواں کرے، فنزل منزلة الرمی و امرار السکین تو چھوڑنا بمنزلہ تیر مارنے کے وچھری چلانے
کے ہوا ف حالانکہ حلال ہونے کی شرط یہ کہ اس وقت تسمیہ پڑھے جب چھری چلا وے، فلابد من التسمیة
عندہ تو ارسال کے وقت بھی تسمیہ ضروری ہوا ولو ترکہ ناسیا حل ایضا علی ما بیناہ و
حرمتہ متروک التسمیة عامدا فی الذبائح اور اگر اس نے کتا و باز چھوڑنے کے وقت تسمیہ بھولکر
چھوڑا ہو تو بھی شکار مارا ہوا حلال ہوگا، چنانچہ ہم نے کتاب الذبائح میں اس کی حلت کو اور عمداً تسمیہ چھوڑے
ہونے کی حرمت کو بیان کر دیا ہے ف اور قدوری نے مسئلہ ہذا میں جرح سے مار ڈالنے کی قید لگائی، و
لابد من الجرح فی ظاھر الروایة لتحقق الذکاة الاضطراری وھو الجرح فی ای
موضع کان من البدن بانتساب ما وجد من الآلة الیہ بالاستعمال اور ظاہر الروایۃ میں
جوارح معلمہ کا صید کو جرح کرنا ضرور ہے تاکہ اضطراری ذبح پایا جاوے اور اضطراری ذبح یہی کہ بدن میں
جہاں کہیں ممکن ہو جرح کرے (اور چونکہ جارحہ جانور بمنزلہ شکار کرنے والے کے آلہ کے ہے تو گویا شکار کرنے
والے آدمی نے خود اس صید کو بذریعہ اپنے آلہ کے مجروح کیا) اس وجہ سے کہ جو آلہ پایا گیا یعنی جارحہ معلمہ وہ بوجہ
استعمال میں لانے کے (تسمیہ پڑھکر چھوڑنے کے) خود شکار کرنے والے کی طرف منسوب ہے ف اور جب
یہ امر ٹھہرا کہ شکاری صیاد نے بذریعہ اپنے آلہ کے شکار کو مارا تو مارنا جبھی حلال ہوگا کہ ذکاۃ اختیاری ہو ذکوۃ اضطراری
ہو، اور چونکہ ذکاۃ اختیاری نادر ہے مگر آنکہ زندہ پاوے تو نادر و ذکوۃ اضطراری پر ہوا اور ذکوۃ اضطراری
جبھی جائز ہے کہ مجروح کرکے قتل کرے، لہٰذا شرط ہے کہ جانور نے صید کو جرح سے مارا ہو، وفی ظاھر قولہ
تعالیٰ ماعلمتم من الجوارح، مایشیر الی اشتراط الجرح اور ظاہر قولہ تعالیٰ ماعلمتم من الجوارح
میں ایسی بات موجود ہے جو جرح کی شرط ہونے کا اشارہ کرتی ہے ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شکاری جانوروں
کو جوارح فرمایا جمع جارحہ۔ اذ ھو من الجرح بمعنی الجراحة فی تاویل، کیونکہ ایک تفسیر میں جارحہ
مشتق از جرح بمعنی جراحت ہے ف جیسے دوسری تفسیر میں جرح یعنی کسب ہے پس اگر ہم جرح بمعنی
کسب لیں، یعنی ایسے جانور جو اپنی طبیعت سے شکار کماتے وحاصل کرتے ہیں تو یہ احتمال رہا کہ شاید بمعنی جراحت
ہو، تو چاہیے کہ ایسے معنی لیں کہ جس میں دونوں باتیں آجاویں تو یقین ہوجاوے فیحمل علی الجارح الکاسب
بنابہ و مخلبہ تو جارحہ کو ایسے شکاری جانور پر محمول کیا جاوے جس نے جرح کیساتھ شکار کسب کیا، بذریعہ اپنے

دانتوں یا چنگال کے، ولا تنافی اور دونوں تفسیروں کو جمع کرنے میں کچھ منافات نہیں ہے ف تو جمع کر لینا چاہیے وفیہ اخذ بالیقین اور ایسا کرنے میں یقینی امر کو لینا ہوا ف بخلاف اس کے کہ اگر دونوں تفسیروں میں سے فقط ایک لی جاوے تو شاید دوسری تفسیر مراد ہو پس احتمال باقی رہے گا، اور اب کوئی تفسیر ہو دونوں بیان صادق ہیں، تو یہ قطعی ہے اور قطعی کو لینا ایسے موقع پر واجب ہے الپس ہم نے شرط کی کہ شکاری جانور نے جرح سے مارا ہو۔

مترجم کہتا ہے کہ یہی تفسیر لینا واجب ہے ایک تو اس میں یقین حاصل ہوتا ہے اور دوم یہ کہ تیر اسکی ایک صورت ہے یعنی شکار مارنا بذریعہ جانور ہو یا تیر ہو، اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ میں تیر کے شکار میں صریح ہے کہ اس کے جرح سے جو شکار مارا ہو وہ کھایا جاوے اور جو اس کی گانسی یعنی لکڑی کی چوٹ سے مرا ہو وہ حرام ہے۔ کما فی الصحاح، پس جیسے آلہ تیر میں جرح شرط ہے اسی طرح جانور میں بھی شرط ہے، وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ لا یشترط رجوعًا الی التاویل الاول، اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جرح شرط نہیں، بنظر تاویل اول ف یعنی جرح بمعنی کسب ہے پس کاسب جانور شکاری نے جس طرح کسب کیا خواہ جرح سے یا بغیر جرح کے وہ حلال ہے، غایۃ البیان میں کہا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے وجوابہ ما قلنا اور اس کا جواب وہ جو ہم نے اوپر بیان کیا، ف کہ جس کا حاصل یہ کہ حلال کو حرام سے الگ کرنے کے واسطے قطعی طریقہ اختیار کیا جائے گا، اور جو تاویل کہ امام ابو یوسفؒ نے اس روایت میں اختیار کی یہ احتمال ہے، کیونکہ شاید دوسری تاویل مراد ہو تو واجب ہوا کہ دونوں کو جمع کیا جاوے حتیٰ کہ جرح کی شرط ہوگی، اور مترجم نے دوسری دلیل بھی بیان کی کہ تیر میں جرح منصوص ہے اور تیر و کتا آلہ ہونے میں برابر ہیں تو وہاں بھی جرح مشروط ہے یا کہا جاوے کہ آیت میں ما علمتم من الجوارح میں جرح بمعنی جراحت ہے یا بمعنی کسب، لیکن حدیث المراض سے جرح مشروط ہے تو معلوم ہوا کہ جارح سے جراحت کرنے والا مراد ہے پس آیت میں بھی منصوص ہوا کیونکہ تفسیر کسی حدیث سے معلوم ہو، بہرحال حکم اسی آیت کی طرف منسوب ہوتا ہے، فافہم۔

پس حاصل یہ ہوا کہ جو تعلیم یافتہ شکاری یا کتا یا باز وغیرہ تسمیہ پڑھ کر چھوڑا پس اس نے اسی ارسال میں شکار مار ڈالا پس اگر اپنے صدمہ و بوجھ وغیرہ سے بدوں جرح کے مارا تو نہیں کھایا جائے گا، اور اگر جرح سے مارا تو کھایا جائے گا، یہ سب اس وقت کہ تعلیم یافتہ ہو یعنی اس نے شکار کو پکڑ کر مار ڈالا اور مالک کے واسطے رکھ چھوڑا۔ قال فان اکل منہ الکلب او الفہد لم یوکل وان اکل منہ البازی اکل اور اگر اس نے شکار کو مار کر اس میں سے کھا لیا پس اگر کتے یا چیتے (وغیرہ جو تادیب و مار پیٹ سے سکھلایا جا سکتا ہے) نے شکار سے کھا لیا ہو تو نہیں کھایا جائے گا، اور اگر باز نے (یا شکرہ و عقاب وغیرہ جو مار پیٹ سے نہیں سکھلایا جا سکتا ہے) شکار سے کھا لیا ہو، وہ کھایا جاوے، والفرق ما بیناہ فی دلالۃ التعلیم اور یہ فرق جو کتے وغیرہ اور باز وغیرہ میں ہے اس کو ہم نے دلالت تعلیم میں بیان کر دیا ہے ف جس کا حاصل یہ کہ تعلیم شرط ہے لیکن کتا مار پیٹ سے سکھلایا جا سکتا ہے اور باز وغیرہ اس قابل نہیں ہے، وھو مؤید بما رویناہ من حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ اور یہ قول بروایت حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ مؤید ہے ف جس میں صریح آیا کہ اگر کتے نے اس میں سے کھایا ہو تو اس کو مت کھا، اور قول امام مالکؒ و قدیم قول شافعیؒ میں ہے کہ اگر کتے نے کھا لیا تو بھی

شکار کھایا جاوے، وھو حجۃ علی مالک والشافعی فی قولہ القدیم فی اباحۃ ما اکل الکلب منہ اور یہ حدیث حضرت عدی رضی اللہ عنہ حجت ہے امام مالک وقدیم شافعی پر کہ کتے نے جو شکار میں سے کھالیا ہو وہ بھی مباح ہے ف اور شاید کہ ان دونوں اماموں کی دلیل حدیث ابو ثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ ہے کہ جب تونے اپنا کتا چھوڑا اور نام الہٰی عزوجل ذکر کیا تو شکار کو کھا اگرچہ اس میں سے کتے نے کھالیا ہو، رواہ ابوداؤد اور اس کی اسناد حسن ہے اور یہ حدیث دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی، کما قال صاحب التنقیح، لیکن امام بیہقی نے کہا کہ حدیث ابو ثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ خود صحیحین میں مروی ہے حالانکہ اس میں یہ مذکور نہیں کہ (اگرچہ اس میں سے کتے نے کھالیا ہو) اور حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ بہ نسبت روایت ابوداؤد و دارقطنی کے اصح ہے، انتہی، شاید اسی وجہ سے شافعیؒ نے رجوع کیا اور قول جدید میں کہا کہ اگر کتے نے کھالیا ہو تو اس میں سے نہیں کھایا جائے گا، اور اسی کو ان کے شاگرد مزنیؒ نے اختیار کیا اور واضح ہو کہ اسناد ابوداؤد میں ایک راوی داؤد بن عمرو الدمشقی ہیں کہ ائمہ جرح وتعدیل نے ان کے ادنیٰ درجہ کی توثیق کی اور عجلیؒ نے کہا کہ قوی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م،

ولو انہ صاد صیودا ولم یاکل منہا اور اگر کلب وغیرہ نے (جس کے کھانے سے شکار حرام ہو جاتا ہے) چند شکار مارے اور کسی شکار میں سے اس نے نہیں کھایا ف حتیٰ کہ ہر بار کا شکار حلال ہوا اور کھایا گیا اور یہ امر معلوم ہو گیا کہ یہ سیکھا ہوا کتا ہے، ثم اکل من صید، پھر اس نے ایک شکار مارا جس میں سے کھا گیا، ف تو پہلے شکاروں میں اختلافی تفصیل ہے اور لا یوکل ھذا الصید لانہ علامۃ الجھل ولا ما یصید بعدہ یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اس واسطے کہ کھالینا اس کے بھول جانے کی اور غیر تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے اور اس کے بعد جو شکار مارے وہ بھی نہیں کھائے جائیں گے، حتی یصیر معلما علی اختلاف الروایات کما بیناھا فی الابتداء، یہاں تک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ ہو جاوے موافق ان روایات مختلفہ کے جو ہم نے ابتداء میں بیان کی ہیں، ف کہ کلب کا تعلیم یافتہ ہونا یہ کہ شکار سے تین مرتبہ کھانا چھوڑ دے آخر تک باختلاف صاحبین وامامؒ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر کتا اول میں تعلیم یافتہ سمجھا گیا بنا بر اختلاف صاحبین وامام کے پھر اس نے چند شکار مارے جس میں سے کسی کو نہیں کھایا، حتیٰ کہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا، پھر ایک مرتبہ اس نے شکار مار کر اس میں سے کھایا۔ یعنی خون پیا تو مضر نہیں ہے لیکن اس نے سوائے خون کے گوشت وغیرہ جو آدمی کے واسطے غذا ہے اس میں سے کھایا تو بالاتفاق یہ شکار اور اس کے بعد کے شکار کوئی نہیں کھائے جائیں گے، یہاں تک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ قرار پاوے۔ اور رہا یہ کہ کب وہ تعلیم یافتہ قرار پاتا ہے یعنی تین مرتبہ شکار سے نہ کھاوے تو چوتھی مرتبہ کھانے پر یہ شکار چہارم حلال ہے یا شکار سوم بھی حلال ہے بنا بر اختلاف امامؒ وصاحبینؒ، بہرحال پھر جب وہ تعلیم یافتہ قرار پاوے تب اس کا شکار کھایا جاوے، اما الصیود التی اخذھا من قبل رہے وہ شکار جو اس کتے نے پہلے مارے تھے۔ ف، تو اس میں تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ شکار کھالیا گیا ہے یعنی مالک نے اس کو کھالیا، دوم یہ کہ وہ شکار ابھی تک جنگل میں ہے، اور سوم یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان میں اٹھا لایا ہے، فما اکل منھا لا تظہر الحرمۃ فیہ لانعدام المحلیۃ پس ان شکاروں میں سے جو شکار کھالیا گیا ہو تو اس میں حرمت نہیں ظاہر ہو گی، اسواسطے کہ محل معدوم ہو چکا ہے، ف کیونکہ حرمت تو ایسے عین سے متعلق ہو سکتی ہے جو قائم ہو

حالانکہ یہ شکار تو کھالیا گیا اور معدوم ہو چکا، پس حاصل یہ کہ وہ اپنی حالت پر کھایا گیا اور اب اس سے حرمت کا تعلق نہیں ہو سکتا، تو اس میں کلام ہی نہیں ہو سکتا، **وما لیس بمحرز بان کان فی المفازۃ بان لم یظفر صاحبہ بعد تثبت الحرمۃ فیہ بالاتفاق** اور جو شکار کہ ہنوز احراز میں نہیں آیا (صیاد و شکاری کے ہاتھ نہیں آیا) مثلاً وہ جنگل میں رہا کہ ہنوز صیاد کے ہاتھ نہیں لگا تو اس میں بالاتفاق حرمت ثابت ہو جائے گی، ف یعنی جب کتے کا غیر تعلیم یافتہ ہونا ظاہر ہوا تو یہ شکار جو ابھی تک ہاتھ نہیں آیا ہے یہ بھی بالاتفاق حرام ہے، بشرطیکہ مردہ ہاتھ آوے۔ **وما ھو محرز فی بیتہ یحرم عندہ خلافاً لھما** اور رہا وہ شکار سابق جس کو شکاری اپنے مکان میں احراز کر لایا ہے (اس کے بعد کتے کا جاہل ہونا ظاہر ہوا ہے) تو امامؒ کے نزدیک وہ حرام ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ف پس سابق کے شکاروں میں سے صرف اسی تیسری صورت میں اختلاف ہے **ھما یقولان ان الاکل لیس یدل علی الجھل فیما تقدم** صاحبین فرماتے ہیں کہ کلب کا شکار میں سے کھا لینا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ اس سے پہلے شکاروں کی حالت میں بھی جاہل تھا، ف بلکہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا تھا اور اس کے بعد اس نے بہت سے شکار کیے اور کسی میں سے نہیں کھایا تھا اس کے بعد اب کھایا، تو اگلے شکاروں کی حالت میں جاہل ہونا ضرور نہیں ہے۔ **لان الحرفۃ قد تنسی ولان فیما احرزہ قد امضی الحکم فیہ بالاجتھاد فلا ینقض باجتھاد مثلہ لان المقصود قد حصل بالاول**، اس واسطے کہ سیکھا ہوا حرفہ کبھی بھول جاتا ہے اور اس واسطے کہ جو شکار اس نے احراز کر لیا اس میں تو اجتہاد کے ساتھ حکم جاری ہو چکا، تو یہ حکم اسی اجتہاد کے مثل دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جائے گا اس واسطے کہ مقصود تو اجتہاد اول سے حاصل ہو چکا ف یعنی اصول میں یہ امر متقرر ہو چکا کہ اگر کسی معاملہ میں اجتہاد سے ایک حکم ہوا تو شرع کی فرمانبرداری ہو گئی اور یہ حکم لیا گیا، پھر اگر اسی معاملہ میں اجتہادی طریقہ سے غور کے بعد دوسرا اجتہاد ظاہر ہوا پس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا، اور اب کوئی نص آیت یا حدیث یا اجماع مل گئی تو پہلا اجتہاد ٹوٹ جاوے اور اگر عمل ہو چکا تو آئندہ کے واسطے ہے، اور اگر دوسرا اجتہاد بھی مثل سابق کے مثلاً قیاس ہو تو پہلا نہیں ٹوٹے گا بلکہ آئندہ دوسرے اجتہاد پر عمل ہوگا، الحاصل یہاں ہم نے کلب کا شکار حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد سے دیا کہ اس نے تین بار نہیں کھایا تو تعلیم یافتہ ہوا حالانکہ شاید ہر مرتبہ اس کا پیٹ بھرا ہو، پھر اس مرتبہ جب اس نے کھا لیا تو بھی اجتہاد سے حکم ہوا کہ غیر تعلیم یافتہ ہے حالانکہ شاید وہ تعلیم یافتہ ہو مگر نہایت بھوک و اضطرار کی وجہ سے اس نے کھا لیا ہو یا وہ اسی مرتبہ تعلیم بھول گیا ہو، تو ہر حال حکم قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے پس اول صیود کی نسبت حلت کا حکم اجتہادی ہو چکا اور اب حرمت کا حکم بدلیل قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے تو اجتہادی اپنے مثل اجتہادی سے نہیں توڑا جاتا ہے حالانکہ مقصود احراز تو اول سے حاصل ہو چکا تھا۔ **بخلاف غیر المحرز**۔ برخلاف ایسے شکار سابق کے جو احراز میں نہیں آیا۔ ف پورا مقصود حاصل نہیں ہوا ہے۔ تو اس میں اجتہاد اول توڑ دیا جاوے **لانہ ماحصل المقصود من کل وجہ لبقائہ صیدا من وجہ لعدم الاحراز فحرمناہ احتیاطاً** اس واسطے کہ مقصود (کہ شکار) اپنے قابو میں آجاوے کہ وہ وحشی مباح نہ رہے) ہر طرح حاصل نہیں ہوا۔ کیونکہ جو جنگل میں رہے وہ ایک وجہ سے ہنوز صید ہے اس لیے کہ وہ احراز میں نہیں آیا تو ہم نے اس کو احتیاطاً حرام ٹھہرایا ف، کیونکہ احتمال ہے کہ شرع نے اس کو صید نہ رکھا ہو تو حلال ہوگا لیکن احراز نہ ہونے سے شبہ ہے

کہ صید ہو تو احتیاط یہی کہ اس کو حرام ہی سمجھا جاوے اور جو احراز میں آچکا وہ تو صید نہیں رہا، پس وہ حلال ہے، جیسے پہلے حکم ہو چکا، اور ابو حنیفہؒ اس کو حرام سمجھتے ہیں لہ انہ آیۃ جہلہ من الابتداء لان الحرفۃ لا تنسی اصلہا، ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا اس مرتبہ شکار میں سے کھالینا اس کے جاہل ہونے کی علامت ہے (یعنی وہ کبھی تعلیم یافتہ نہیں ہوا تھا نہ آنکہ وہ معلمہ ہو کر بھولا ہو) اس واسطے کہ حرفت تو اپنی اصل سے نہیں بھولتی ہے ف اور یہاں تعلیم کی اصل یہی کہ شکار سے نہ کھاوے تو یہ بھولنے کے قابل نہیں ہے فاذا اکل تبین انہ کان ترکہ الاکل للشبع لا للعلم، پھر جب کلب مذکور نے اس مرتبہ شکار میں سے کھایا تو ظاہر ہو گیا کہ سابق میں اس کا نہ کھانا بوجہ سیری کے تھا، (یعنی اس کا پیٹ بھرا تھا) اور بوجہ تعلیم یافتہ ہونے کے نہیں تھا، ف ورنہ اصل تعلیم کو وہ نہ بھولتا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ پہلے جو تعلیم یافتہ ہونے کا حکم ہم نے اجتہاد کے ساتھ دیا تھا، وہ اجتہاد خطا تھا، پس دوسرے اجتہاد سے توڑ دیا جائیگا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد اپنے مثل سے نہیں بدلا جاتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں مقصود حاصل ہو جانے کے بعد نہیں بدلتا۔

وتبدیل الاجتہاد قبل حصول المقصود اور یہاں اجتہاد کا بدل جانا مقصود حاصل ہونے سے پہلے واقع ہوا، لانہ بالاکل کیونکہ حصول مقصود تو کھانے سے ہے ف کیونکہ شکار سے اصلی مقصود یہ کہ حلال طریقہ سے حاصل کر کے کھایا جاوے نہ آنکہ فقط احراز میں لایا جاوے، لہٰذا جو شکار کھانے کے قابل نہیں ہے اس کو لے کر بالاتفاق کھال کھینچ لینا جائز ہے، پس یہاں حصول مقصود سے پہلے اجتہاد بدلا فصار کتبدل اجتہاد القاضی قبل القضاء پس یہ ایسا ہوا جیسے حکم قضاء جاری کرنے سے پہلے قاضی کا اجتہاد بدل گیا۔ ف مثلاً زید اور بکر کے مقدمہ سے قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس معاملہ میں یہ حکم ہے مگر ہنوز اس نے حکم نہیں دیا تھا کہ اس کا اجتہاد بدل گیا، تو بالاتفاق وہ اجتہاد دوم پر حکم کرے گا، کیونکہ اجتہاد اول کا مقصود حکم قضا تھا، حالانکہ اس کے حاصل ہو جانے سے پہلے اس کا اجتہاد بدلا تو وہ دوسرے اجتہاد پر حکم جاری کرے، پھر واضح ہو کر شکرہ و باز وغیرہ کی تعلیم یہ کہ جب مالک بلاوے تو آجاوے اگرچہ شکار پکڑ کر اس میں سے کھاوے، ولو ان صقرا فر من صاحبہ فمکث حینا اور اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے ہاتھ سے اڑ گیا پس کچھ عرصہ تک دیر کی ف اور ہر چند مالک نے بلایا وہ نہ آیا تو ظاہر ہوا کہ وہ تعلیم یافتہ نہیں رہا، ثم صاد لایؤکل صیدہ، پھر اس نے شکار مارا تو اس کا شکار نہیں کھایا جائے گا، لانہ ترک ما صار بہ عالما فیحکم بجہلہ کالکلب اذا اکل من الصید اس واسطے کہ جس بات سے اس کے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم ہوا تھا وہ اس نے چھوڑ دی تو حکم دیا جائے گا کہ وہ غیر تعلیم یافتہ ہے، جیسے کتا کہ جب اس نے شکار کر کے اس میں سے کھایا ف تو اس کے غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے، اور شکرہ نے اس سے پہلے جو شکار مارے ہیں اس میں ویسا ہی اختلاف ہونا چاہیے جیسا کلب کی صورت میں مذکور ہوا ہے، پھر یہ امر پیشتر گزرا کہ کلب کا کھانا وہ جزو ممنوع ہے جو گوشت و اس کے مانند غذائے آدمی ہو، ولو شرب الکلب من دمہ ولم یاکل منہ اکل اور اگر کلب نے شکار کا خون پیا اور شکار سے نہیں کھایا تو یہ شکار کھایا جاوے، لانہ ممسک للصید علیہ وھذا من غایۃ علمہ حیث شرب ما لا

یصلح لصاحبہ وامسك علیہ مایصلح لہٗ اس واسطے کہ کلب مذکور نے شکار کو مالک کے واسطے پکڑ رکھا اور فقط خون پیا اس کلب کے خوب تعلیم یافتہ ہونے کی بات ہے، کیونکہ اس نے شکار میں سے ایسی چیز پی جو مالک کے کام کی نہیں اور وہ رکھ چھوڑی جو مالک کے کار آمد ہے۔ ف پھر یہ سب اس وقت تک کہ شکار مذکور صید ہے یعنی مالک کے ہاتھ نہیں آیا، ولو اخذ الصائد الصید من المعلم ثم قطع منہ قطعۃ والقاھا الیہ فاکلھا یوکل ما بقی اور اگر مرد شکاری نے کلب معلم یعنی تعلیم یافتہ کا مارا ہوا شکار اس سے لے لیا پھر شکار میں سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر کتے کو ڈال دیا پس اس کو کتے نے کھایا تو باقی شکار کھایا جاوے ف کذا فی المبسوط، لانہ لم یبق صیدا فصار کما اذا القی الیہ طعاما غیرہ اس واسطے کہ یہ شکار تو اب صید نہیں رہا (بلکہ مالک کے ہاتھ میں اس کے کھانے کا گوشت ہے) تو اس میں سے ایک ٹکڑا ڈال دینا ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسرے طعام میں سے اس کو نوالہ ڈال دیا وکذا اذا وثب الکلب فاخذہ منہ واکل منہ اور اسی طرح اگر کلب مذکور نے جست کر کے مالک سے شکار مذکور لے لیا اور اس میں سے کچھ کھایا تو بھی باقی کھایا جائے گا۔ لانہ ما اکل من الصید اس واسطے کہ کلب مذکور نے صید میں سے نہیں کھایا ف بلکہ مالک کے مملوکہ گوشت میں سے کھایا والشرط ترک الاکل من الصید اور شکار حلال ہونے کی شرط یہ تھی کہ کلب تعلیم یافتہ ہو کہ شکار میں سے نہ کھاوے۔ ف یعنی جانور جب تک صید ہے تب تک پکڑ کر اس میں سے نہ کھاوے اور جب وہ صید نہیں رہا تو اس میں سے کھانا منع نہیں ہے اور صید جبھی نہیں رہے گا کہ مالک کے قبضہ میں آ جاوے تو اب اس میں سے کتے کا کھانا خواہ مالک کے دینے سے ہو یا خود اچک لینے سے ہو حلت کو مضر نہیں ہے فصار کما اذا افترس شاتہ، تو یہ کھانا ایسا ہوا جیسے کلب تعلیم یافتہ نے مالک کی بکری یعنی پالتو جانور پھاڑ ڈالا ف اور اس میں سے کھایا تو وہ تعلیم یافتہ ہونے سے خارج نہ ہو گا بخلاف ما اذا فعل ذلک قبل ان یحرزہ المالک برخلاف اس کے کہ اگر کتے نے ایسا فعل اس حالت میں کیا کہ ابھی تک صید کو مالک اپنے احراز میں نہیں لایا ہے ف تو کلب مذکور تعلیم یافتہ نہیں اور شکار مذکور حرام ہے لانہ بقیت فیہ جھۃ الصیدیۃ اس واسطے کہ شکار مذکور میں صید ہونے کی ایک جہت باقی ہے۔ ف جب تک مالک کے قبضہ میں نہیں آیا تو کلب مذکور نے صید میں سے کھایا پس اس نے مالک کے واسطے نہیں پکڑا اور وہ تعلیم یافتہ نہیں ہے ولو نھس الصید فقطع منہ بضعۃ فاکلھا ثم ادرک الصید فقتلہ ولم یاکل منہ لم یوکل، مبسوط میں ہے کہ اگر کلب (و اس کے مانند) نے صید پر دانت مار کر قتل کرنا چاہا تھا کہ اس کا ایک ٹکڑا کاٹ لیا اور اس کو کھا لیا، پھر صید پر جھپٹا اور پا کر اس کو مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہیں کھایا جائے گا۔ ف ہر چند کہ اس میں حلت کا شبہ ہے تاہم حرمت کو ترجیح ہو گی لانہ صید کلب جاھل حیث اکل من الصید اس واسطے کہ یہ شکار ایک کلب غیر تعلیم یافتہ کا مارا ہوا ہے، کیونکہ اس نے شکار میں سے کھایا تھا۔ ف یہ اسی وقت ہو گا کہ شکار مار کر مالک کو دینے سے پہلے کلب نے وہ ٹکڑا کھایا ہو، ولو القی ما نھسہ واتبع الصید فقتلہ ولم یاکل منہ واخذہ صاحبہ ثم مر بتلک البضعۃ فاکلھا یوکل الصید اور اگر کلب مذکور نے نوچا ہوا ٹکڑا منہ سے ڈال دیا اور برابر صید کے پیچھے جا کر اس کو مار لیا اور صید میں سے کچھ نہیں کھایا،

یہاں تک کہ مالک نے صید کو لیا پھر کلب مذکور اس ٹکڑے کی طرف گزرا جس کو اس نے نوچ کر ڈال دیا تھا پس اس کو کھا لیا تو صید مذکور کھایا جاوے لانہ لو اکل من نفس الصید فی ھذہ الحالۃ لم یضرہ فاذا اکل ما بان منہ وھو لا یحل لصاحبہ اولی اس واسطے کہ اگر وہ اس حالت میں اکہ مالک نے صید مذکور اس سے لے لیا ہے) خود صید میں سے کھا لیتا (خواہ ایک کر یا مالک کے دینے سے) تو کچھ مضر نہیں تھا پس جب اس نے ایسا ٹکڑا کھا لیا جو صید سے جدا ہو چکا اور وہ مالک کے واسطے حلال نہیں تھا تو بدرجہ اولی اس کو مضر نہیں ہے ف اس واسطے کہ زندہ جانور سے جو جزو جدا کر لیا گیا وہ مردار ہے تو یہ ٹکڑا در اصل مردار ہو چکا تھا جو مالک کے واسطے حلال نہیں تھا اور اگر حلال ٹکڑا صید میں سے نوچ کر کھاتا تو بھی شکار مذکور حلال رہتا، چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا تو مردار ٹکڑا کھانے سے بدرجہ اولی کچھ ضرر نہ ہوگا، یہ اس وقت کہ شکار مار کر مالک کو دینے کے بعد اس لے کھایا بخلاف الوجہ الاول، برخلاف پہلی صورت کے ف کہ نوچا ہوا مردار ٹکڑا اس نے پہلے کھا لیا، پھر شکار مار کر مالک کے حوالے کیا کہ اس صورت میں مضر ہے لانہ اکل فی حالۃ الاصطیاد فکان جاھلا ممسکا لنفسہ اس واسطے کہ اس نے شکار کرنے کی حالت میں وہ ٹکڑا کھا لیا تو وہ تعلیم یافتہ نہیں بلکہ جاہل ہے کہ اس نے اپنی ذات کے واسطے شکار پکڑا ہے ف اور پکڑ کر اسواسطے نہیں کھایا کہ مردار ٹکڑے سے اس کا پیٹ بھر چکا ہے ولان نھس البضعۃ قد یکون لیا کلھا اور اس دلیل سے کہ شکار کا ٹکڑا نوچ لینا کبھی تو اسواسطے ہوتا ہے کہ اس کو کھاوے ف جیسے بغیر سیکھے ہوئے کتے کیا کرتے ہیں وقد یکون حیلۃ فی الاصطیاد لیضعف بقطع القطعۃ منہ فیدرکہ اور کبھی اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکار مارنے کا حیلہ ہے تاکہ شکار میں سے ایک ٹکڑا کٹ جانے سے وہ کمزور ہو جاوے کہ اس کو پکڑ پاوے فاذا کل قبل الاخذ یدل علی الوجہ الاول پس یہ ٹکڑا کھا لینا اگر شکار پکڑنے سے پہلے ہو تو یہ دلیل ہے کہ اس نے کھانے کے واسطے نوچا تھا، ف تو تعلیم یافتہ نہیں ہے پس اس کا مارا ہوا شکار مردار ہے وبعدہ علی الوجہ الثانی فلا یدل علی جھلہ اور اگر شکار پکڑنے کے بعد ہو تو یہ دلیل ہے کہ اس نے شکار کو کمزور کرنے کے واسطے نوچا تھا، پس یہ امر اس کے غیر تعلیم یافتہ ہونے پر دلیل نہ ہوگا،

پھر واضح ہو کہ سابق میں مترجم نے بیان کیا کہ شکار کا حلال ہو جانا بذریعہ کلب و باز و تیر وغیرہ کے جبھی ہوتا ہے کہ شکار کرنے والے نے صید پر زندہ ہونے کی حالت میں قابو نہیں پایا کہ اختیاری طریقہ سے اس کو ذبح کرے۔ قال وان ادرک المرسل الصید حیا اور اگر کتا چھوڑنے والے نے صید کو زندہ پایا ف مثلاً کتے نے جاکر اس کو پکڑا اور پیچھے اٹک پہنچ گیا اور اس نے زندہ پکڑ لیا، وجب علیہ ان یذکیہ تو مالک صیاد پر واجب ہے کہ اس کو ذبح کرے ف کیونکہ یہی اصل ہے کہ اختیاری طریقہ سے حلال کیا جاوے چنانچہ کتاب الذبائح میں مفصل بیان گزرا ہے اور اس صورت میں اگر کتا غیر تعلیم یافتہ ہو اور اس نے جا کر ہرن کی ٹانگ پکڑی حتی کہ مالک نے پہنچ کر اس کو ذبح کر کے حلال کیا تو یہ جائز ہے اور تعلیم یافتہ ہونا جبھی شرط ہے کہ اس نے قتل کر دیا ہو وان ترک تذکیتہ حتی مات لم یوکل اور اگر اس نے صید مذکور کو ذبح کرنا چھوڑا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو نہیں کھایا جائے گا ف کیونکہ مردار ہے، کذا البازی والسھم اور یہی حکم باز اور تیر کے شکار میں ہے ف چنانچہ اگر باز نے کوئی جانور پکڑا اور مالک نے اس کو زندہ پایا اور تیر مارا جس سے جانور گرا اور اس نے زندہ پایا تو ذبح کرے

ورنہ مردار ہوگا، خواہ اس میں زندگی ظاہر ہو یا خفیہ ہو، ع، لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل، اس کی وجہ یہ ہے کہ شکاری کو اصل پر قدرت ہوگئی قبل اس کے کہ بدل سے مقصود حاصل ہو ف اور اصل یہ کہ اختیاری طور پر ذبح کرے اور جب بوجہ شکار وغیرہ ہونے کے ذبح اختیاری ممکن نہ ہو تو اس کا بدل ذبح اضطراری ہے، جو بذریعہ زخم تیر یا جانور تعلیم یافتہ ہے پھر اگر بدل سے مقصود حاصل ہوگیا تو وہ ذبیحہ حلال ہے اور اگر ہنوز ذبح نہیں ہوا کہ اس کو ذبح کرنے پر قدرت ہوگئی تو اب بدل کا حکم ساقط ہے، پس ذبح کرنا واجب ہوا اذا المقصود ھو الاباحۃ اس واسطے کہ مقصود اصلی تو یہ ہے کہ شکار کھانا مباح ہو جاوے ولم یثبت قبل موتہ اور یہ مقصود شکار کی موت سے پہلے نہیں حاصل ہوا ف بلکہ وہ ہنوز زندہ ہے اور اس کو اختیاری طریقہ سے ذبح کرنے کی قدرت ہوگئی تو یہی واجب ہوا، فبطل حکم البدل تو بدل یعنی بذریعہ تیر و کتا وغیرہ کے ذبیحہ جائز ہونے کا حکم باطل ہوگیا، وھذا اذا تمکن من ذبحہ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ شکار کرنے والے کو اس صید کے ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہوئی ہو، اما اذا وقع فی یدہ ولم یتمکن من ذبحہ اور اگر صید مذکور اس کے ہاتھ میں آیا، حالانکہ اس کو صید مذکور ذبح کرنے کی قدرت نہیں ہے ف مثلاً اس کے پاس چھری وغیرہ آلہ نہیں ہے یا اس قدر وقت نہیں ملا کہ ذبح کرے، یا جانور مذکور مانند نیل گاؤ کے زبردست ہے کہ یہ اس کو تنہا ذبح کرنے پر قادر نہیں ہے وفیہ من الحیوۃ فوق ما یکون فی المذبوح حالانکہ صید مذکور میں حیوٰۃ اس سے زائد ہے جس قدر مذبوح میں ہوتی ہے ف پس یہ ذبح نہیں کرسکا حتیٰ کہ وہ مرگیا، لم یوکل فی ظاہر الروایۃ تو ظاہر الروایہ میں یہ حکم ہے کہ یہ جانور نہیں کھایا جائے گا،

وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف انہ یحل وھو قول الشافعی لانہ لم یقدر علی الاصل اور نوادر میں امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ شکار حلال ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے اسواسطے کہ اس شخص کو شکار مذکور ذبح کرنے کی قدرت نہیں ہوئی ف تو اختیاری ذبح کا بدل یعنی اضطراری ذبیحہ کافی ہوگیا، فصار کما اذا رای الماء ولم یقدر علی الاستعمال تو ایسا ہوگیا جیسا تیمم والے نے پانی دیکھا حالانکہ اس کو پانی استعمال کرنے کی قدرت نہ ہوئی ف تو اس کو اصل یعنی وضو چھوڑ کر بدل یعنی تیمم کافی ہوتا ہے. اسی طرح یہاں ذبیحہ اضطراری کافی ہوگا، وجہ الظاہر انہ قدر اعتبار الانہ ثبت یدہ علی المذبح وھو قائم مقام التمکن من الذبح ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو قدرت اعتباری حاصل ہوئی ہاں اگرچہ حقیقی قدرت نہ ہو اس واسطے کہ ذبح کی جگہ پر اس کا ہاتھ پہنچ گیا اور یہ امر ذبح کرنے کی قدرت کا قائم مقام ہے ف گویا اس کو ذبح کی قدرت ہوگئی، اذلا یمکن اعتبارہ لانہ لابد لہ من مدۃ والناس یتفاوتون فیھا علی حسب تفاوتھم فی الکیاسۃ والھدایۃ فی امر الذبح کیونکہ حقیقی قدرت ذبح کا اعتبار ممکن نہیں اس لیے کہ اس کے واسطے ایک مدت زمانہ کا اندازہ چاہیے حالانکہ لوگوں کا حال اس میں متفاوت ہے، جیسے ذبح کرنے میں دانائی و ہوشیاری میں لوگ مختلف ہوتے ہیں۔

ف حاصل یہ کہ ذبح کی قدرت میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ حقیقی قدرت معتبر ہو اور دوم یہ کہ اس کے قائم مقام معتبر ہو، پس حقیقی قدرت تو ہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہوگی، چنانچہ بعض آدمی ذبح کرنے میں چستی و چالاکی رکھتا ہے وہ بہت جلد ذبح کر سکتے ہیں اور بعض دیگر نادانی سے دیر لگاتا ہے تو اس کے وقت کا اندازہ ممکن نہیں ہے، پس

لامحالہ اس کے قائم مقام معتبر ہے یعنی آدمی کو اس جانور کے ذبح کی جگہ پر قابو ہو جاوے تو وہ ذبح پر قادر سمجھا جائے گا۔ فادیر الحکم علی ما ذکرنا، تو اسی پر حکم کا مدار ہوا جو ہم نے ذکر کیا ف تو حاصل یہ نکلا کہ جب شکار مذکور اس طرح صیاد کے قابو میں آیا کہ اس کے مذبح پر قابو ہے تو وہ ذبح پر قادر سمجھا گیا حتیٰ کہ اگر اس میں مذبوح سے زائد حیات ہو پھر مر جاوے تو سمجھا جائے گا کہ اس نے باوجود قدرت کے ذبح اختیاری کو ترک کیا پس یہ جانور مردار ہے بخلاف ما اذا بقی فیہ من الحیوۃ مثل ما یبقی فی المذبوح، برخلاف اس کے اگر صید میں زندگی اسی قدر ہو کہ جس قدر مذبوح میں ہوتی ہے ف تو اس حالت میں وہ ذبح پر قادر نہیں سمجھا جاتا ہے گا۔ لانہ میت حکما کیونکہ از راہ حکم کے یہ میت ہے، ف حتیٰ کہ اگر مر جاوے تو حلال ہے اس واسطے کہ اس نے ذبح اختیاری پر قدرت نہیں پائی بلکہ ذبح اضطراری سے ذبح کیا تو جائز ہے۔

الا تری انہ لو وقع فی الماء وھو بھذہ الحالۃ لم یحرم کما اذا وقع وھو میت کیا نہیں دیکھتے کہ اگر صید مذکور پانی میں گر جاوے حالانکہ اس کی حالت یہی ہے کہ مذبوح کے مانند زندگی ہے تو وہ حرام نہ ہوگا جیسے اگر مردہ ہو کر پانی میں گرے تو حرام نہیں ہوتا ہے ف تو جس صید میں بقدر مذبوح کے حیات باقی ہو وہ بمنزلۂ مردہ کے ہے والمیت لیس بمذبح اور جو مردہ ہو وہ ذبح کرنے کا محل نہیں ہے۔ پس محل ذبح وہ ہے جس میں مذبوح سے زائد زندگی ہو حتیٰ کہ ظاہر الروایۃ میں باوجود قدرت ذبح کے اگر چھوڑے تو مردار ہو جاوے وفصل بعضہم فیہ تفصیلا اور بعض مشائخ نے اس صورت میں تفصیل بیان کی وھو انہ ان لم یتمکن لفقد الآلۃ لم یوکل، اور تفصیل یہ ہے کہ اگر صیاد کو ذبح کرنے کی قدرت اس وجہ سے نہ ہوئی کہ ذبح کا آلہ نہ دار رہے تو یہ مردار ہو جائے گا کہ نہیں کھایا جائے گا ف اس واسطے کہ ذبح کرنے کا آلہ اپنے ساتھ نہ لانا اسی کی خطا ہے، ک، وان لم یتمکن لضیق الوقت لم یوکل عندنا خلافا للشافعی اور اگر اس کو صید مذکور کے ذبح کرنے پر قابو اس وجہ سے نہیں ہوا کہ وقت بہت تنگ تھا تو ہمارے نزدیک وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے لانہ اذا وقع فی یدہ لم یبق صیدا فبطل حکم ذکاۃ الاضطرار اس واسطے کہ صید مذکور جب اس کے ہاتھ میں آ گیا، تو صید نہیں رہا پس ذبح اضطراری سے حلال ہونے کا حکم مٹ گیا، ف تو ضرور ہوا کہ ذبح اختیاری واقع ہو اور یہ نہیں ہوئی تو مردار ہو کر کھانے کے قابل نہیں رہا، یہ تو ہماری دلیل ہے۔ اور امام شافعی و حسن بن زیاد و محمد بن مقاتل کے نزدیک وہ استحسانا کھایا جاوے، اس واسطے کہ جب اس قدر وقت تنگ ہے کہ وہ ذبح نہیں کر سکتا تو قدرت نہیں پس ذکاۃ اضطراری باقی رہی، جو موجب علت ہے۔ شیخ فخر الدین قاضی خان نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، ک، پھر یہ سب اختلاف اس وقت ہے کہ صید میں مذبوح سے زیادہ حیات ہو، وھذا اذا کان یتوھم بقاءہ اور مذبوح سے زیادہ حیاۃ ہونا جبھی کہ اس جانور مجروح کا زندہ رہنا تو ہم ہوتا تھا۔ ف یعنی ذبیحہ سے زائد اس کی زندگی کا گمان ہو، واما اذا شق بطنہ واخرج ما فیہ ثم وقع فی ید صاحبہ حل اور اگر شکاری کتے تعلیم یافتہ نے شکار کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس کے پیٹ کی اوجھ و آنتیں نکال دیں پھر مالک کے ہاتھ میں آیا تو حلال ہے ف کیونکہ اس میں مذبوح سے زائد حیات متصور نہیں ہے، لان ما بقی اضطراب المذبوح فلا یعتبر اس واسطے کہ جو رمق حیات اس میں باقی ہے وہ مذبوح کی پھڑک ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے ف پس اس کے حق میں ذکاۃ

اضطراری پوری ہو چکی، اب ذکاۃ اختیاری پر قدرت ہونا کچھ مضر نہیں ہے کما اذا وقعت شاۃ فی الماء بعد ما ذبحت جیسے ذبح کرنے کے بعد کوئی بکری پانی میں گر پڑی ف تو حلال رہتی ہے اور یہ معارضہ نہیں ہوتا کہ شاید وہ پانی کی وجہ سے گھٹ کر مری ہو اس واسطے کہ ذبح سے وہ بمنزلہ مردہ ہو چکی تو بعد اس کے پانی کا اثر معتبر نہ ہوگا، ہاں اگر ذبح پورا نہ ہوا ہو یعنی امید ہو کہ ابھی زندہ رہ سکتی ہے اور وہ ہاتھ سے چھوٹ کر پانی میں گر پڑی اور مر گئی تو مردار ہے وقیل ھذا قولھما بعض نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے ف یعنی شیخ ابو بکر الرازی نے کہا کہ جب پیٹ پھٹ کر آنتیں نکل پڑنے کے بعد ہاتھ آوے تو حلال ہونا صاحبین کے نزدیک ہے، اما عند ابی حنیفۃ لا یوکل ایضاً اور امام ابو حنیفہؒ کے قول میں یہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔

ف جبکہ اختیاری ذکاۃ سے ذبح نہ کیا ہو لانہ وقع فی یدہ حیا فلا یحل الا بذکاۃ الاختیار ردًا الی المتردیۃ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس واسطے کہ صید مذکور اس کے ہاتھ میں زندہ آیا تو بدوں ذبح اختیاری کے حلال نہیں ہوگا بقیاس متردیہ کے، چنانچہ ہم اس کو ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

ف یعنی جیسے متردیہ کا حکم ہے، اور متردیہ وہ گائے بکری وغیرہ جو اونچی بلندی سے گر پڑی پس اگر مالک نے ذبح کی تو حلال ہے اور اگر بدوں اس کے مر گئی تو مردار ہے اگرچہ اس کی زندگی کی امید نہ ہو، اسی طرح اس صید میں حکم ہے لیکن مخفی نہیں کہ متردیہ کو اس نے آلہ اضطراری سے ذبح نہ کیا تھا، بخلاف اس صید کے کہ اس کو آلہ اضطراری یعنی کلب وغیرہ سے ذبح کیا تھا تو تفصیل یہ ہوگی کہ اگر ذبیحہ ہو جانے سے پہلے ہاتھ آوے تو ذبح اختیاری واجب ہے اور اگر اس کے بعد ہاتھ آوے تو حلال ہو چکی اور یہاں پیٹ پھٹ جانے اور مردہ ہو جانے کے معنی میں ہو کر ہاتھ آیا تو وہ ذبیحہ ہو چکا واللہ تعالیٰ اعلم، م،

ھذا الذی ذکرناہ اذا ترک التذکیۃ فلو انہ ذکاہ حل اکلہ عند ابی حنیفۃؒ اور یہ اختلاف اس وقت کہ صیاد نے ذکاۃ اختیاری سے ذبح کرنا چھوڑا ہو اور اگر اس نے باختیار خود ذبح کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی حلال ہے، وکذا المتردیۃ والنطیحۃ والموقوذۃ اور اسی طرح متردیہ اور نطیحہ اور موقوذہ ہے ف متردیہ جو اونچی بلندی سے گری ہو اور نطیحہ جس کو دوسرے سینگ والے جانور نے مارا کہ وہ مرنے لگی، اور موقوذہ جو کسی صدمہ و دھکے و لاٹھی وغیرہ سے مرنے لگی، یعنی اگر آدمی نے اختیاری طور پر ذبح کر لیا متردیہ کو یا نطیحہ کو یا موقوذہ کو والذی بقر الذیب بطنہ اور اس جانور کو جس کا پیٹ پھاڑ دیا بھیڑئے وغیرہ نے وفیہ حیوۃ خفیۃ او بینۃ درحالیکہ اس جانور میں حیات مخفی یا ظاہر ہو ف یعنی اس حالت میں ذبح کر لیا تو اس کا کھانا حلال ہے وعلیہ الفتوی اور اسی قول پر فتویٰ ہے، لقولہ تعالیٰ الا ما ذکیتم بدلیل قولہ تعالیٰ الا ما ذکیتم ف یعنی متردیہ و نطیحہ وغیرہ کے مردار حرام ہونے کے بعد فرمایا الا ما ذکیتم یعنی باستثنائے اس کے جس کو تم نے ذبح کر لیا استثناہ مطلقا من غیر فصل، پس اللہ تعالیٰ نے یہ استثناء مطلق فرمایا بدوں تفصیل کے ف یعنی یہ تفصیل نہیں کہ تمہارا ذبح کرنا سوائے متردیہ وغیرہ کے ہو بلکہ مطلق ہے کہ خواہ متردیہ وغیرہ کو ذبح کر لو یا دوسرے کو ذبح کر لو، اور متردیہ وغیرہ خواہ زندہ رہنے کے قابل ہو یا نہ ہو پس ذبیحہ حلال ہوگا، وعند ابی یوسف اذا کان بحال لا یعیش مثلہ لا یحل لانہ لم یکن موتہ بالذبح اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر متردیہ وغیرہ ایسی حالت پر ہو کہ ایسا جانور زندہ نہیں رہ سکتا، تو وہ ذبح کرنے سے حلال نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کا مرنا بذریعہ

ذبح کے نہ ہوگا، ف اور اس کا جواب یہ ہے کہ مار ڈالنے کا طریقہ معتبر نہیں بلکہ خون مسفوح بہانا معتبر ہے، پس وہ زندہ رہے یا نہیں جب ذبح ہوا تو حلال ہے، وقال محمد ان کان مثلہ یعیش فوق ما یعیش المذبوح یحل والا فلا، اور امام محمدؒ نے کہا کہ اگر متردیہ وغیرہ ایسی حالت میں ہو کہ اس کا زندہ رہنا بہ نسبت مذبوح کے بڑھ کر ہو تو وہ ذبح سے حلال ہو جائے گی ورنہ نہیں ف کیونکہ جب وہ مذبوح کے مانند ہوئی تو ذبح بیکار ہے، لانہ لا معتبر بھذہ الحیوۃ علی ما قررناہ، اس واسطے کہ ایسی زندگی کا کچھ اعتبار نہیں جیسا کہ ہم نے سابق میں تقریر کیا ہے ف کہ وہ مردہ کے حکم میں ہے، ذخیرہ میں ہے کہ یہاں چار صورتوں میں کلام ہے، اول یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اس میں صرف اتنی زندگی رہ گئی جیسے مذبوح میں ہوتی ہے، دوم یہ کہ بھیڑیئے نے بکری کا پیٹ پھاڑ ڈالا اور اس میں صرف مذبوح کے برابر زندگی رہ گئی تھی کہ مالک نے چھین لی، سوم یہ کہ باز یا کتے سے مالک نے اس وقت شکار لیا کہ اس میں بقدر مذبوح کے حیات باقی ہے، چہارم یہ کہ تیر مارا اور ابھی اس میں بقدر مذبوح حیات باقی ہے کہ دوسرے نے تیر مار کر قتل کر دیا، پس صاحبینؒ کے نزدیک اول و دوم صورت میں اس کو ذبح کرنا کچھ مفید نہ ہوگا، حتیٰ کہ ذبح سے وہ حلال نہ ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بقول اسبیجابیؒ حلال ہو جائے گی، اور یہی فتویٰ شمس الائمہ سرخسی و صدر شہید ہے اور بقول شیخ الاسلام نہیں حلال ہوگی، حاصل یہ کہ امامؒ کے نزدیک حیات کا اعتبار ہے اگرچہ قلیل ہو، اور صاحبین کے نزدیک قلیل کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور مقدار قلیل اس قدر کہ مذبوح میں باقی رہتی ہے، اور امام محمدؒ نے قلیل و کثیر میں ایک روز کا فرق کیا ہے، پھر تیسری و چوتھی صورت میں جب بقدر حیات مذبوح کے اس میں حیات باقی ہو تو بالاجماع اس کو ذبح کرنا مفید نہیں ہے یعنی ذبح اختیاری کی ضرورت نہیں ہے، حتیٰ کہ صورت مذکورہ میں اگر مر جاوے تو حلال ہے، اور یہی قول مالکؒ و شافعیؒ و احمد و اکثر علماء ہے،

پس معلوم ہوا کہ جب کلب و باز سے ایسی حالت میں شکار لیا کہ اس میں مذبوح سے زائد حیات باقی ہے تو ذبح کرنا ظاہر الروایۃ میں لازم ہے، ولو ادرکہ ولم یاخذہ فان کان فی وقت لو اخذہ امکنہ ذبحہ لم یوکل لانہ صار فی حکم المقدور علیہ اور اگر اس شخص نے شکار کو پایا مگر کتے یا باز کے قبضہ سے نہیں لیا (حتیٰ کہ وہ مر گیا) پس اگر وقت اس قدر ہو کہ اگر لیتا تو ذبح کر سکتا تھا، تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اس واسطے کہ شکار مذکور ایسے جانور کے حکم میں ہو گیا جس پر ذبح اختیاری کی قدرت ہو، ف کیونکہ چاہتا تو لیکر ذبح کرتا، پس گویا اس نے لیا تھا اور ذبح نہ کیا، حتیٰ کہ مر گیا پس مُردار ہے، وان کان لا یمکنہ ذبحہ اکل لان الید لم تثبت بہ والتمکن من الذبح لم یوجد اور اگر وقت اس قدر ہو کہ اس میں ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا تو شکار مذکور کھایا جاوے، اس واسطے کہ ایسے طور پر پاتے سے قبضہ اور ذبح کی قدرت نہیں ثابت ہوتی ہے ف تو گویا اس نے نہیں پایا یہاں تک شکاری جانور کے زخم سے مر گیا پس حلال ہے۔

وان ادرکہ فذکاہ حل لہ لانہ ان کانت فیہ حیوۃ مستقرۃ فالذکاۃ وقعت موقعھا بالاجماع وان لم تکن فیہ حیوۃ مستقرۃ فعند ابی حنیفۃ ذکاتہ الذبح علی ما ذکرنا وقد وجد وعندھما لا یحتاج الی الذبح اور اگر شکاری شخص نے صید کو پا کر اس کو ذبح کر دیا تو بالاتفاق حلال ہو گیا اس واسطے کہ اگر صید میں حیات مستقرہ ہوگی تو ذبح کرنا بالاجماع اپنے موقع پر واقع ہوا۔ کیونکہ بالاجماع

اس صورت میں ذبح واجب ہے) اور اگر اس میں حیات مستقرہ نہ ہوگی (بلکہ قلیل مانند مذبوح ہوگی) تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک موافق مذکورہ بالا کے اس کی ذکاۃ بذبح اختیاری ہے اور وہ پائی گئی اور صاحبین کے نزدیک ذبح کی ضرورت نہیں ہے، ف تو بھی بالاجماع صید حلال ہوگیا، واذا ارسل کلبہ علی صید واخذ غیرہ حل اور جب اس نے اپنے کلب کو کسی صید پر چھوڑا اور کلب نے دوسرے صید کو پکڑا تو یہ حلال ہے ف بشرطیکہ چھوڑنے کی روش میں پکڑا ہو، ھ، وقال مالکؒ لا یحل لانہ اخذ بغیر ارسال اذ الارسال مختص بالمشار الیہ، اور امام مالکؒ نے کہا کہ وہ دوسرا شکار نہیں حلال ہوگا، اس واسطے کہ اس نے دوسرے صید کو بدوں ارسال کے پکڑا، اسواسطے کہ صیاد کا ارسال کرنا تو اسی صید کے واسطے مخصوص تھا جس کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا، ولنا انہ شرط غیر مفید اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ارسال میں خاص اشارہ کیے ہوئے صید کی شرط لگانا غیر مفید ہے ف مالک کے حق میں بھی فائدہ نہیں اور کلب کے حق میں بھی فائدہ نہیں ہے، زیلعی، لان مقصودہ حصول الصید اس واسطے کہ صیاد کا مقصود تو یہ کہ صید حاصل ہو ف خواہ کوئی ہو، اور کتے کے واسطے معین کرکے لازم کرنا لغو ہے، اذ لایقدر علی الوفاء بہ، کیونکہ وہ اس کو وفا کرنے پر قادر نہ ہوگا، اذ لایمکنہ تعلیمہ علی وجہ یاخذ ما عینہ اس واسطے کہ مالک سے ایسی تعلیم ممکن نہیں کہ جس کو معین کرے اسی کو کتا پکڑے ف یا یہ کہ شکاری جانور تو جس پر قابو پاوے گا پکڑ لے گا، فیسقط اعتبارہ تو معین کا اعتبار ساقط ہے ف بلکہ صرف چھوڑنا معتبر ہے حتیٰ کہ اس چھوڑنے میں جس صید کو پکڑے حلال ہے، ولو ارسلہ علی صید کثیر وسمی مرۃ واحدۃ حالۃ الارسال اور اگر اس نے اپنا کتا بہت سے شکاروں پر چھوڑا اور چھوڑتے وقت ایک مرتبہ تسمیہ پڑھ دیا ف پس اگر اس نے ایک شکار مارا تو حلال ہے، فلو قتل الکل یحل بھذہ التسمیۃ الواحدۃ اور اگر اس نے کل صیود کو قتل کیا تو بھی اسی ایک تسمیہ سے سب حلال ہیں، لان الذبح یقع بالارسال علی ما بیناہ ولھذا تشترط التسمیۃ عندہ والفعل واحد فتکفیہ تسمیۃ واحدۃ اس واسطے کہ ذبح کرنا تو چھوڑنے سے واقع ہوتا ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں اور اسی وجہ سے چھوڑنے کے وقت تسمیہ کہنا شرط ہے اور چھوڑنا فعل واحد ہے تو ایک ہی تسمیہ بھی کافی ہوگا، بخلاف ذبح الشاتین بتسمیۃ واحدۃ برخلاف اس کے دو بکریوں کو ایک تسمیہ سے ذبح کرنا ف اس طرح کہ ایک بکری لٹا کر تسمیہ کہہ کر ذبح کی پھر دوسری پر چھری پھیری بدوں اس کے کہ دوسرا تسمیہ کہے، تو دوسری مردار ہے لان الثانیۃ تصیر مذبوحۃ بفعل غیر الاول فلا بد من تسمیۃ اخری اس واسطے کہ دوسری بکری تو ایسے فعل سے ذبح ہوگی جو فعل اول کے سوائے ہے تو دوسرا تسمیہ ضرور ہے ف اور اگر ایک ہی فعل رہتا تو ایک ہی تسمیہ کافی ہوتا حتیٰ لو اضجع احدھما فوق الاخری وذبحھما بمرۃ واحدۃ تحلان بتسمیۃ واحدۃ حتیٰ کہ اگر اس نے دونوں بکریوں کو ایک دوسرے پر لٹا کر دونوں کو ایک ہی مرتبہ میں ذبح کیا تو ایک ہی تسمیہ سے دونوں حلال ہو جاویں گے ف پھر واضح ہو کہ اگر کتا چھوڑا اور وہ اس روش پر جاکر کہیں مڑ گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا، پھر چلا اور جاکر شکار مارا تو ارسال مذکور باطل ہوگیا اور شکار مردار رہے، ومن ارسل فھدا فمکن حتیٰ یستمکن ثم اخذ الصید فقتلہ یوکل اور اگر کسی نے اپنا چیتا چھوڑا پس وہ

گھات میں چھپ رہا تاکہ شکار پر قابو پاوے، پھر اس نے شکار پکڑ کر مار ڈالا تو کھایا جاوے ف اور اس کے چھپ کر بیٹھنے سے ارسال میں خلل نہ ہوگا، لان مکثہ ذلک حیلۃ منہ للصید لا استراحۃ فلا ینقطع الارسال اس واسطے کہ چیتے کا یہ درنگ اس کی طرف سے شکار کے لیے حیلہ وگھات ہے نہ استراحت تو اس سے ارسال مذکور منقطع نہ ہوگا، وکذا الکلب اذا اعتاد عادتہ، اور اسی طرح اگر کتے نے چیتے کی عادت کرلی ف مثلاً شکاری کتا جب چھوڑا جاتا ہے تو بسا اوقات وہ چیتے کی طرح گھات کرکے جب قابو پاتا ہے تو جست کرکے شکار پکڑ لیتا ہے پس اگر تسمیہ پڑھ کر ایسا کتا چھوڑا اور اس نے گھات لگائی تو ارسال منقطع نہ ہوگا کہ جو شکار مارے وہ حلال ہے، اور عادت کے لفظ سے اشارہ ہے کہ اگر کلب کی یہ عادت نہ ہو تو اس کے درنگ وتوقف سے ارسال منقطع ہو جائے گا، پس چاہیے کہ اس کو بلا کر دوبارہ تسمیہ پڑھ کر چھوڑے۔ ولو اخذ الکلب صیدا فقتلہ ثم اخذ اٰخر فقتلہ وقد ارسلہ صاحبہ اکلا جمیعا لان الارسال قائم لم ینقطع اور اگر کلب شکاری نے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا، پھر دوسرا پکڑ کر مار ڈالا، (وعلیٰ ہذا القیاس) حالانکہ مالک نے اس کلب کو شکار پر چھوڑا تھا (مع تسمیہ) تو دونوں شکار کھائے جاویں گے، اس واسطے کہ چھوڑنا ابھی تک قائم ہے کہ منقطع نہیں ہوا ف تو اس ارسال میں جس قدر شکار مارے سب حلال ہیں، وھو بمنزلۃ مالو رمی سھما الی صید فاصابہ واصاب اٰخر اور یہ بمنزلہ ایسی صورت کے ہے کہ شکار کو تیر مارا پس وہ تیر اس شکار کے لگا اور دوسرے شکار کے بھی لگا ف، تو دونوں حلال ہیں، کیونکہ تیر چھوڑنا یہی ذبح ہے، ولو قتل الاول فجثم علیہ طویلا من النھار ثم مر بہ صید اٰخر فقتلہ لا یوکل الثانی اور اگر کلب شکار اول کو قتل کرکے دیر تک اس پر پڑا رہا پھر اس کی طرف دوسرا شکار گزرا پس اس کو بھی قتل کر دیا، تو دوسرا نہیں کھایا جائے گا، ف کیونکہ استراحت سے ارسال منقطع ہو گیا، لانقطاع الارسال بمکثہ اذ لم یکن ذلک حیلۃ منہ للاخذ وانما کان استراحۃ بخلاف ما تقدم اس واسطے کہ اس کے درنگ کرنے سے ارسال منقطع ہو گیا کیونکہ یہ پڑا رہنا اس کی طرف سے شکار پکڑنے کا حیلہ نہیں تھا بلکہ استراحت تھی بخلاف صورت سابقہ کے ف جب گھات میں بیٹھا رہا کہ وہ شکار پکڑنے کی غرض سے حیلہ تھا، نہ استراحت، ولو ارسل بازیہ المعلم علی صید فوقع علی شیئ ثم اتبع الصید فاخذہ وقتلہ فانہ یوکل، اور اگر اپنا باز تعلیم یافتہ کسی شکار پر چھوڑا پس باز اڑ کر کسی چیز پر گرا، (جیسے باز کی عادت ہوتی ہے تاکہ صید پر جانے کی گھات دیکھے) پھر اس نے صید کا پیچھا کیا اور اس کو پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے، وھذا اذا لم یمکث زمانا طویلا للاستراحۃ وانما مکث ساعۃ للکمین لما بینا فی الکلب اور یہ حکم حلت اس وقت ہے کہ باز مذکور بہت دیر تک استراحت کے واسطے پڑا نہیں رہا بلکہ ایک گھڑی تک گھات کے واسطے پڑا رہا ہو بدلیل اس کے جو ہم نے کلب کی صورت میں بیان کی ف کہ دیر تک تاخیر کرنا اس کی استراحت ہے، تو ارسال منقطع ہو جائے گا، اور بقدر ارسال پکڑتا جاتا رہے گا اور گھات کے واسطے تو حیلہ صید ہے، ولو ان بازیا معلما اخذ صیدا فقتلہ ولا یدری ارسلہ انسان ام لا، لا یوکل لوقوع الشک فی الارسال ولا تثبت الاباحۃ بدونہ اور اگر تعلیم یافتہ باز نے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا ذبح کی فرصت

نہیں ملی) اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اس باز کو کسی شخص نے چھوڑا ہے یا نہیں (بلکہ خود اڑ کر اس نے مارا ہے) تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اس واسطے کہ ارسال میں شک پیدا ہوا (حالانکہ یہی ذبح کا طریقہ تھا) اور بدوں ارسال کے اباحت نہیں ثابت ہوگی۔ ف یہ سب اس صورت میں کہ کلب یا چیتا یا باز وغیرہ اپنے شکار کو مجروح کر کے مار ڈالے، قال وان خنقه الكلب ولم يجرحه لم يوكل اور اگر کلب نے صید کو گلا گھونٹ کر مار ڈالا اور مجروح نہیں کیا تو شکار نہیں کھایا جائے گا، لان الجرح شرط على ظاهر الرواية على ما ذكرناه اس واسطے کہ ظاہر الروایۃ میں جرح سے قتل کرنا شرط ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے وهذا يدلك على انه لا يحل بالكسر اور اس قول سے تجھے دلیل ملے گی کہ ٹانگ وغیرہ توڑنے سے شکار حلال نہ ہوگا۔ ف جبکہ بغیر جرح ہو۔ وعن ابى حنيفة رح انه اذا كسر عضوا فقتله لا باس باكله لانه جراحة باطنة فهي كالجراحة الظاهرة اور ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر جانور شکاری نے شکار کا عضو توڑ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اس واسطے کہ یہ بھی باطنی جراحت ہے تو یہ ظاہری جراحت کے مانند ہوگئی، وجه الاول ان المعتبر جرح ينتهض سببا لانهار الدم ولا يحصل ذلك بالكسر فاشبه التخنيق، قول اول (کہ عضو توڑنے سے حلال نہ ہوگا) کی وجہ یہ ہے کہ ایسی جراحت معتبر ہے جو خون بہ جانے کا سبب ہو اور عضو توڑنے سے یہ بات حاصل نہ ہوگی تو عضو توڑنا گلا گھونٹنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف حالانکہ منخنقہ حرام ہے اور حاصل جواب یہ کہ ہم نے مان لیا کہ عضو توڑنا جراحت باطنی ہے لیکن مطلق جراحت معتبر نہیں، بلکہ ایسی جراحت معتبر ہے جس سے ذبح حلق کی طرح خون بہہ جاوے اور یہ توڑنے سے حاصل نہیں ہوگا، جیسے گلا گھونٹنے سے حاصل نہیں ہوا، قال وان شاركه كلب غير معلم او كلب مجوسى او كلب لم يذكر اسم الله عليه يريد به عمدا لم يوكل، اور اگر زید کے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جس کو تسمیہ پڑھ کر چھوڑا ہے دوسرا کتا غیر تعلیم یافتہ شریک ہوگیا (خواہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی کا ہو یا کسی کا ہو اگرچہ تسمیہ پڑھا ہو) یا مجوسی (یا ہندو یا اس زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہوگیا یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہوا جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یعنی عمداً بسم اللہ اللہ اکبر کہ کتا چھوڑا گیا ہے (پھر دونوں کتوں نے شکار مارا) تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، لما روينا في حديث عدى رضى الله عنه ولانه اجتمع المبيح والمحرم فتغلب جهة الحرمة نصا او احتياطا، اس لیے کہ حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ میں اس کی حرمت منصوص ہے، اور اس لیے کہ یہاں مباح کرنے والی دلیل اور حرام کرنے والی دلیل مجتمع ہوئیں تو حرمت کی جانب کو غلبہ دیا جائے گا، خواہ از راہ نص کے یا از راہ احتیاط کے۔ ف حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حلال و حرام مجتمع نہیں ہوتے ہیں مگر اسی حالت سے کہ حرام غالب ہوتا ہے اھ، حاصل قیاس یہ کہ تعلیم یافتہ کتے کا شکار تو حلت چاہتا ہے اور غیر تعلیم یافتہ وغیرہ مقتضی ہے کہ اس کا شکار حرام ہو، اور ایک ہی شکار میں دونوں مجتمع ہیں تو حرام کی جانب غالب رہی اور یہی منصوص اور اسی میں احتیاط ہے اور عمداً کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر کسی مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھنا بھول گیا اور دونوں نے مل کر شکار مارا تو حلال ہے، ولو رده عليه الكلب الثانى اور اگر صید کو دوسرے کتے نے اول کتے پر پھیر دیا۔ ف یعنی زید نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تسمیہ پڑھ کر چھوڑا اور شکار اس کے سامنے سے بھاگا اور ادھر دوسرا کتا غیر تعلیم یافتہ یا مجوسی وغیرہ کا پیش آیا اور اس نے

شکار کو پھر واپس لوٹایا، حتی کہ اول کتے نے اس کو مار لیا ولم یجرحہ معہ اور دوم نے اس کے ساتھ میں شکار کو مجروح نہیں کیا، ف بلکہ صرف لوٹایا تھا ومات بجرح الاول اور شکار مذکور فقط اول کتے کے مجروح کرنے سے مرگیا، یکرہ اکلہ، تو اس شکار کو کھانا مکروہ ہے ف شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا کہ مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے، لوجود المشارکۃ فی الاخذ وفقدھا فی الجرح، اس واسطے کہ کلب دوم کی شرکت اس شکار کو پکڑنے میں موجود ہے اور مجروح کرنے میں نہیں ہے، وھذا بخلاف ما اذا ردہ المجوسی علیہ بنفسہ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ خود مجوسی نے شکار کو اول کتے کی طرف لوٹایا ہو ف اور اس نے پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے، لان فعل المجوسی لیس من جنس فعل الکلب فلا یتحقق المشارکۃ اس واسطے کہ فعل مجوسی تو فعل کلب کی جنس سے نہیں ہے تو کتے کے فعل سے فعل مجوسی کی مشارکت ثابت نہ ہوگی ف کیونکہ باہمی شرکت تو ہم جنس میں ہوتی ہے اور دو متباین چیزوں میں مشارکت نہیں ہوتی ہے، تو معلوم ہوا کہ فقط سگ اول نے شکار کیا جبکہ فعل سگ اور فعل مجوسی میں مشارکت متحقق نہیں ہوتی ہے، وتتحقق بین فعلی الکلبین لوجود المجانسۃ اور دو کتوں کے فعلوں میں مشارکت متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں ایک جنس ہیں ف پس حاصل یہ ہوا کہ اگر تعلیم یافتہ کتے کے ساتھ میں ایسا کتا شریک ہوا جس کا شکار مباح نہیں ہے تو شرکت معتبر ہے اور اگر ایسا آدمی شریک ہوا جس کا شکار مباح نہیں، حالانکہ اس نے مجروح نہیں کیا بلکہ فقط تعلیم یافتہ کتے نے مارا ہے تو شرکت معتبر نہیں ہے،

ولو لم یردہ الکلب الثانی علی الاول لکنہ اشتد علی الاول حتی اشتد علی الصید فاخذہ وقتلہ لا باس باکلہ اور اگر سگ دوم نے شکار کو سگ اول پر نہیں لوٹایا بلکہ سگ دوم بمقابلہ اول کے تیز دوڑا حتی کہ سگ اول بھی تیز دوڑا اور اول نے پہنچ کر شکار پکڑ کر مار ڈالا تو اس شکار کے ... کھانے میں مضائقہ نہیں ہے، لان فعل الثانی اثر فی الکلب المرسل دون الصید حیث ازداد بہ طلبا فکان تبعا لفعلہ لانہ بناء علیہ فلا یضاف الاخذ الی التبع اس واسطے کہ سگ دوم کے فعل نے سگ اول میں اثر پیدا کیا نہ شکار میں کیونکہ سگ دوم کے چھٹنے سے سگ اول میں شکار پکڑنے کی تیزی پیدا ہوگئی تو سگ دوم کا فعل سگ اول کے فعل کے تابع ہوگیا۔ کیونکہ فعل اول کی بنا پر فعل دوم ہے (چنانچہ پہلے کتے کو دیکھ کر دوسرا کتا پیچھے دوڑا تھا اور اسی کی تیزی سے سگ اول زیادہ تیز ہوگیا) تو شکار پکڑنا اس تابع کی جانب منسوب نہ ہوگا ف بلکہ سگ اول کے اصلی فعل کی جانب منسوب ہوگا، بخلاف ما اذا کان ردہ علیہ لانہ لم یصر تبعا فیضاف الیھما، برخلاف اس کے جب سگ دوم نے شکار کو سگ اول کی طرف پھیرا تو یہ اس کا اصلی فعل علیحدہ ہے اس واسطے کہ یہ فعل پہلے کتے کے تابع نہیں ہوا تو شکار کا گرفتار ہونا دونوں کے فعل کی جانب مضاف ہوگا، قال واذا ارسل المسلم کلبہ فزجرہ مجوسی فانزجر بزجرہ فلا باس بصیدہ اگر مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا پس کسی مجوسی نے اس کو زجر کیا اور وہ اس کی زجر کو مان گیا تو اس کے مارے ہوئے شکار میں مضائقہ نہیں ہے ف زجر کے معنی آواز بلند سے جھڑکنا وللکارنا وغیرہ اور یہ کئی طرح ہو سکتا ہے، حتی کہ بعض صورتوں میں شکار حرام ہو جائے گا، اور وہ اس طرح کہ مسلمان نے کتا چھوڑا اور مجوسی نے اس کو جھڑکا کہ ٹھہر جاوے، پس ٹھہر گیا، اور اس کے بعد اس نے شکار مارا تو حرام ہوگا، لہذا یہاں زجر سے یہ معنی

مراد نہیں ہو سکتے ہیں، اسی واسطے شیخ مصنفؒ نے کہا کہ فالمراد بالزجر الاغراء بالصیاح علیہ، زجر سے مراد یہ کہ بلند آواز سے اس کو شکار پر للکارا و بالانزجار اظہار زیادۃ الطلب اور زجر مان جانے سے مراد یہ کہ وہ شکار پکڑنے پر زیادہ تیز ہو گیا ف پس حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے اس کو للکارا اور شکار پر ابھارا اور وہ اس کے ابھارنے کو مان گیا حتیٰ کہ زیادہ تیز ہو گیا تو اس کا شکار جائز ہے ووجہہ ان الفعل یرفع بما ھو فوقہ او مثلہ کما فی نسخ الآی، اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل تو ایسی چیز سے اٹھ جاتا ہے جو اس سے اوپر ہو یا اس کے مثل ہو جیسے آیتوں کے نسخ میں ہوتا ہے ف اور اپنے سے کمتر کی وجہ سے دور نہیں ہوتا، مثلاً حکم محکم سے حکم مجمل دور ہو جاتا ہے اور حکم مجمل سے حکم محکم نہیں دور ہوتا ہے۔ والزجر دون الارسال لکونہ بناء علیہ اور یہاں زجر کرنا چھوڑنے سے کمتر ہے اس واسطے کہ زجر بر بنائے ارسال ہے ف چنانچہ اس نے پہلے چھوڑا تھا اس پر مجوسی نے زجر کیا تو چھوڑنا اصل و اعلیٰ ہے اور زجر کرنا اس کے تابع و ادنیٰ ہے پس اس کے زجر کرنے سے مالک کا فعل یعنی چھوڑنا نہیں باطل ہو گا، پس جب اس کا چھوڑنا باقی رہا تو اس نے ذبح کیا پس حلال ہے، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم،

قال ولو ارسلہ مجوسی فزجرہ مسلم فانزجر لم یوکل لان الزجر دون الارسال، ولھذا لم تثبت بہ شبھۃ الحرمۃ، جامع صغیر میں ہے کہ اگر مجوسی نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا، پس مسلمان نے اس کلب کو للکارا اور وہ للکار مان گیا (یعنی شکار پر تیز ہو گیا (اور مسلمان نے تسمیہ پڑھ دیا) تو یہ شکار حلال نہ ہو گا، اس واسطے کہ زجر تو ارسال سے کمتر ہے (پس ارسال مجوسی باطل نہ ہو گا) اور اسی وجہ سے جبر سے حرمت کا شبہ ثبوت نہ ہوا، ف یعنی درصورتیکہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے زجر کیا تو اس کے زجر مان لینے سے شکار میں حرمت کا شبہ ثبوت نہ ہوا حالانکہ حرمت بوجہ احتیاط کے بہت جلد ثبوت ہو جاتی ہے، فاولی ان لا یثبت بہ الحل، تو زجر سے حلت بدرجہ اولیٰ ثبوت نہ ہو گی، ف حالانکہ حلت ثابت ہونا بہت احتیاط سے ہوتا ہے پس مسئلہ ہذا میں مسلمان کے زجر کرنے سے شکار میں حلت نہیں ثابت ہو گی، پھر واضح ہو کہ دونوں مسئلوں میں مجوسی کو فرض کیا، لیکن کوئی خصوصیت مجوسی کے واسطے نہیں ہے، وکل من لا یجوز ذکاتہ کالمرتد والمحرم وتارک التسمیۃ عامدا فی ھذا بمنزلۃ المجوسی۔ اور ہر شخص جس کا ذبیحہ صید حلال نہ ہو جیسے مرتد و احرام باندھنے والا اور جس مسلمان نے عمداً تسمیہ چھوڑا ہو اس حکم میں بمنزلہ مجوسی کے ہیں ف حتیٰ کہ اگر زید نے اپنا کتا چھوڑا اور مرتد یا محرم یا عمداً تسمیہ چھوڑنے والے نے اس کو للکارا اور وہ مان گیا تو اس کا شکار جائز ہے اور اسی طرح برعکس ہونے میں جائز نہیں ہو جائے گا، اور اسی طرح معتوہ اور نیچری دہری و مرتد وی مرغی کھانے والے عیسائی بھی مانند مجوسی کے ہیں، وان لم یرسلہ احد فزجرہ مسلم فانزجر فاخذ الصید فلا باس باکلہ، اور اگر تعلیم یافتہ کتے کو کسی نے چھوڑا نہیں تھا بلکہ وہ خود چلا پس مسلمان نے اس کو للکارا (اور تسمیہ پڑھ دیا) پس وہ مان گیا پھر اس نے شکار مارا تو اس شکار کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے، لان الزجر مثل الانفلات لانہ ان کان دونہ من حیث انہ بناء علیہ فھو فوقہ من حیث انہ فعل المکلف فاستویا فصلح ناسخا، اس واسطے کہ للکارنا تو خود چھوٹ چلنے کے برابر ہے (اور برابر یا بڑھ کر سے نسخ ہو سکتا ہے) یعنی کتے کا خود رواں ہونا مسلمان کے زجر

سے باطل ہو جائے گا، اس واسطے کہ للکارنا اگر خود روانی سے اس راہ سے کم ہے کہ للکارنا اس کی خود روانی کے تابع و اسی پر مبنی ہے تو للکارنا دوسری راہ سے خود روانی سے بڑھ کر ہے کہ للکارنا کہ ایک مرد مکلف کا فعل ہے (پس ایک راہ سے کم ہوا اور ایک راہ سے بڑھ گیا) تو دونوں برابر ہو گئے، پس للکارنا اس کی خود روی کا ناسخ ہو سکتا ہے ف خلاصہ یہ ہے کہ جب کتا خود رواں ہے اور اس روانی پر مسلمان نے اس کو للکارا اور وہ للکار مان گیا یعنی تیز ہو گیا تو اس کی خود روی مٹ گئی اور اب گویا مسلمان کے رواں کرنے پر چلا تو اس کا شکار حلال ہے، اس وجہ سے کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ فعل اپنے سے بڑھ کر یا برابر سے نسخ ہو سکتا ہے اور مٹ جاتا ہے، اب ہم ثابت کرتے ہیں کہ للکارنا اس کی خود روی کے برابر ہے، اس طرح کہ للکارنا ایک بندہ مسلمان مکلف بشرع الٰہی عز وجل کا فعل ہے تو وہ کتے کی خود روی حرکت سے اعلیٰ ہے لیکن للکارنا اس کی خود روی پر واقع ہوا یعنی وہ جاتا تھا اور اسی حال پر للکارا، تو للکارنا اس کی روانی کے تابع ہوا پس اگر اس راہ سے کم ہوا تو اول وجہ سے اعلیٰ ہے، پس غایت درجہ یہ کہ مل کر برابر ہو گیا لیکن چونکہ کتے نے للکار کو مان لیا تو یہ ناسخ ہو گیا پس گویا مسلمان نے اس کو تسمیہ پڑھ کر ارسال کیا، پس شکار حلال ہے، م ولو ارسل المسلم کلبہ علی صید وسمی فادرکہ فضربہ فوقذہ ثم ضربہ فقتلہ اکل، اور اگر مسلمان نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھ دیا پس کلب نے صید مذکور پا کر اس کو مار کر سست کر دیا پھر اس کو مار کر قتل کر دیا تو یہ شکار کھایا جاوے ف حالانکہ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب اول مرتبہ اس نے مار کر سست کر دیا تو وہ اب صید نہیں رہا پس اس کا ذبح کرنا لازم ہوا، حالانکہ دوبارہ اس کو کلب نے قتل کیا تو چاہیے کہ حلال نہ ہو، وکذا اذا ارسل کلبین فوقذہ احدھما ثم قتلہ الآخر اکل، اور اسی طرح اگر اس نے دو کتے چھوڑے پس ایک نے صید کو مار کر سست کر دیا (کہ بھاگ نہیں سکتا ہے) پھر دوسرے کتے نے اس کو قتل کر دیا تو بھی یہ شکار کھایا جاوے، ف اور شبہ مذکور معتبر نہیں ہے، لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لایدخل تحت التعلیم فجعل عفوا، اس واسطے کہ مجروح کر کے سست کرنے کے بعد دوبارہ مجروح نہ کرنا تعلیم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا تو وہ عفو قرار دیا گیا ف یعنی کتا اس تعلیم کے قابل نہیں کہ اگر مجروح کر کے سست کر دے کہ بھاگ نہ سکے تو پھر اس کو مجروح نہ کرے بلکہ مالک کے آنے کا انتظار کرے کہ وہ ذبح کرے، پس جب ایسی تعلیم متصور نہیں تو اس کا دوبارہ مجروح کرنا عفو ہے اور شکار کھایا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی قدر مکلف فرمایا جو حیطۂ امکان میں ہو اور اس سے زائد عفو فرمایا ہے، ولو ارسل رجلان کل واحد منھما کلبا فوقذہ احدھما وقتلہ الآخر اکل لما قلنا اور اگر دو مسلمانوں میں سے ہر ایک نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تسمیہ چھوڑا پس ایک نے شکار کو سست کر دیا کہ بھاگ نہیں سکتا اور دوسرے کتے نے اس کے بعد اس کو قتل کر دیا تو وہ کھایا جاوے بدلیل مذکورۂ بالا ف کہ اس قتل سے امتناع کی تعلیم ممکن نہیں تو عفو ہے پس یہ شکار حلال رہا، پھر سوال یہ ہے کہ شکار مذکور دونوں میں سے کس شخص کی ملک ہے، جواب یہ کہ والملک للاول، اور شکار کا مالک وہ شخص ہے جو اول کتے کا مالک ہے یعنی جس کتے نے اس کو زخمی کر کے صید ہونے سے خارج کر دیا، لان الاول اخرجہ عن حد الصیدیۃ اس واسطے کہ اول کتے نے اس کو صید ہونے سے خارج کیا ف تو اس کا مالک اس صید کا بھی حکماً مالک ہو گیا، پس دوسرے کی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے، پھر اعتراض ہو گا کہ جب وہ صید نہیں رہا تو ذبح اختیاری سے حلال کرنا واجب ہوا

حالانکہ اس کو دوسرے کتے نے قتل کر دیا تو مردار ہونا چاہیے، علاوہ بریں دوسرے کا چھوڑنا بھی غیر کی ملک پر حرام ہے، جواب دیا کہ یہ امر کتے کی تعلیم سے باہر ہے تو عفو ہے، یعنی اگرچہ وہ اول کی ملکیت ہو گیا، الا ان الارسال من الثانی حصل علی الصید، لیکن دوسرے شخص پر چھوڑنا تو صید ہی پر واقع ہوا تھا، ف اور اس وقت یہ شکار ملک اول نہ تھا، والمعتبر فی الاباحۃ والحرمۃ حالۃ الارسال فلم یحرم اور مباح ہونے یا حرام ہوتے میں معتبر وہ حالت ہے جو ارسال کے وقت تھی تو یہ حرام نہ ہوا۔ ف کیونکہ ارسال کے وقت وہ جانور بلاشبہ شکار تھا، بخلاف ما اذا کان الارسال من الثانی بعد الخروج عن الصیدیۃ بجرح الکلب الاول برخلاف اس کے اگر شخص دوم کی طرف سے اپنا کتا چھوڑنا ایسے وقت واقع ہو کہ شکار مذکور اول کتے کی جرح سے صید ہونے سے خارج ہو گیا ہے ف تو حرام ہے، مترجم کہتا ہے کہ شخص دوم کا یہ فعل حرام ہے کیونکہ اس نے غیر کی ملک حکمی میں بذریعہ اپنے آلہ کے تصرف کیا، اور شارحین نے لکھا کہ سگ دوم کے قتل کرنے سے یہ شکار حرام ہو گیا، کیونکہ وہ صید نہیں رہا تو اس کا ذبح کرنا واجب تھا تو کتے کا مار ڈالنا موجب حرمت ہوا، تو حلت پر اسی کو غالب رکھا جاوے، پس حرام ہے،

مترجم کہتاہے بلکہ اگر اول کتا دوبارہ زخمی کر کے مار ڈالتا تو حلال تھا، کیونکہ دوبارہ زخم لگانے سے ممانعت داخل تعلیم نہیں ہے اور سگ دوم نے مار ڈالا تو حرام ہو گیا، اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ سگ دوم اس وقت نہیں چھوڑا گیا جب وہ صید تھا، ورنہ حلال رہتا جیسا کہ بیان کیا گیا، بلکہ اس وقت چھوڑا جب صید نہیں رہا تو ایسا ہو گیا، جیسے کسی شخص کی بکری کو جو اختیار میں، دوسرے شخص نے تیر مار کر اضطراری طور پر ذبح کیا تو حرام و مردار ہو گئی، اسی طرح یہاں اپنے کتے کے ذریعہ سے قتل کیا تو وہ شکار مردار ہو گیا، پس حاصل یہ نکلا کہ ارسال کا وقت معتبر ہے، پس اگر ارسال کے وقت وہ صید ہو تو سگ دوم کے مار ڈالنے سے بعد ازانکہ وہ صید نہیں رہا ہے، حلال رہے گا، اور اگر ارسال کے وقت وہ صید نہ ہو تو سگ دوم کے قتل کرنے سے حرام ہو جائے گا اور سگ اول کے قتل کرنے سے حلال رہے گا۔ فافہم، م،

فصل فی الرّمی

یہ فصل دوم تیر وغیرہ مارنے کے بیان میں ف یعنی بذریعہ تیر وغیرہ کے شکار کرنا

من سمع حسا ظنہ حس صید فرماہ او ارسل کلبا او بازیا علیہ فاصاب صیدا ثم تبین انہ حس صید احل المصاب ای صید کان لانہ قصد الاصطیاد، اگر کسی نے آہٹ سنی پس اس کو صید کی آہٹ گمان کر کے تیر مارا یا اس پر کتا یا باز چھوڑا پس ایک شکار کے لگا، پھر یہ امر ظاہر ہو گیا کہ وہ صید کی آہٹ تھی تو جو شکار ہاتھ لگا وہ حلال ہے خواہ کوئی شکار ہو اس واسطے کہ اس نے شکار مارنے کا قصد کیا تھا، ف توضیح یہ کہ اس نے صید کی آہٹ گمان کر کے تیر مارا یا کتا وغیرہ چھوڑا اور اس سے ایک شکار ہاتھ آیا اگرچہ یہ شکار وہ نہ ہو جس کی آہٹ سنی تھی تو اس کے حلال ہونے میں شرط یہ ہے کہ جس کی آہٹ سنی تھی وہ صید ہو یعنی جانور وحشی ہو، حتیٰ کہ اگر وہ آہٹ کسی آدمی یا بکری یا پالو کبوتر کی ہو تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، اور اگر

ظاہر ہو جاوے کہ وہ ہرن یا جنگلی کبوتر کی آہٹ تھی یا شیر وغیرہ ایسے صید کی آہٹ تھی جو کھایا نہیں جاتا ہے تو جو شکار ماکول اللحم ہاتھ آیا یہ حلال ہے، پس اس کے حلال ہونے کا مدار اس امر پر ہے کہ وہ آہٹ درحقیقت کسی جانور صید کی ہو، خواہ وہ صید ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا غیر ماکول ہو، جیسے شیر و بھیڑیا حتیٰ کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی جو شکار ہاتھ آیا حلال ہوگا، وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ خص من ذلک الخنزیر لتغلظ التحریم، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے صید میں سے سور کو خارج کر دیا کیونکہ اس کی حرمت غلیظ ہے ف فعلی ہذا اگر اس نے تیر یا کتے کے ذریعے سے ہرن پایا، لیکن جو آہٹ سنی تھی ظاہر ہوا کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ تھی، تو یہ شکار جائز نہ ہوگا، الا تری انہ لا تثبت الاباحۃ فی شیئ منہ بخلاف السباع لانہ یوثر فی جلدھا، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ شکار کرنے سے اس نجس سور کے کسی جزو میں اباحت نہیں ثابت ہوتی ہے بخلاف شیر وغیرہ درندوں کے کیونکہ ان درندوں کی کھال میں اباحت ثابت ہوتی ہے ف یعنی سور کی حرمت اس قدر غلیظ ہے کہ شکار سے اس کی کوئی چیز مباح نہیں ہوتی ہے برخلاف درندوں کے کہ ان کی کھال مباح ہو جاتی اور گوشت اگرچہ کھانا حرام ہے لیکن پاک ہو جاتا ہے، جبکہ ذبح کیا جاوے۔ تو جب درندوں میں کھال کی جانب اباحت مؤثر ہوتی ہے تو جائز ہوا کہ بجائے اس کے جو شکار ہاتھ آیا اس کے گوشت میں اباحت مؤثر ہو، الذخیرہ والمحیط،

خلاصہ یہ نکلا کہ جو صید احساس کیا تھا بجائے اس کے دوسرا صید جو ہاتھ آیا جبھی مباح ہوگا کہ جس صید کا احساس کیا تھا، وہ کسی طرح مباح ہونے کے لائق ہو، حتیٰ کہ درندہ ہو تو اس کی کھال ہی مباح ہو جاتی ہے، پس یہ صید بھی حلال ہوگا برخلاف سور کے کہ سور میں سے خود کوئی چیز مباح نہیں ہوتی، تو جو صید بجائے اس کے ہاتھ آیا، یہ بھی مباح نہ ہوگا، وزفرؒ خص منھا مالا یوکل لحمہ لان الارسال فیہ لیس للاباحۃ، اور زفرؒ نے ان میں سے ہر ایسے صیود کو نکال ڈالا جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اس واسطے کہ ایسے شکاروں کی طرف ارسال کرنا کچھ گوشت مباح ہونے کے واسطے نہیں ہوتا ہے ف حاصل یہ کہ جس صید کا احساس کیا تھا، اگر وہ ایسا صید نکلا کہ اس کا گوشت مباح نہیں ہے، حالانکہ بجائے اس کے دوسرا صید جو شکار کیا ہے یہ ماکول اللحم ہے تو یہ بھی جائز نہ ہوگا، اس واسطے کہ جس صید کی طرف کتا یا باز چھوڑا یا تیر مارا تھا وہ اباحت کے واسطے نہیں تھا، وجہ الظاہر ان اسم الاصطیاد لا یختص بالماکول اور ظاہر الروایہ (جس میں سور یا غیر ماکول اللحم کسی کی تخصیص نہیں ہے) کی وجہ یہ ہے کہ شکار کرنا کچھ ایسے جانوروں کے ساتھ خاص نہیں ہے جن کا گوشت کھایا جاوے ف بلکہ یہ فعل ہر جانور کے ساتھ ہوتا ہے، مثلاً سور شکار کیا تو ہم جانور کا لحاظ نہیں کرتے بلکہ فعل کا لحاظ کرتے ہیں، فوقع الفعل اصطیادا تو یہ فعل اصطیاد واقع ہوا ف یعنی جب احساس و آہٹ صید کی پائی اور تیر مارا یا کتا و باز چھوڑا تو شکار کرنا ہوا، یعنی شکار مارنے کا فعل کیا وھو فعل مباح فی نفسہ اور یہ فعل بذات خود مباح ہے ف تو ہم نے مباح فعل سے شکار مارا پس وہ حلال ہے اگر کھانے کے قابل ہو، واباحۃ التناول یرجع الی المحل اور تناول مباح ہونے کا مرجع محل ہے، ف یعنی جس محل پر یہ فعل واقع ہوا اس کو دیکھا جائے گا کہ اس محل میں سے کیا مباح ہے فیثبت بقدر ما یقبلہ لحما وجلدا، پس گوشت و کھال کی راہ سے جس قدر وہ قابل اباحت ہو اسی قدر اباحت ثابت ہوگی ف حاصل یہ کہ ہمارا فعل شکار تو مباح ہے جبکہ وہ جانور صید ہو پھر اس جانور میں سے تناول کے لئے

مباح ہے، تو یہ امر اس محل کی قابلیت پر ہے، پس اگر ہرن کے مانند ہو تو گوشت وکھال دونوں مباح ہیں اور اگر درندہ مانندِ شیر ہو تو فقط کھال مباح ہے، وقد لا تثبت اذا لم یقبلہ اور کبھی محل کی اباحت سے کچھ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وہ اس قابل نہ ہو ف مثلاً سوٗر ہو تو اس میں سے کھال وغیرہ بھی کچھ مباح نہیں ہے، واذا وقع اصطیادا صار کانہ رمی الی صید فاصاب غیرہٗ، اور جب ہمارا فعل مذکور مباح اصطیاد واقع ہوا تو گویا ایسا ہوا کہ اس نے ایک صید کو تیر مارا پس وہ دوسرے صید کے لگا ف اور بالاتفاق دوسرا صید مباح ہے، اگرچہ صید اول سور ہو، اور یہ سب اس وقت جو آہٹ سنی تھی وہ کسی صید کی آہٹ ظاہر ہو، وان تبین انہ حس آدمی او حیوان اھلی لا یحل المصاب لان الفعل لیس باصطیاد اور اگر ظاہر ہوا کہ جو آہٹ سنی تھی، وہ کسی آدمی یا پالو جانور کی آہٹ تھی تو جو شکار ہاتھ آیا وہ حلال نہ ہوگا، اس واسطے کہ تیر مارنا یا کتا و باز چھوڑنا اس صورت میں اصطیاد نہیں ہے ف کیونکہ شکار مارنا تو شکار کے ساتھ ہے اور یہ شکار کی آہٹ نہیں تھی، تو جو جانور مارا وہ شکار کے قصد سے نہیں مارا، پس مباح نہیں ہوا، اب رہا یہ کہ اگر ہلا کبوتر یا گرفتار ہرن کی آہٹ ہو تو کیا اس کی اصلیت معتبر ہوگی، کیونکہ ہرن دراصل صید ہے، جواب یہ کہ نہیں بلکہ حالتِ موجودہ میں اس کے واسطے ذبح اختیاری لازم ہے۔
والطیر الداجن الذی یاوی البیوت اھلی، اور ہلا ہوا پرندہ جو گھروں میں اپنے گھونسلے کے اندر رات میں آجاتا ہے وہ پالو ہے ف صید نہیں ہے، والظبی الموثق بمنزلتہ لما بینا اور بندھا ہوا ہرن بمنزلہ پالو کے ہے بدلیل مذکورہ بالا ف کہ اس کے حق میں فعل اصطیاد نہیں ہے، بلکہ اختیاری طور پر اس کو ذبح کرے ولو رمی الیٰ طائر فاصاب صیدا، اور اگر اس نے ایک پرند کو تیر مارا پس وہ کسی صید کے لگا ومر الطائر اور پرند مذکور اُڑ گیا ولا یدری وحشی ھو او غیر وحشی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ پرند مذکور وحشی تھا، یا پالو تھا، ف تو بتلاؤ کہ جو شکار ہاتھ آیا یہ حلال ہے یا نہیں کیونکہ اگر وہ پرند پالو ہو تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، اور اگر وہ بھی صید وحشی ہو، یہ حلال ہوگا، حالانکہ معلوم نہیں ہوتا، جواب یہ ہے کہ حل الصید لان الظاھر فیہ التوحش، صید مذکور حلال ہے کیونکہ ظاہر یہ کہ پرند مذکور وحشی ہے ف پس ظاہر حال پر حکم ہوگا جب تک کہ اس کے خلاف اس کا پالو ہونا ظاہر نہ ہو، اس واسطے کہ طیور میں ظاہر توحش ہے، ولو رمی الی بعیر فاصاب صیدا ولا یدری ناد ھو ام لا لا یحل الصید لان الاصل فیہ الاستیناس اور اگر اس نے اونٹ کو تیر مارا پس وہ کسی صید کے لگا اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ یہ اونٹ وحشی ہوگیا تھا یا نہیں تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اونٹ کے حق میں اصل یہ کہ وحشی نہ ہو ف اور اگر دریافت ہوجائے کہ یہ اونٹ وحشی ہوگیا تھا، تو وہ صید کے حکم میں ہوگیا، پس اس کے قصد سے جو شکار ہاتھ آیا وہ حلال ہوگیا اور جب تک یہ دریافت نہ ہو تب تک ظاہر حال پر حکم ہوگا، کہ وہ ہلا ہوا ہے، ولو رمی الیٰ سمکۃ او جرادۃ فاصاب صیدا یحل فی روایۃ عن ابی یوسفؒ لانہ صید وفی اخری عنہ لا یحل لانہ لا ذکاۃ فیھما اور اگر کسی مچھلی یا ٹیڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کے لگا (اور شکار مرگیا) تو امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں یہ شکار حلال ہے۔ اس واسطے کہ مچھلی و ٹیڈی بھی صید ہے، اور دوسری روایت میں شکار مذکور حلال نہ ہوگا اس واسطے کہ مچھلی و ٹیڈی کے واسطے ذکاۃ نہیں ہے، ف یعنی مچھلی و ٹیڈی اختیاری یا اضطراری کسی طور پر ذبح نہیں کی جاتی ہے تاکہ ان کے ذبح اضطراری کے قصد سے یہ شکار حلال ہوجاوے جس کے تیر لگا ہے، یہ سب اس صورت میں تھا کہ جس کی آہٹ سُنی

یا جس کو تیر مارا تھا اس کے سوائے دوسرا صید شکار ہوا، ولو اصاب المسموع حسه اور اگر تیر اسی کے لگا، جس کی آہٹ سُنی تھی، وقد ظنه آدمیا، حالانکہ اس شخص نے اس کو آدمی گمان کیا تھا ف یعنی آہٹ سن کر گمان کیا کہ آدمی ہے اور قاتل ڈاکو سمجھ کر اس کو تیر مارا و تکبیر پڑھ دی اور اس کو تیر لگا، فاذا هو صيد يحل، پس دیکھا تو وہ آدمی نہیں بلکہ وحشی صید تھا تو وہ حلال ہے لانه معتبر بظنه مع تعينه اس واسطے کہ جس کو مارا اس کے متعین ہونے کے باوجود اس کے گمان کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف یعنی جب ایک چیز سامنے متحقق ہے تو وہ جو کچھ ہو اسی کو تیر مارنا متعین رہے گا۔ اور اس کا گمان معتبر نہ ہوگا، حالانکہ وہ صید ہے تو اس نے شکار مارا پس حلال ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اس کو پالو گمان کرتا اور وہ صید تھا تو حلال تھا، پھر واضح ہو کہ تیر مارنا بھی ذبح اضطراری کا طریقہ ہے جیسے کلب و باز وغیرہ میں ہے تو تکبیر کے ساتھ مشروط ہے کہ یہ ایسے محل میں ہو جہاں ذکاۃ اضطراری جائز ہے، واذا سمى الرجل عند الرمي اكل ما اصاب اور جب تیر مارنے کے وقت آدمی نے تسمیہ پڑھ دیا تو جس صید کو یہ تیر لگے وہ کھایا جاوے ف خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو، اذا جرح السهم فمات بشرطیکہ تیر نے اس کو مجروح کیا ہو اور صید مذکور مرگیا ہو ف زندہ ہاتھ نہیں آیا، لانه ذابح بالرمي لكون السهم آلة له فتشترط التسمية عنده وجميع البدن محل لهذا النوع من الذكوة اس دلیل سے کہ وہ تیر مارنے کے ذریعہ سے ذبح کرنے والا ہوا کیونکہ تیر اس کے ذبح کا آلہ ہے۔ تو مارنے کے وقت تسمیہ پڑھنا شرط ہے اور اس قسم کے ذبح کے واسطے تمام بدن محل ذبح ہے ف کچھ حلق ولبہ کی خصوصیت نہیں ہوتی ہے، ولا بد من الجرح ليتحقق معنى الذكوة على ما بيناه اور یہ ضرور ہے کہ تیر اس کو جرح سے قتل کرے تاکہ ذبح کے معنی متحقق ہوں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ف اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ میں منصوص ہے کہ تیر کے پھل سے جو مجروح ہو کر قتل ہوا وہ کھایا جاوے اور جو تیر کی ڈنڈی سے صدمہ پاکر مرا وہ موقوذہ ہے نہ کھایا جاوے، کما فی الصحاح، یہ اس وقت کہ وہ تیر کے جرح سے مرگیا ہو، اور ذکاۃ اضطراری پوری ہوگئی ہو، وان ادركه حيا ذكاه اور اگر اس نے شکار کو زندہ پایا تو اس کو اختیاری طریقہ سے ذبح کرے ف کیونکہ وہ ہاتھ آیا تو صید نہیں رہا، اور اس پر اصل ذبح یعنی اختیاری طریقہ سے ممکن ہوئی، تو واجب ہے، حتیٰ کہ اگر ذبح اختیاری چھوڑے تو مرکر مردار ہے۔ رہا یہ کہ زندہ پایا مگر ذبح کا آلہ موجود نہیں ہے یا زندگی قلیل ہے خواہ اس قدر کہ جیسے ذبیحہ میں ہوتی ہے یا اس سے زائد ہے مگر زائد اس قدر کہ مستقر ہے یا غیر مستقر ہے تو اس کے احکام اتفاقی و اختلافی صورتوں میں ہیں وقد بيناها بوجوهها والاختلاف فيها في الفصل الاول فلا نعيده اور ہم نے اس کو مع اس کی صورتوں کے مع ان میں اختلاف کے فصل اول جوارح میں بیان کیا ہے، پس ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے، قال واذا وقع السهم بالصيد فتحامل حتى غاب عنه اور اگر صید کو تیر لگا اور وہ گرا پھر مشقت کے ساتھ وہ بھاگا حتیٰ کہ شکاری کی نظر سے غائب ہوگیا، ولم يزل في طلبه حتى اصابه ميتا اكل وان قعد عن طلبه ثم اصابه ميتا لم يوكل، اور شکاری برابر اس کی تلاش میں پیچھے رہا یہاں تک کہ شکار مذکور کو مردہ پایا تو کھایا جاوے اور اگر اس کی تلاش سے بیٹھ رہا پھر اس کو مردہ پایا تو نہ کھایا جاوے، لما روي عن النبي عليه السلام انه كره اكل الصيد اذا غاب عن الرامي وقال لعل هوام الارض قتلته دلیل اول اس پر وہ روایت ہے جو آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے صید کا کھانا مکروہ رکھا جبکہ وہ تیر مارنے والے کی نگاہ سے غائب ہو جائے اور فرمایا کہ شاید کہ اس کو زمین کے کسی ہوام نے مار ڈالا ہو ف اور اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابوزر بن العقیلی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا، ورواہ الطبرانی ورواہ ابوداؤد مرسلا، اور عبدالرزاق نے اسی معنی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مع قصہ روایت کی، لیکن اس کی اسناد میں عبدالکریم ابوامیہ ضعیف ہے۔ ولان احتمال الموت بسبب اٰخر قائم فما ینبغی ان یحل اکلہ لان الموھوم فی ھذا کالمتحقق لماروینا الا انا اسقطنا اعتبارہ ما دام فی طلبہ ضرورۃ ان لا یعری الاصطیاد عنہ ولا ضرورۃ فیما اذا قعد عن طلبہ لامکان التحرز عن توام یکون بسبب عملہ اور دلیل دوم یہ کہ دوسرے سبب سے صید مذکور کی موت کا احتمال قائم ہے پس اس کا کھانا حلال نہ ہونا چاہیے اس واسطے کہ احتمال اس معاملہ میں واقع کے مانند ہے بدلیل حدیث مذکور، لیکن اتنی بات ہے کہ ہم نے اس احتمال کا اعتبار ایسی صورت میں ساقط کر دیا جب تک وہ شکار مذکور کی تلاش میں ہے اس ضرورت سے کہ شکار مارنا غالباً اس سے خالی نہیں ہوتا کہ نظر سے چھپ جاوے، اور در صورتیکہ وہ اس کی تلاش سے بیٹھ رہا تو اب ضرورت قائم نہیں رہی کیونکہ جو پوشیدگی اس کی جہت سے ہو اس سے بچاؤ ممکن ہے۔ ف کہ تلاش سے نہ بیٹھے، لہٰذا ہم نے کہا کہ اگر غائب ہو گیا اور احتمال ہوا کہ شائد دوسرے سبب سے مرا، پس اگر اس نے تلاش میں فتور نہیں کیا تو احتمال ساقط ہے اور اگر فتور کیا تو احتمال کی وجہ سے حلال نہیں ہے۔ والذی روینا ہ حجۃ علی مالک فی قولہ ان ما تواری عنہ اذالم یبت یحل فاذا بات لیلۃ لا یحل، اور ہم نے جو حدیث روایت کی، وہ امام مالک پر حجت ہے جو کہتے ہیں کہ جو شکار اس کی نظر سے غائب ہوا اگر رات نہیں گزری تو حلال ہے اور اگر رات گزر گئی تو حلال نہیں ہے۔ ف لیکن یہ سب معارض بحدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ ہے کہ جس میں یہ بھی آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر صید مجروح تجھ سے ایک روز غائب رہا پھر تو نے اس میں کوئی اثر سوائے اپنے تیر کے اثر کے نہیں پایا تو تیرا جی چاہے اس کو کھا، رواہ البخاری ومسلم، اور ایک روایت بخاری میں "ایک روز یا دو روز" واقع ہے، اور ایک روایت حدیث عدیؓ میں کہ جب تو نے اس میں اپنا تیر پایا اور کوئی اثر دیگر نہیں پایا اور تو نے جانا کہ تیرے تیر نے اس کو قتل کیا ہے تو اس کو کھا، رواہ الترمذی والنسائی والدارقطنی، اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے، اور حدیث ابوثعلبہ رضی اللہ عنہ میں درباره اس شخص کے جس نے تین روز کے بعد اپنا شکار پایا ہے، فرمایا کہ اس کو کھا جب تک وہ بدبودار نہ ہو جاوے، رواہ مسلم، اور دوسری روایت میں شکار کلب کے حق میں بھی بعد تین روز کے فرمایا کہ اس کو کھا مگر آنکہ بدبودار ہو گیا ہو تو چھوڑ دے، رواہ مسلم، پس تحقیق مقام واللہ تعالٰی اعلم یہ ہے کہ مذہب حنفیہ میں جو حکم مذکور ہے کہ نہ کھایا جاوے اس سے مراد یہ کہ احتیاط ترک ہے اور یہ مراد نہیں کہ حرام ہے۔ اور وجہ احتیاط یہ کہ جو حدیث کہ شیخ مصنفؒ نے ذکر کی اگرچہ وہ مرسل مانی جاوے تو مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے، پس وہ مفید ترک ہے اور احادیث صحاح مفید جواز ہیں، بشرطیکہ اس کو یقین ہو کہ سوائے تیر کے کسی جانور زہر دار وغیرہ کی وجہ سے یہ شکار نہیں مرا ہے اور ایسے معارضہ میں اگرچہ مساوات بنظر اسناد نہیں ہے مگر ترجیح محرم سے ہم نے احتیاط کی، اور شیخ مصنفؒ نے بھی استدلال میں اس طرف اشارہ کیا، چنانچہ کہا "کہ اس احتمال کی وجہ سے حلت نہ ہونا چاہیے" حالانکہ احتمال مذکور موجب تحریم نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ خود جب تلاش میں رہے تو احتمال ساقط کیا بلکہ

ضرورت موجود ہے کہ احتمال ساقط ہو کیونکہ شکار کے پوشیدہ ہو جانے سے چارہ نہیں ہوتا پس مجموعہ مفید ہے۔
کہ منع سے مراد تحریم نہیں بلکہ احتیاط ہے اور شاید یہی مراد امام مالکؒ ہے اور یہاں ایک وجہ دیگر ہے اور وہ
یہ کہ غائب ہو جانے کی صورت میں جب شکار مارنے والے کو یقین نہ ہو کہ صرف میرے تیر سے مرا ہے تو اس وقت
حرام ہے، اور جب یہ تیقن ہو تو مباح ہے، چنانچہ فرمایا کہ تیرا جی چاہے کھا، پس اگر احتیاط کرے تو اولی یہ کہ نہ
کھاوے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو وجد به جراحة سوى جراحة سهمه لا يحل، اور اگر شکاری نے صید غائب میں اپنی
جراحت تیر کے سوائے کوئی جراحت پائی تو وہ حلال نہیں ہے۔ ف پس اس صورت میں حرمت پر تصریح فرمائی
اور یوں نہیں کہا کہ وہ نہ کھایا جاوے، کیونکہ یہ احادیث میں منصوص ہے، لانه موهوم تمكن الاحتراز فاعتبر
محرما بخلاف وهم الهوام، اس واسطے کہ یہ احتمال موہوم ایسا ہے جس سے احتراز ممکن ہے تو اس کو حرام کرنے
والا اعتبار کیا گیا بخلاف ہوام کے احتمال کے ف یعنی زمین کے ہوام نے شاید مار ڈالا ہو، حاصل یہ کہ صید کا نظر سے
غائب ہو جانا تو بکثرت واقع ہوتا ہے اور جب نظر سے غائب ہو کر مردہ پایا گیا تو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ کسی زہر دار جانور
نے مار ڈالا ہو، پس اگر یہی معتبر ہو تو شکار کا دروازہ بند ہو جاوے اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، لہذا بدون فتور
کے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور اگر اس میں سوائے تیر کے دوسرا زخم پایا گیا تو احتمال ہے کہ اسی زخم سے مرا ہو اور یہ
بات ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتی، کہ جو نظر سے غائب ہو اس کو لامحالہ دوسرا زخم پہنچے، پس اس کا اعتبار لازم ہوا
تو حرام ہو گیا۔ م۔ ک والجواب في ارسال الكلب في هذا كالجواب في الرمي في جميع ما ذكرناه، پھر واضح ہو
کہ سب صورتیں جو ہم نے تیر مارنے میں بیان کیں تو ایسی صورت میں کتا چھوڑنے کا بھی حکم سب صورتوں میں مانند تیر
کے ہے، قال واذا رمى صيدا فوقع في الماء او وقع على سطح او جبل ثم تردى منه الى
الارض لم يوكل، اگر کسی نے شکار کو تیر مارا پس وہ پانی میں گرا اور مر گیا یا وہ کسی چھت یا پہاڑ پر گر کر پھر
وہاں سے زمین پر گرا اور مر گیا تو نہیں کھایا جائے گا۔ لانه المتردية وهو حرام بالنص اس واسطے کہ یہ شکار
تو متردیہ ہے اور وہ نص قرآنی سے حرام ہے ف کیونکہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ مذبوحہ کے مثل ہو کر پانی میں یا پہاڑ
سے گرا ہے، ولانه احتمل الموت بغير الرمي اور اس دلیل سے بھی حرام ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ شاید تیر کے
سوائے دوسرے سبب سے مرا ہو، اذ الماء مهلك وكذا السقوط من علو، کیونکہ پانی بھی مہلک ہے اور
یوں ہی بلندی سے گرنا بھی مہلک ہے، يؤيد ذلك قوله عليه السلام بعدى رضى الله عنه وان
وقعت رميتك في الماء فلا تاكل فانك لا تدرى ان الماء قتله او سهمك، اور اسی قول کی تائید فرماتا
ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اگر وہ جانور جس کو تو نے تیر مارا ہے پانی میں گر کر مرا
تو اس کو مت کھا، کیونکہ تجھے معلوم نہیں کہ اس کو پانی نے مار ڈالا یا تیرے تیر نے مارا ہے ف رواہ مسلم وغیرہ، ولو
وقع على الارض في الابتداء اكل لانه لا يمكن الاحتراز عنه وفي اعتباره سد باب
الاصطياد بخلاف ما تقدم اور اگر صید مذکور تیر کھا کر پہلے ہی زمین پر گرا تو وہ کھایا جاوے اس واسطے کہ
ایسے گرنے سے احتراز ممکن نہیں ہے اور اس کو اعتبار کرنے میں شکار مارنے کا دروازہ بند ہو جائے گا (اس واسطے کہ یہ
شکار ضرور اسی طرح کرے گا) برخلاف صورت سابقہ کے ف جبکہ تیر کھا کر پہاڑ وغیرہ کسی بلندی پر گرا اور وہاں سے
لڑھک کر زمین پر گرا حالانکہ اس میں مذبوح سے زائد زندگی باقی تھی تو وہ مردار ہوگا، لانه يمكن الاحتراز عنه

کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے ف تو اس کا اعتبار کیا گیا، فصار الاصل ان سبب الحرمۃ والحل اذا اجتمعا وامکن التحرز عما ھو سبب الحرمۃ ترجح جھۃ الحرمۃ احتیاطا وان کان مما لا یمکن التحرز عنہ جری وجودہ مجری عدمہ لان التکلیف بحسب الوسع، تو اب قاعدہ کلیہ یہ نکلا کہ جب حرمت کا سبب اور حلت کا سبب دونوں مجتمع ہوں اور جو سبب حرمت ہے اس سے احتراز ممکن ہے تو احتیاطاً سبب حرمت کو ترجیح دی جائے گی، اور اگر سبب حرمت ایسی چیز ہو کہ جس سے احتراز ممکن نہیں ہے تو اس کے وجود کو کالعدم شمار کریں گے، اس واسطے کہ مکلف کرنا بقدر وسعت ہے ف اور جب اس چیز سے احتراز اپنی وسعت میں نہیں ہے تو اس کی تکلیف بھی نہیں ہے، توضیح یہ ہے کہ شکار مارنا مباح فرمایا اور متردیہ و موقوذہ کو حرام کیا، متردیہ وہ کہ پہاڑ یا چھت وغیرہ بلندی سے گر کر مر جاوے، یعنی اس کی موت کا سبب یہی گرنا واقع ہو، موقوذہ وہ کہ دھکے وصدمہ و دباؤ وغیرہ سے بدون جرح وزخم کے مر جاوے، پس اگر شکار کو تیر مارا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایسا کاری زخم لگا کہ وہ فی الحال بمنزلہ مذبوح کے ہو گیا ہے، یا ایسا نہیں ہوا، پس اگر مذبوح کے برابر ہو گیا تو وہ پانی میں گرے یا ٹکراوے یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گرے، وہ ذبیحہ ہو جانے کے بعد ایسا ہوا تو وہ حلال ہے اور اگر مذبوح سے زائد جان باقی ہے تو اب اس کی موت میں ایک سبب تو یہ کہ تیر مذکور کا زخم ہے کہ آخر وہ اس سے مر جائے گا، یا شاید زندہ ہاتھ آوے تو ذبح کیا جاوے، پھر اگر وہ پانی میں گرا یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گرا یا صدمہ کھایا تو فوری احتمال ہے کہ شاید زخم تیر کے سوائے اس صدمہ دیگر سے اس کی جان نکل گئی، حالانکہ اس صدمہ دیگر سے مرا ہوا مردار ہے تو ہم نے اسی سبب کو غالب رکھا کہ وہ مردار ہے، کیونکہ حلال حاصل ہو جانے کے بہ نسبت حرام سے بچنا زیادہ قابل اہتمام ہے کیونکہ اگر حلال کھایا تو خیر کچھ مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر حرام کھایا تو جہنم میں جلایا جائے گا، پس اس سے بچو، کیونکہ تم ایسے شکار سے بچ سکتے ہو جو بعد زخم تیر کے اس طرح ٹکرا کر یا صدمہ کھا کر مرے، کیونکہ یہ کچھ ضرور نہیں کہ تمہارا ہر شکار اسی طرح صدمے اٹھا کر مرا کرے، اور اگر کہو کہ جس شکار کو ہم ماریں گے وہ ضرور زمین پر دھم سے گرے گا، تو احتمال ہوا کہ شائد وہ اسی صدمہ سے مرا ہو، پس ہر شکار حرام ہو جائے گا۔

جواب یہ کہ واں ہر شکار ضرور زمین پر گرے گا لیکن دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ ہرن وغیرہ چرند ہوگا تو اس کے حق میں یہ گرنا جب تک اونچے سے نہ ہو موجب موت نہیں ہے، اور یا وہ پرند ہوگا، تو وہ زمین پر گرنے تک اپنی قوت اصلی رکھتا ہے کہ اس کی موت بوجہ گرنے کے واقع نہیں ہوتی ہے کیونکہ اگر وہ مذبوح ہو کر بے حس گرا تو وہ پہلے ہی مذبوح ہو چکا اور اگر اس میں قوت باقی ہے تو وہ اپنی طاقت سے زمین پر گرا، پھر مرے گا تو زخم سے مرے گا، بخلاف اس کے جب پہاڑ سے ٹکرایا تو یہ موجب موت ہے، علاوہ بریں ہر شکار خواہ مخواہ زمین پر گرے گا اور تم اس سے بچاؤ نہیں کر سکتے ہو، تو اللہ تعالٰے نے جب شکار حلال کیا تو اس سے بچاؤ کا حکم قطعاً نہیں دیا، کیونکہ یہ تو تمہارے امکان میں نہیں ہے اور اللہ تعالٰے نے حکم فرما دیا کہ ہم نے کسی پر اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں رکھی، پس معلوم ہو گیا کہ جس نے شکار حلال کیا اس نے لازمی چیز سے احتراز کا حکم نہیں دیا، تو ہمارے واسطے کلیہ قاعدہ مل گیا کہ شکار حلال کیا گیا اور جو امر کہ شکار کے ساتھ ضروری لازمی ہو جس سے بچاؤ نہیں ہو سکتا وہ معتبر نہیں کیا گیا اور جو امر کہ ایسا نہ ہو یعنی شکار کے ساتھ لازمی نہیں ہے تو اس سے بچاؤ ممکن ہے، پس شاید وہ بھی عفو ہو، اور شاید معتبر ہو، لیکن جب کوئی نص نہیں ملی تو ہم نے اس کو معتبر رکھا کہ اسی میں احتیاط ہے، فما یمکن التحرز

عنه اذا وقع علی شجر او حائط او اجرة ثم وقع علی الارض، پس منجملہ ان صورتوں کے جس سے احتراز ممکن ہے (اور شکار احتیاطاً حرام رکھا جاوے) یہ ہے کہ صید بعد زخمی ہونے کے درخت پر گرا (یعنی ہرن وغیرہ جس کی نسبت یہ گمان ہو کہ درخت پر گرنے سے مرا) یا دیوار پر گرا یا پکی اینٹ پر گرا، پھر وہاں سے زمین پر گرا، ف تو ضرور احتمال ہے کہ زمین پر آنے سے پہلے وہ بوجہ صدمہ درخت یا دیوار یا اینٹ کے مر گیا، اور رماه وهو علی جبل فتردی من موضع الی موضع حتی تردی الی الارض، یا شکاری نے اس کو تیر مارا درحالیکہ صید مذکور پہاڑی پر تھا، پس وہ زخمی ہو کر وہاں سے ایک مقام سے دوسرے مقام پر لڑھکتا ہوا گرتا آیا۔ یہاں تک کہ زمین پر گرا ف تو ضرور احتمال ہے کہ وہ اسی صدمہ سے مرا ہو اور اس سے احتراز ممکن ہے کیونکہ ہر صید کے ساتھ ایسا ہونا لازمی نہیں ہے۔ او رماه فوقع علی رمح منصوب او قصبة قائمة او علی حرف آجرة، یا صید مثلاً یہ مذکو تیر مارا (حالانکہ تیر سے اس کو ایسا زخم کاری نہیں آیا کہ مذبوح کے مثل ہو جاوے) پھر وہ کھڑے نیزہ پر گرا یا کھڑے نرکل پر گرا یا پختہ اینٹ کی نوک و دھار پر گرا ف تو اس سے بھی احتراز چاہیے لاحتمال ان هذه الاشياء قتلته، کیونکہ احتمال ہے کہ صید مذکور کو انہی چیزوں نے مار ڈالا ہو ف اور اس احتمال کے باوجود ہر شکار کے حق میں ایسا ہونا لازمی نہیں تو احتراز ممکن ہے، پس عفو کی دلیل موجود نہیں تو احتیاطاً حرام سمجھا گیا اور ایسی احتیاط واجب ہے وممالا یمکن الاحتراز عنه اذا وقع علی الارض کما ذکرنا، اور منجملہ ان صورتوں کے جن سے احتراز ممکن نہیں ہے یہ کہ جب صید بعد زخمی ہونے کے اس طرح زمین پر گرے جیسے ہم نے بیان کیا ف یعنی ابتداء بدون ٹکرانے وغیرہ کے زمین پر گرے، کیونکہ زمین پر گرنا تو ہر صید کے واسطے لازم ہے، او علی ماهو فی معناه لجبل او ظهر بیت او لبنة موضوعة او صخرة فاستقر علیها یا صید مذکور ایسی چیز پر گرا جو زمین پر گرنے کے معنی میں ہے، مثلاً پہاڑ یا چھت یا کچی اینٹ کے ڈھیر یا پتھر پر گر کر وہیں ٹھہر گیا، ف اور وہاں سے زمین پر نہیں گرا تو گویا وہ ابتداء سے زمین ہی پر گرا، لان وقوعه علیه وعلی الارض سواء اس واسطے کہ اس شکار کا ان چیزوں پر گرنا اور زمین پر گرنا برابر ہے ف اور کچی اینٹ کی قید سے یہ اشارہ ہے کہ پکی اینٹ کی دھار نہیں جس سے احتمال ہو، وذکر فی المنتقی لو وقع علی صخرة فانشق بطنه لم یوکل لاحتمال الموت بسبب آخر، اور منتقی میں حاکم شہیدؒ نے ذکر کیا کہ اگر صید مذکور پتھر پر گرا پس اس کا پیٹ پھٹ گیا تو نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ شاید وہ سوائے زخم تیر کے دوسرے سبب سے مرا ہو ف مثلاً پتھر کے صدمہ سے پیٹ پھٹ کر مرا ہو، وصححه الحاکم الشهید اور حاکم شہیدؒ نے فرمایا کہ یہی حکم صحیح ہے۔ ف لیکن مبسوط میں امام محمدؒ نے کہا کہ پتھر پر گر کر ٹھہر گیا تو حلال ہے، حالانکہ یہ مطلق ہے کہ خواہ پیٹ پھٹ گیا ہو یا نہ پھٹا ہو، اور ممکن ہے کہ مراد یہ ہو کہ جب پتھر کا صدمہ ظاہر نہ ہو، پس حاکم شہیدؒ نے تصحیح کی کہ جب پتھر کا صدمہ ظاہر نہ ہو تو حلال ہے، وحمل المطلق المروی فی الاصل علی غیر حالة الانشقاق اور حاکم شہید نے لفظ اطلاق کو جو مبسوط میں مروی ہے، ایسی حالت پر محمول کیا جو کہ پھٹ جانے کی حالت کے سوائے ہو، ف پھر حاکم شہیدؒ کے کلام پر شمس الائمہ سرخسیؒ نے غور کیا۔ وحمله شمس الائمة السرخسیؒ علی ما اصابه حد الصخرة فانشق بطنه بذلك اور حاکم شہیدؒ کے کلام کو ایسی صورت پر محمول کیا کہ جب صید مذکور کو پتھر کی دھار لگی کہ اس سے اس کا پیٹ پھٹ گیا۔ ف۔ پس خالی پتھر پر گرنے سے حرام نہیں ہے بلکہ پتھر پر گرنا اور زمین پر گرنا برابر ہے لیکن اگر پتھر پر گرنے سے اس کو پتھر کی دھار سے

صدمہ ورخم پہنچے توحرام ہوجائے گا، وحمل المروی فی الاصل علی انہ لم یصبہ من الآجر الا ما یصیبہ من الارض لو وقع علیہا و ذلک عفو اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے روایت مبسوط کو ایسی حالت پر محمول کیا کہ صید مذکور کو پختہ اینٹ (یا پتھر) سے کوئی غیر معمولی صدمہ نہیں پہنچا سوائے اس قدر کے جو اس کو زمین پر گرنے سے پہنچتا اگر زمین پر گرتا حالانکہ یہ عفو ہے، ف چنانچہ خود ان صورتوں میں جن سے احتراز ممکن ہے یہ صورت مذکور ہے کہ شکار مذکور پکی اینٹ پر گرا جس سے دھار کا صدمہ پہنچا تو یہی صورت پتھر میں بھی معتبر ہے۔ پس کلام امام محمدؒ جو مبسوط میں مذکور ہے اس میں تخصیص نہیں بلکہ وہ خود دلالت کرتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ پتھر سے اس کو کوئی صدمہ مزید نہیں پہنچا، شیخ مصنفؒ نے کہا وھذا اصح اور یہ محمل زیادہ صحیح ہے ف یعنی شمس الائمہ نے جس طرح محمول کیا یہ اصح ہے اس واسطے کہ اگر صید مذکور زمین پر گرے اور پیٹ پھٹ جاوے تو حلال ہے، اسی طرح اگر پہاڑ پر گرے اور پیٹ پھٹ جاوے یا نہ پھٹے مطلقاً حلال ہے جیسے مبسوط میں مذکور ہے، ہاں اگر پہاڑ میں پتھر کی دھار سے یا زمین پر اینٹ کی دھار سے پیٹ پھٹے تو نہیں کھایا جائے گا، پس زمین پر گرنا اور پہاڑ پر ٹھہرنا دونوں برابر ہیں، پھر اوپر معلوم ہوا کہ منجملہ اسباب حرمت کے جن سے احتراز ممکن ہے پانی کی موت ہے لیکن بعضے جانور آبی ہوتے ہیں کہ وہ پانی میں زندہ رہتے ہیں، لہٰذا فرمایا وان کان الطائر مائیا اور پرند جس کو تیر مارا ہے آبی ہو ف جو پانی میں زندہ رہتا ہے فان کانت الجراحۃ لم تنغمس فی الماء اکل، پس اگر اس کا زخم پانی میں نہیں ڈوبا تو وہ کھایا جاوے ف کیونکہ زخم میں پانی کی سرایت نہیں ہے تو دلیل قوی ہے کہ وہ زخم تیر سے ہلاک ہوا وان انغمست لا یوکل اور اگر اس کا زخم پانی میں ڈوب گیا ہو تو نہیں کھایا جائے گا، ف کیونکہ آبی جانور اگرچہ پانی میں زندہ رہتا ہے لیکن زخمی ہوکر اس میں زندہ رہنا اس کی شان نہیں ہے تو پانی سے مرجانے کا احتمال ہے، کما اذا وقع فی الماء، جیسے خشکی کا جانور پانی میں گر کر مرگیا ف کہ وہ حرام ہوجاتا ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی واحمد ہے، ع، قال وما اصابہ ... المعراض بعرضہ لم یوکل وان جرحہ یوکل، اور بغیر پھل کے تیر نے جو شکار کہ اپنی ڈنڈی سے مارا وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اسکو مجروح کیا تو کھایا جائے گا، لقولہ علیہ السلام فیہ ما اصاب بحدہ فکل وما اصاب بعرضہ فلا تاکل، اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراض کے بارہ میں فرمایا کہ معراض نے جو شکار اپنی دھار سے مارا وہ کھا اور جو اپنی ڈنڈی سے مارا وہ مت کھا ف رواہ النسائی وغیرہ باسانید صحیحۃ ولانہ لابد من الجرح لتحقیق معنی الذکاۃ علی ما قدمناہ اور اس قیاس موافق ہے کہ جراحت ضرور ہے تاکہ ذبح کے معنی پائے جاویں جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے ف لہٰذا حدیث کی بعض روایات میں وارد ہے کہ اگر خرق کرے یعنی مجروح کرے تو کھا اور اگر لکڑی کی چوٹ سے مار ڈالے تو وہ وقیذ ہے یعنی موقوذہ ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ دھار سے جرح ضرور ہے حتیٰ کہ اگر لاٹھی کی چوٹ سے کھل جاوے اور پاش پاش ہوجاوے تو وہ معتبر نہیں ہے، قال ولا یوکل ما اصابتہ البندقۃ بہا اور وہ شکار نہیں کھایا جائے گا جس کو غلہ لگا پس وہ مرگیا، ف یعنی اگر وہ گرا اور زندہ ذبح کیا تو وہ حلال ہوگیا اور اگر مرگیا، تو مردار ہے لانہا تدق وتکسر ولا تجرح اس واسطے کہ غلہ تو کوفتہ کرتا ہے اور توڑ دیتا ہے اور مجروح نہیں کرتا، فصار کالمعراض اذا لم تخرق تو وہ مانند معراض کے ہوگیا جبکہ معراض سے جرح نہ ہو ف یعنی

غلہ کا شکار ایسا ہوا جیسے معراض کا وہ شکار جو پھل کے لگنے سے مجروح نہیں ہوا بلکہ ڈنڈی کی چوٹ سے مرا وکذلک ان رماہ بحجر، اور اسی طرح اگر شکار کو پتھر پھینک مارا ف اور وہ مر گیا تو حلال نہیں ہے۔ وکذلک ان جرحہ اور اسی طرح اگر پتھر نے صید کو مجروح کیا ہو تو بھی نہیں کھایا جائے گا۔ ف اگر کہا جاوے کہ پتھر تو کوفتہ و شکستہ کرتا ہے پس مجروح کرنا کیا معنی ہیں، قالوا تاویلہ اذا کان ثقیلا وبہ حدۃ، مشائخ نے فرمایا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ ثقیل پتھر وغیرہ ہو حالانکہ اس میں دھار ہو ف تو دھار سے مجروح ہوگا لیکن جانور نہیں کھایا جائے گا، لاحتمال انہ قتلہ بثقلہ اس احتمال سے کہ اس نے اپنے بوجھ سے اس کو مار ڈالا ہے ف بلکہ یہی ظاہر ہے اس واسطے کہ وہ بغیر جرح کے بھی مار ڈالتا ہے، وان کان الحجر خفیفا وبہ حدۃ یحل لتعین الموت بالجرح اور اگر پتھر ہلکا ہو حالانکہ اس میں دھار ہے تو مجروح کرنے کی صورت میں شکار حلال ہوگا، اس واسطے کہ مجروح ہو کر مرنا متعین ہے ف اور شیخ مصنفؒ کی عادت ہے کہ قالوا سے اشارۂ اختلاف کرتے ہیں اور شاید وجہ اختلاف یہ کہ ظاہر الروایۃ میں جیسا مطلق حکم مذکور ہے یعنی پتھر کا مارا ہوا مجروح بھی حرام ہے تو یہ مطلق ہے کہ خواہ ثقیل ہو یا خفیف ہو مطلقاً حرام ہے، یہی مؤید بظاہر حدیث ہے کہ ڈھیلے و پتھر کے حق میں فرمایا کہ وہ دانت توڑ دے یا آنکھ پھوڑ دے اور شکار نہیں کرتا، کما فی روایات الصحاح، اور حضرت ابن عمرؓ سے صحیح ہوا کہ غلہ کا مارا ہوا موقوذہ ہے، اور حاکم شہیدؒ نے کافی میں لکھا کہ غلہ و پتھر و معراض و عصا اس کے مانند کا مارا ہوا شکار نہیں حلال ہے، اگرچہ یہ آلہ اس کو مجروح کرے کیونکہ یہ اس کو خزق نہیں کرے گا مگر آنکہ ان چیزوں میں سے کسی کو لنبا بنا کر دھار دار مانند تیر کے بناوے، انتہی، ع،

اور یہاں سے معلوم ہوا کہ بندوق سے جو شکار گولی یا چھرے سے مارا جاتا ہے وہ بدوں ذبح کے حلال نہیں ہے کیونکہ گولی بوجہ شدت قوت کے اس کا بدن توڑ جاتی ہے اور اس کی وجہ سے زخم ہو جاتا ہے اور قول حاکمؒ صریح ہے کہ خالی زخم سے حلت نہیں جب تک کہ وہ دھار سے نہ پھاڑے اور یہ غلہ کی طرح یہاں بھی ندارد ہے۔ پس اس وقت میں بعضے لوگوں نے جو اس کو حلال سمجھا غلط و خبط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم م،

ولو کان الحجر خفیفا وجعلہ طویلا کالسہم وبہ حدۃ فانہ یحل لانہ یقتلہ بجرحہ اور اگر پتھر خفیف یعنی ہلکا ہو اور اس کو طویل کر کے پتھر کے مانند دھار دار کر لیا تو اس کا مارا ہوا شکار حلال ہے، اس واسطے کہ وہ شکار کو اپنے زخم جرح سے قتل کرے گا، ولو رماہ بمروۃ حدیدۃ ولم تبضع بضعا لایحل لانہ قتلہ دقا، اور اگر کسی شخص نے دھار دار سنگ مردہ سے شکار کو مارا اور اس نے شکار کو نہیں کاٹا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس واسطے کہ پتھر مذکور نے اس کو کوفتہ کر کے مار ڈالا، وکذا اذا رماہ بہا فابان راسہ اوقطع اوداجہ اور اسی طرح اگر سنگ مردہ پھینک مارا پس اس نے صید کا سر جدا کر دیا اس کی رگہائے گردن و حلقوم و مری کاٹ دیں ف تو بھی شکار حلال نہ ہوگا اگرچہ دھار دار مردہ سے ذبح کرنا حلال ہے۔ لان العروق تنقطع بثقل الحجر کما تنقطع بالقطع فوقع الشک۔ اس واسطے کہ یہ رگیں تو پتھر کے ثقل و صدمہ سے کٹ جاتی ہیں جیسے کاٹنے سے کٹ جاتی ہیں تو شک پیدا ہوگیا۔ ف کہ شاید پھینک مارنے کے صدمہ سے الگ ہو گئی ہوں بخلاف اس کے جب ہاتھ سے بذریعہ سنگ مردہ کی دھار کے ذبح کرے۔ اولعلہ مات قبل قطع الاوداج۔ یا شک ہے کہ شاید شکار مذکور ان رگوں کے قطع ہونے سے پہلے مرگیا ہو ف بوجہ پتھر کے صدمہ کے تو یہ یقین نہیں کہ رگیں قطع کرنے سے مرا پس حرام ہے۔ ولو رماہ بعصا او بعود حتی

قتلہ لایحل لانہ یقتلہ ثقلا لا جرحا، اور اگر صید کو لاٹھی یا چھڑی ماری کہ وہ مرگیا تو حلال نہیں ہو گا. کیونکہ موٹی لاٹھی یا پتلی چھڑی اس کو صدمہ ثقل سے ہلاک کرے گی نہ جرح سے ف اس واسطے کہ جرح تو دھار دار سے ہے اور لاٹھی میں کوئی دھار نہیں ہے اللھم اذا کان لہ حدۃ یبضع بضعا فحینئذ لا باس بہ لانہ بمنزلۃ السیف والرمح، ہاں اللہ تعالےٰ ہی جانتے کہ سوائے اس کے کوئی صورت اس سے حلال ہونے کی نہیں نکلتی کہ لاٹھی یا چھڑی میں بمنزلہ تلوار یا نیزہ کے ہوجائے گی، ف لیکن اولیٰ یہ کہ اس کو ترک کرے، کیونکہ اس میں صدمہ سے مرجانے کا احتمال قائم ہے یعنی شاید جرح سے پہلے بوجہ صدمہ کے مرگیا ہو،

والاصل فی ھذا المسائل ان الموت اذا کان مضافا الی الجرح بیقین کان الصید حلالا اور ان مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ شکار کا مرنا اگر بالیقین زخم جرح کی جانب منسوب ہو، یعنی جرح سے مرنا یقینی ہو تو شکار حلال ہوگا، واذا کان مضافا الی الثقل بیقین کان حراما اور اگر اس کا مرنا بالیقین ثقل وصدمہ کی جانب مضاف ہو تو صید حرام ہوگا، وان وقع الشک ولا یدری مات بالجرح او بالثقل کان حراما احتیاطا اور اگر شک پڑگیا اور دریافت نہیں ہوا کہ بوجہ جرح کے مرا یا بوجہ ثقل کے مرا ہے تو بھی احتیاطاً حرام ہوگا، ولو رماہ بسیف او بسکین فاصابہ بحدہ فجرحہ حل وان اصابہ بقفا السکین او بمقبض السیف لایحل لانہ قتلہ وقا، اور اگر اس نے صید کو تلوار یا چھری سے پھینک مارا پس وہ دھار کی طرف سے لگی پس اس کو مجروح کر دیا تو حلال ہے اور اگر چھری کی پشت لگی یا تلوار کا قبضہ لگا تو حلال نہ ہوگا اس واسطے کہ اس نے صید کو کوفتہ کرکے مار ڈالا، و الحدید وغیرہ فیہ سواء اور اس بارہ میں لوہا وغیر لوہا دونوں برابر ہیں۔ ف یعنی جرح وپھاڑنا شرط ہے خواہ لوہا ہو یا غیر ہو، حتیٰ کہ اگر لوہے کی دھار دار چیز سے مارا مگر دھار سے مجروح نہ ہوا بلکہ چوٹ سے مرگیا تو مردار ہے، جیسے تلوار وچھری کی صورت میں مذکور ہوا۔ ولو رماہ فجرحہ ومات بالجرح ان کان الجرح مدمیا یحل بالاتفاق وان لم یکن مدمیا فکذلک عند بعض المتاخرین سواء کانت الجراحۃ صغیرۃ او کبیرۃ لان الدم قد یحتبس بضیق المنفذ او غلظ الدم اور اگر اس نے شکار کو پھینک مارا یا تیر مارا پس اس نے مجروح کیا اور وہ جراحت سے مرگیا پس اگر جراحت خون آلود ہو تو بالاتفاق شکار حلال ہے اور اگر جراحت نے خون نہ دیا تو بھی بعض متاخرین کے نزدیک حلال ہے، خواہ جراحت چھوٹی ہو یا بڑی ہو، اس واسطے کہ خون کبھی تنگی راہ سے یا بوجہ گاڑھا ہونے کے رک جاتا ہے ف تو خون رک جانے سے ذبیحہ اضطراری میں خلل نہ ہوگا، وعند بعضھم یشترط الادماء لقولہ علیہ السلام ما انھر الدم وافری الاوداج فکل اور بعض مشائخ کے نزدیک خون دینا شرط ہے اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز کہ خون بہادے اور اوداج قطع کرے تو اس کو کھا، ف یعنی اس کا ذبیحہ حلال ہے پس کھانا جائز ہے، جیسا کہ دو حدیثوں سے ملتقی ہوتا ہے، اول بروایت الستہ عن رافع بن خدیج والثانی بروایت ابن ابی شیبہ رضی اللہ عنہ شرط الانھار، پس حدیث میں خون بہانا شرط فرمایا ہے، وعند بعضھم ان کانت کبیرۃ حل بدون الادماء وان کانت صغیرۃ لا بد من الادماء اور بعض مشائخ کے نزدیک اگر جراحت بزرگ ہو تو بدوں

خون دینے کے حلال ہے اور اگر جراحت صغیرہ ہو تو خون دینا ضرور ہے **ف** گویا ان کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ جراحت جب کامل ہے تو تیقن ہوا کہ اس کی موت بوجہ جراحت کے واقع ہوئی اور خون رُک جانا کسی عارض کی وجہ سے واقع ہوا تو کچھ مضر نہیں ہے، اور اگر جراحت خفیفہ ہے تو شاید ذبح کا اصلی مقصود یعنی خون جاری نہ ہونا اس وجہ سے واقع ہوا کہ جراحت اس قابل نہ تھی جو اوداج قطع ہونے کے قائم مقام ہو اور اس شک کی صورت میں احتیاطاً حرام ہے، **ولو ذبح شاة ولم يسيل منه الدم** اور اگر ذبیحہ اختیاری میں یہ امر واقع ہو کہ اس نے اوداج قطع کیں اور خون جاری نہیں ہوا **قيل لا تحل** بعض مشائخ نے کہا کہ حلال نہیں ہے **ف** یہی قول شیخ ابوالقاسم الصفار رحمہ ہے **وقيل تحل** اور بعض نے کہا کہ حلال ہے **ف** یہی قول شیخ ابوبکر الاسکافؒ ہے **ووجه القولين دخل فيما ذكرناه** اور ان دونوں قولوں کی دلیل ہمارے بیان مذکورہ بالا میں آگئی **ف** اور قول شیخ ابوبکرؒ کی ترجیح بیان کی گئی ہے اور اسی اعتماد پر غایۃ البیان میں مسئلہ صید میں جبکہ خون جاری نہیں ہوا ہے قول بعض المتاخرین کو ترجیح دی اور کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے اور مخفی نہیں کہ مترجم نے قول سوم کی جو وجہ بیان کی وہ دفع نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ذبح کے مسئلہ میں رگیں کاٹ دینا متعین ہے بخلاف جراحت خفیفہ کے، اس واسطے کہ ذبح غیر اختیاری میں خون بہانا ذبح کا قائم مقام ہے اور جب خون نہیں بہا تو خود تامل ہے خصوصاً جب کہ اسی میں شک ہے کہ جراحت اس قابل نہیں جس سے خون بہہ جاوے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم، م،

واذا اصاب السهم ظلف الصيد او قرنه فان ادماه حل والا فلا اور جب صید کے کھُر یا سینگ میں تیر لگا پس اگر اس نے خون دیا تو حلال ہے ورنہ نہیں، **وهذا يؤيد بعض ما ذكرناه**، اور یہ قول ہمارے مذکورہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے۔ **ف** یعنی قول صفارؒ کے واسطے مؤید ہے کہ خون دینا شرط ہے، کذا فی العینی، اور مترجم کہتا ہے کہ اقوال سابقہ میں سے قول دوم کے لیے مؤید ہے اس واسطے کہ اصل کلام تو شکار میں ہے اور یہ مسئلہ مفید ہے کہ ذبح اضطراری بطریق شکار وغیرہ اس وجہ سے قائم مقام ذبح اختیاری ہے کہ اصل مقصود خون نجس خارج کرنا بوجہ ضرورت صید وحشی کے معتبر ہوا اور خصوصیت اوداج کی عفو فرمائی گئی، پس اگر خون بھی جاری نہ ہو تو قائم مقام ہونا بے معنی ہے، رہا یہ کہ یہ مستقل اجازت ہو تو بالاتفاق اس کا کوئی قائل نہیں ہے، م، **قال واذا رمى صيدا فقطع عضوا منه اكل الصيد لما بيناه** اور اگر صید کو تیر مارا کہ اس سے کوئی عضو قطع کر دیا (پس وہ مر گیا) تو شکار مذکور کھایا جاوے کیونکہ ہم نے جرح سے اباحت کو بیان کر دیا، **ولا يوكل العضو** اور عضو مذکور نہیں کھایا جائے گا، یعنی جبکہ ایسا عضو ہو کہ اس کے بعد زندگی متوہم ہو اور مذبوح سے زائد ہو، م، **وقال الشافعي رح اكلا ان مات الصيد منه لانه مبان بذكاة الاضطرار فيحل المبان والمبان منه كما اذا ابين الراس بذكاة الاختيار بخلاف ما اذا لم يمت لانه ما ابين بالذكاة** اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر صید مذکور اس عضو کے جدا کرنے سے مرا ہو تو یہ عضو اور صید دونوں کھائے جاویں اس واسطے کہ اضطراری ذبیحہ سے یہ عضو جدا کیا گیا ہے تو جدا کیا ہوا عضو مع باقی صید کے دونوں حلال ہیں جیسے اختیاری ذبیحہ کے ساتھ جانور کا سر جدا کر دیا (تو سر مع باقی کے حلال ہیں) برخلاف اس کے اگر صید مذکور اس عضو جدا کرنے سے نہیں مرا تو عضو نہیں

کھایا جائے گا، اس واسطے کہ وہ ذبیحہ اضطراری کے ساتھ جدا نہیں کیا گیا ف وعلی ہذا اگر بکری کسی پہاڑی میں بے اختیاری پھنس گئی کہ نکالنا ممکن نہیں، پس بطور اضطراری اس کا پچھلا دھڑ کاٹ لیا تو حلال ہے، ولنا قوله عليه السلام ما ابين من الحی فهو ميت اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زندہ سے جو کچھ جدا کیا جاوے وہ مُردار ہے ف کافی حدیث ابی داؤد والترمذی واحمد وابن ابی شیبہ واسحاق والدارمی وغیرہم، پس شافعیؒ تو اس کو اطلاق پر نہیں رکھتے ہیں بلکہ ذکاۃ اختیاری سے خاص کر لیتے ہیں، اور ہم اطلاق کو منسوخ نہیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ذكر الحی مطلقا فينصرف الى الحی حقيقة و حكما، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زندہ کو مطلقاً فرمایا تو یہ زندہ حقیقی اور زندہ حکمی دونوں کی طرف راجع ہے۔ والعضو البان بهذه الصفة اور جو عضو جدا کیا گیا وہ اسی صفت پر ہے لان المبان منه حی حقيقة لقيام الحيوة فيه وكذا حكما لانه تتوهم سلامته بعد هذه الجراحة اس واسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ درحقیقت زندہ ہے کیونکہ جدائی کے وقت اس میں حقیقی حیات قائم ہے، اور اسی طرح حکماً بھی زندہ ہے، کیونکہ بعد اس زخم کے اس کی سلامتی کا توہم ہوتا ہے، ولهذا اعتبره الشرع اور اسی وجہ سے اس کو شرع نے اعتبار کیا ہے، ف یعنی شرع نے اس میں مذبوح سے زائد زندگی اعتبار کی حتى لو وقع فی الماء وفيه حيات بهذه الصفة يحرم حتی کہ اگر وہ پانی میں گر جاوے حالانکہ اس میں اس صفت کی حیات باقی ہے تو وہ حرام ہو جاوے ف یعنی اگر شکار مذکور اس حالت میں پانی میں گر کر مرے تو حلال نہ ہونا معلوم ہے اور یہ اسی وجہ سے کہ بعد اس عضو کے اس کی زندگی متصور ہے ورنہ اگر مذبوحہ کی مثل ہو تو حرام نہیں ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ محل اختلاف ایسا عضو ہے جس کے قطع ہونے کے بعد زندگی متصور ہو، حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہے، فافہم، قوله ابين بالذكاة اور یہ جو امام شافعی نے فرمایا کہ عضو مذکور بطریق ذبح اضطراری کے جدا کیا گیا ہے قلنا حال وقوعه لم تقع ذكاة لبقاء الروح فی الباقی، ہم جواب دیتے ہیں کہ جدا ہونے کے وقت یہ ذبح نہیں ٹھہرا کیونکہ باقی بدن میں روح باقی تھی ف تو ذبح نہ ہوا۔ وعند زواله لا تظهر فی المبان لعدم الحيات فيه اور باقی بدن سے روح زائل ہونے کے وقت (اگرچہ صید کا ذبح ہونا ظاہر ہوا لیکن) اس جدا ہوئے ٹکڑے میں ذکاۃ ظاہر نہ ہوگی کیونکہ اس میں حیات نہیں ہے ف تو یہ ٹکڑا مردار رہے گا، اگر کہا جاوے کہ باقی صید کے تابع ہو کر اس ٹکڑے کی بھی ذکاۃ ہو گئی، جواب دیا کہ ولا تبعيه لزوالها بالانفصال، تابع ہونا نادر ہے کیونکہ جدا ہو جانے کی وجہ سے تابع ہونا جاتا رہا، فصار هذا الحرف هو الاصل ان المبان من الحی حقيقة وحكما لا يحل والمبان من الحی صورة لا حكما يحل، پس کلیہ قاعدہ یہ ہو گیا کہ جو عضو کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے جو حقیقۃً وحکماً زندہ معتبر ہے تو یہ عضو حلال نہیں ہے اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے جو بصورت زندہ ہے، مگر حکم شرع میں زندہ اعتبار نہیں ہے تو وہ حلال ہے ف پس حقیقۃً وحکماً زندہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اسی طرح ہے جیسے شکار سے مار کر کوئی عضو جدا کر دیا، کیونکہ شکار مذکور حقیقۃً زندہ ہے اور حکم شرع میں بھی زندہ اعتبار ہوا بدلیل اس کے کہ پانی میں گر جاوے تو مردار ہو جاتا ہے اور رہا بصورت زندہ اور بحکم مردہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اس کی مثال باقی رہی وذلك بان يبقى فی المبان منه حياة بقدر ما يكون

فی المذبوح فانہ حیوۃ صورۃ لا حکما ولہذا لو وقع فی الماء وبہ ہذا القدر من الحیوۃ او تردی من جبل او سطح لا یحرم اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس جانور صید سے عضو جدا کیا جاوے اس میں صرف اس قدر حیات باقی ہو جیسے مذبوح میں ہوتی ہے، چنانچہ وہ بظاہر حیات ہے اور حکما حیات نہیں ہے اور اسی وجہ اگر اس قدر حیات ہونے کی حالت میں وہ پانی میں گر پڑے یا کسی پہاڑ یا چھت سے گر پڑے تو حرام نہیں ہوتا ف کیونکہ شرعاً اس میں حیات معتبر نہیں ہے، جب یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا، تو فنخرج علیہ المسائل فنقول اذا قطع یدا او رجلا او فخذا او ثلثۃ مما یلی القوائم او اقل من نصف الراس یحرم المبان ویحل المبان منہ لانہ یتوہم بقاء الحیات فی الباقی، ہم اسی قاعدہ کلیہ پر مسائل نکالتے ہیں، پس کہتے ہیں کہ اگر تیر وغیرہ مار کر شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا ران کاٹ دی یا ہاتھ پاؤں سے متصل کا تہائی کاٹ دیا یا نصف سر سے کم کاٹ دیا تو جس قدر کاٹ کر جدا کر دیا یہ حرام ہے اور باقی صید حلال ہے اس واسطے کہ باقی میں زندگی متوہم ہے ف اور مذبوح سے زائد ہے ولو قدہ بنصفین او قطعہ اثلاثا والاکثر مما یلی العجز او قطع نصف راسہ او اکثرہ منہ یحل المبان والمبان منہ لان المبان منہ حی صورۃ لا حکما اذ لا یتوہم بقاء الحیات بعد ہذا الجرح اور اگر اس نے صید کے دو ٹکڑے کر دیئے یا جانب زیریں کا اکثر حصہ قطع کر دیا یا اس کا نصف سر یا اکثر قطع کر دیا (خواہ طول میں ہو یا عرض میں ہو البدائع) تو جدا کیا ہوا ٹکڑا اور جس سے جدا کیا ہے دونوں حلال ہیں اس واسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ بظاہر زندہ ہے مگر حکماً زندہ نہیں ہے اس واسطے کہ ایسے زخم کے بعد اس کی زندگی منصور نہیں ہے ف حتیٰ کہ اگر اس حالت میں پانی میں گرے تو وہ مردار نہ ہوگا بلکہ حلال رہے گا، والحدیث وان تناول السمک اور حدیث مذکور اگرچہ مچھلی کو شامل ہے، یعنی وما ابین منہ فہو میت، جو کچھ مچھلی سے جدا کر لیا جاوے وہ مردہ ہے، الا ان میتتہ حلال بالحدیث الذی رویناہ، لیکن مچھلی سے مردہ بھی حلال ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم اپنے موقع پر روایت کر چکے ہیں، ف کہ حدیث میں آیا کہ ہمارے واسطے دو مردہ حلال ہیں یعنی مچھلی و ٹڈی،

ولو ضرب عنق شاۃ اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری ف یعنی تسمیہ پڑھ کر پیچھے کی طرف سے اس کی گردن میں تلوار ماری فابان راسہا پس اس کی گردن الگ کر دی یحل لقطع الاوداج ویکرہ ہذا الصنیع تو حلال ہو جائے گی اس واسطے کہ اس کی رگیں کٹ گئیں ولیکن یہ حرکت مکروہ ہے ف اور ذبیحہ حلال ہے اور جدا ہوا سر بھی حلال ہے مگر یہ فعل مکروہ ہے لابلاغہ النخاع، کیونکہ اس نے نخاع تک نوبت پہنچائی ف حالانکہ نخع مکروہ ہے اور اس کی تفسیر کتاب الذبائح میں گزر چکی، وان ضربہ من قبل القفا ان مات قبل قطع الاوداج لا یحل وان لم یمت حتی قطع الاوداج حل اور اگر اس نے بکری کی گردن اس کی گدی کی طرف سے ماری یعنی اوپر سے تلوار ماری جس میں اول اس کی گردن کا اوپر کا حصہ قطع ہو گیا، پھر حلقوم ورگیں قطع ہوں گی، پس اگر وہ رگیں قطع ہونے سے پہلے مر گئی تو حلال نہیں ہے اور اگر نہیں مری یہاں تک کہ رگیں قطع ہو گئیں تو حلال ہو گئی، ولو ضرب صیدا فقطع یدا او رجلا ولم یبنہ ان کان یتوہم الالتیام والاندمال فاذا مات حل اکلہ لانہ بمنزلۃ سائر اجزائہ اور اگر اس نے شکار کو مارا پس اس

کا ہاتھ یا پاؤں ایسے طور پر قطع کیا کہ بالکل الگ نہیں ہوا، پس اگر یہ توہم ہو کہ یہ جڑ جائے گا اور مندمل ہو جائے گا تو جب صید مر جاوے تو یہ بھی کھایا جاوے، اس واسطے کہ یہ ہاتھ یا پاؤں بھی اس کے دیگر اجزاء کے مانند ہے، وان کان لا یتوهم بان بقی متعلقا بجلدہ حل ما سواہ لوجود الابانۃ معنی و العبرۃ للمعانی، اور اگر یہ توہم نہ ہو کہ وہ جڑ جائے گا بایں طور کہ صرف کھال کے ذریعہ سے لٹکا رہ گیا ہے تو اس عضو کے سوائے باقی کھایا جاوے کیونکہ اس عضو کے حق میں جدا ہو جانا ازراہ معنی کے موجود ہے اور یہاں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے قال ولا یوکل صید المجوسی والمرتد والوثنی لانهم لیسوا من اهل الذکاۃ علی ما بیناہ فی الذبائح ولا بد منها فی اباحۃ الصید بخلاف النصرانی والیهودی لانهما من اهل الذکاۃ اختیارا فکذا اضطرارا، قدوری نے ذکر کیا کہ مجوسی یا مرتد یا بت پرست نے جو شکار مارا وہ نہیں کھایا جائے گا، اس واسطے کہ یہ لوگ ذبح کی لیاقت نہیں رکھتے ہیں، چنانچہ ہم نے ذبائح میں بیان کیا، حالانکہ مباح ہونے میں ذبح کی لیاقت ضرور ہے برخلاف نصرانی و یہودی کے (کہ ان کا شکار حلال ہے) اس واسطے کہ یہ لوگ اختیاری ذبح کی لیاقت رکھتے ہیں تو ان کو اضطراری ذبح کی بھی لیاقت ہے ف اور صید میں ذبح اضطراری ہے، تو نصرانی و یہودی کا شکار حلال ہے۔

قال ومن رمی صیدا فاصابه ولم یثخنه ولم یخرجه عن حیز الامتناع فرماہ آخر فقتله فهو للثانی ویوکل اور اگر کسی نے ایک شکار کو تیر مارا جو اس کے لگا مگر اس کو سخت مجروح نہیں کیا اور نہ اس کو امتناع سے خارج کیا یعنی وحشی جس طرح اپنے آپ کو بچاتا ہے وہ قوت اس میں موجود ہے، پس دوسرے شخص نے اس کو تیر مار کر قتل کیا تو یہ دوسرے کی ملک ہے اور یہ شکار کھایا جاوے، یعنی حلال ہے۔

لانه هو الآخذ وقد قال علیه السلام الصید لمن اخذ، اس واسطے کہ صید کو پکڑنے والا یہی شخص دوم ہے، یعنی اسی نے اس کو صید ہونے وا امتناع سے خارج کر دیا تو گویا گرفتار کر لیا، اور حدیث میں آیا ہے کہ صید اسی کے واسطے ہوتا ہے جو اس کو گرفتار کرے، ف یہ حدیث مرفوع نہیں ملی اور یہ اصول میں معلوم ہو چکا کہ مباحات میں جس کا ہاتھ پہلے پہنچے وہی اس کا مالک ہوتا ہے، پس حکمی قبضہ اس صید پر اسی شخص دوم کا ہوا، کیونکہ یہ مذکور ہو چکا کہ جس شخص نے صید کو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ امتناع کر سکے تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے اگرچہ درحقیقت اس پر قبضہ نہ کرے، اور قصہ گورخر جو قریب مکہ آپ کو بتلایا گیا تھا جس میں کسی شخص کے شکار کرنے کی علامت موجود تھی آپ نے فرمایا کہ ایک شخص اس کی حفاظت کرے تاکہ کوئی اس کو نہ لے، کیونکہ اس کا مالک اس کی تلاش کرے گا چنانچہ وہ آیا اور اس نے آپ کے واسطے ہبہ کیا، پس آپ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اس کی تقسیم کا حکم دیا، کما فی بعض الصحاح، پس ہر چند کہ اس کا قبضہ نہیں تھا، لیکن جب وہ صید نہیں رہا تھا تو شکاری اس کا مالک ہو چکا تھا لہذا آپ نے لینے سے منع کر دیا، اور میں نے ملخص معنی بیان کیے ہیں، م، وان کان الاول اثخنه فرماہ الثانی فقتله فهو للاول ولم یوکل لاحتمال الموت بالثانی وهو لیس بذکاۃ للقدرۃ علی ذکاۃ الاختیار بخلاف الوجه الاول، اور اگر اول شکاری نے اس کو زخم کاری سے مجروح کر دیا ہو یعنی وہ صید کا امتناع نہیں رہا، پھر دوسرے نے اس کو تیر مار کر قتل کر دیا تو صید مذکور اول کے واسطے ہے یعنی ملک اول ہے مگر کھایا نہیں جائے گا، کیونکہ احتمال ہے کہ شاید دوم کے تیر سے مرا ہو (حالانکہ اب وہ ذبح کیا جاتا اگر ہاتھ آتا ورنہ مر جاتا)

حالانکہ دوسرے کا مارنا ذبح نہیں ہے کیونکہ اس پر اختیاری ذبح کی قدرت حاصل ہے برخلاف پہلی صورت کے ف
جبکہ وہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تھا، کہ دوم نے تیر مارا تو یہ ذبح ہو گیا اس واسطے کہ یوں ہی اضطراری طریقہ سے
وہ ذبح ہو سکتا ہے اور اختیاری ذبح کی قدرت اس پر نہیں ہے اور دوسری صورت میں اس پر ذبح اختیاری کی قدرت
موجود ہے لہٰذا دوسرے کے قتل سے مردار ہو جائے گا، وھذا اذا کان الرمی الاول بحال ینجو منہ الصید
اور یہ حکم اس وقت ہے کہ اول ضرب تیر ایسی حالت پر ہو کہ شاید صید مذکور اس سے بچ جاوے ف اور اس
قابل نہ ہو کہ وہ ذبح ہو چکا لانہ حینئذ یکون الموت مضافا الی الرمی الثانی اس واسطے کہ ایسی ہی صورت
میں دوسرے تیر کی طرف اس کا مرنا منسوب ہو سکتا ہے ف کیونکہ اگر پہلے ہی تیر سے مرچکا ہو یعنی مذبوح
ہو چکا کہ نہیں بچے گا تو دوسرے تیر کی طرف مرنے کی نسبت بے معنی ہے واما اذا کان الاول بحال لا یسلم
منہ الصید بان لا یبقی فیہ من الحیوۃ الا بقدر ما یبقی فی المذبوح کما اذا ابان
راسہ یحل اور اگر تیر اول کی ضرب ایسی حالت پر ہو کہ اس سے صید نہیں بچے گا، مثلاً صید مذکور میں زندگی
باقی نہیں رہی سوائے اس قدر حیات کے جیسے مذبوح میں رہ جاتی ہے، مثلاً اول تیر انداز نے اس کا سر جدا کر دیا
ہے تو یہ شکار بھی حلال ہوگا، ف یعنی جیسے وہ ملک اول ہے ویسے ہی اس کا کھانا بھی حلال ہے اور دوسرے
کا تیر مارنا بے اثر و بے فائدہ ہے۔ لان الموت لا یضاف الی الرمی الثانی لان وجودہ وعدمہ
بمنزلۃ اس واسطے کہ صید مذکور کا مرنا دوسری تیر اندازی کی جانب مضاف نہیں ہوگا، کیونکہ دوسرے تیر کا وجود و
عدم برابر ہے ف جبکہ وہ پہلے ہی تیر سے ذبح ہو چکا وان کان الرمی الاول بحال لا یعیش الا
انہ یبقی فیہ الحیوۃ اکثر مما یکون بعد الذبح بان کان یعیش یوما او دونہ فعلی
قول ابی یوسف لا یحرم بالرمی الثانی لان ھذا القدر من الحیات لا عبرۃ بہا عندہ
اور اگر تیر اول سے حالت صید یہ ہو کہ وہ زندہ تو نہیں رہے گا لیکن ابھی اس میں اتنی زندگی باقی ہے جو مذبوح جانور
کی حیات سے زائد ہے بایں معنی کہ صید مذکور مثلاً ایک روز یا اس سے کم زندہ رہ سکتا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے
قول پر دوسرے شخص کے تیر مارنے سے وہ حرام نہیں ہوگا، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس قدر زندگی کا کچھ اعتبار
نہیں ہے ف بلکہ یہ بھی بمنزلہ مذبوح کے ہے،

وعند محمدؒ یحرم لان ھذا القدر من الحیات معتبر عندہ علی ما عرف من مذھبہ
فصار الجواب فیہ، والجواب فیما اذا کان الاول بحال یسلم منہ الصید سواء ولا یحل اور
امام محمدؒ کے نزدیک صید مذکور دوسرے کے تیر مارنے سے حرام ہو جائے گا، اس واسطے کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک روز
یا کم کی قدر حیات معتبر ہے جیسا کہ امام محمد کا مذہب معلوم ہوا ہے تو اس صورت میں جو حکم ہے اور در صورتیکہ اول تیر سے
صید کی یہ حالت ہو کہ شائد بچ جائے گا، جو حکم ہے دونوں حکم یکساں ہیں یعنی شکار مذکور حلال نہیں ہوگا، ف اور شائد
کہ شیخ مصنفؒ کے نزدیک یہی قول ارجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بالجملہ جب صید مذکور تیر اول سے کم مجروح ہوا کہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تو دوسرے تیر والا اس کا مالک ہو گا
اور اس کو حلال ہوگا، اور جب تیر اول سے وہ صید ہونے سے خارج ہو چکا تو وہ اول کی ملک ہو گیا اور اس میں کچھ خلاف
نہیں ہے، رہا یہ کہ اس کا کھانا حلال ہے یا نہیں تو اس میں تفصیل مذکورہ بالا ہے اور جب وہ اول کی ملک ہو چکا تو دوسرے کا

فعل مذکور شخص اول کی ملک میں تصرف ہے، اور اس تصرف سے درصورتیکہ صید بمنزلہ مذبوح ہوچکا تھا، کچھ ضرر نہیں پہنچا، اور درصورتیکہ وہ حرام ہوگیا ہے، ضرر پہنچا۔ قال والثانی ضامن بقیمتہ للاول غیر ما نقصتہ جراحتہ اور دوسرا تیر مارنے والا اس کی قیمت کا اول کے واسطے ضامن ہے سوائے اس نقصان کے جو اول کی جراحت نے صید میں پیدا کیا ہے ف یعنی جو کچھ اس جانور کی قیمت ہو وہ دوسرا تیر مارنے والا اول کو ادا کرے، لیکن اول کے مجروح کرنے سے اس میں نقصان پیدا ہوا ہے تو اسی نقصان کے ساتھ اس کی قیمت اندازہ کی جاوے گی، لانہ اتلف بالرمی صیدا مملوکا لہ، ضامن اس دلیل سے کہ دوم نے تیر مار کر اول کا شکار مملوک برباد کردیا ف یعنی حرام ہوگیا، حالانکہ وہ اس کی ملک ہوچکا تھا، لانہ ملکہ بالرمی المثخن، کیونکہ اول بوجہ زخم کاری پہنچانے کے اس کا مالک ہوچکا تھا ف جبکہ اس کے زخم کاری سے وہ صید نہیں رہا کہ ہاتھ نہیں آیا بلکہ جب چاہتا اس کو پکڑ لیتا اور اگر حاجت ہوتی تو اس کو حلال کرلیتا ورنہ مرجاتا تو حلال تھا، پس جب دوم نے تیر مار کر حرام کردیا تو اس کا مملوک جانور تلف کردیا، وھو منقوص بجراحتہ، اور حال یہ کہ صید مذکور بوجہ زخم اول کے ناقص ہے ف تو اسی قدر ناقص کی قیمت کا ضامن ہوگا، وقیمۃ المتلف تعتبر یوم الاتلاف اور تلف کردہ مال کی وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو تلف کرنے کے روز ہو ف پس تیر مارنے کے روز جو قیمت ہو وہ بحساب نقص مذکور کے تاوان دے مثلاً اس روز بازار میں ہرن کی قیمت آٹھ آنہ ہے جبکہ زخم شکار سے مجروح ہو، اور بغیر جرح کے بارہ آنہ ہے تو وہ آٹھ آنہ قیمت کا ضامن ہوگا، اگرچہ تاوان ادا کرنے کے روز مجروح ہرن کی قیمت چار آنہ ہو۔ قال رضی اللہ عنہ تاویلہ اذا علم ان القتل حصل بالثانی بان کان الاول بحال یجوز ان یسلم الصید منہ والثانی بحال لا یسلم الصید منہ لیکون القتل کلہ مضافا الی الثانی، شیخ رح نے فرمایا کہ اس حکم مطلق کی تاویل یہ ہے کہ شخص دوم کے ضامن ہونے کا حکم اس وقت ہے جب یہ معلوم ہو کہ صید مذکور کا مرجانا بوجہ تیر دوم کے واقع ہوا بایں طور کہ زخم تیر اول ایسی حالت پر ہو کہ شاید اس سے صید بچ جاتا اور زخم تیر دوم ایسا تھا کہ اس سے صید مذکور نہیں بچ سکتا تھا تاکہ پورا قتل منسوب بجانب زخم دوم ہو، ف چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کردیا کہ ضامن ہونا اسی وقت ہوگا کہ زخم دوم سے حرام ہوجاوے، ورنہ جب اس سے ضرر نہ ہو تو ضامن نہ ہوگا وقد قتل حیوانا مملوکا للاول منقوصا بالجراحۃ فلا یضمنہ کملا، اور حالت یہ ہے کہ شخص دوم نے اول کے مملوک حیوان کو قتل کیا درحالیکہ وہ جراحت اول سے ناقص تھا، پس وہ کامل حیوان کا ضامن نہ ہوگا ف بلکہ ناقص کا ضامن ہے، کما اذا قتل عبد امریضا، جیسے کسی نے دوسرے کے غلام مریض کو قتل کیا ف تو تندرست کا ضامن نہیں ہوتا، اور جیسے کسی کی مجروح بکری مار ڈالی تو تندرست کی قیمت تاوان نہیں دیتا ہے یہ سب اس صورت میں ہے کہ تیر دوم سے صید قتل ہونا معلوم ہو، اس طرح کہ زخم اول قاتل نہیں اور زخم دوم قاتل ہے وان علم ان الموت حصل بالجراحتین او لا یدری اور اگر یہ صورت ہو کہ دونوں زخموں سے صید کا مرنا معلوم ہو، یا دریافت نہیں ہوتا کہ یہ کس زخم سے مرا ہے، قال فی الزیادات یضمن الثانی ما نقصتہ جراحتہ ثم یضمن نصف قیمتہ مجروحا بجراحتین ثم یضمن نصف قیمۃ لحمہ تو ان دونوں صورتوں کا حکم زیادات میں اس طرح فرمایا کہ شخص دوم ایک تو اس نقصان کا ضامن ہوگا جو اس کے زخم سے پیدا ہوا ہے، پھر دوبارہ اس جانور کی نصف قیمت کا جو دو زخموں کے مجروح ہونے کے حساب سے اندازہ کی جاوے ضامن ہوگا، پھر سہ بارہ اس جانور کے

گوشت کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا ف اور ان تینوں وجوہ ضمانت کے دلائل بیان فرمائے۔

اما الاول فلانه جرح حیوانا مملوکا للغیر وقد نقصه ما نقصه اولا، اول یعنی ضمان نقصان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے غیر کی مملوک حیوان کو مجروح کیا اور اس سے نقصان آگیا تو پہلے جو کچھ نقصان آیا اس کا ضامن ہے واما الثانی فلان الموت حصل بالجراحتین فیکون هو متلفا نصفه وهو مملوک للغیر فیضمن نصف قیمته مجروحا بالجراحتین لان الاولی ما کانت بصنعه والثانیه ضمنها مرة فلا یضمنها ثانیا، اور ضمان دوم یعنی زندہ کی نصف قیمت بحساب مجروح بدو جراحت کا ضامن اس وجہ سے ہوا کہ صید مذکور کا مرنا دو جراحتوں سے واقع ہوا (خواہ معلوم ہو یا دریافت نہ ہو کیونکہ دریافت نہ ہونے کی حالت میں گویا دونوں سے مرا ہے) تو شخص دوم اس کے نصف کو تلف کرنے والا ہوا حالانکہ یہ جانور ایک شخص غیر کا مملوک تھا تو دوم اس کی نصف قیمت کا جو دو زخموں سے مجروح ہونے کی حالت میں اندازہ کی جاوے ضامن ہوگا کیونکہ زخم اول تو اس کے فعل سے نہیں تھا اور زخم دوم اگرچہ اس کے فعل سے تھا مگر ایک مرتبہ اس کا تاوان دے چکا تو دوبارہ اس کا ضامن نہ ہوگا ف پس صید مذکور کی قیمت سے دونوں زخموں کا نقصان خارج کر دیا جائے گا، پھر جو قیمت بچے اس کے نصف کا ضامن اس وجہ سے ہوگا کہ اس نے اپنے زخم سے تلف کر دیا کیونکہ مفروض یہ کہ صید مذکور اس کے زخم سے بھی مرا ہے واما الثالث فلان بالرمی الاول صار بحال یحل بذکاة الاختیار لولا رمی الثانی فهذا بالرمی الثانی افسد علیه نصف اللحم فضمنه ولا یضمن النصف الاخر لانه ضمنه مرة فدخل ضمان اللحم فیه اور ضمان سوم یعنی نصف گوشت کے تاوان کی وجہ یہ ہے کہ صید مذکور تیر اول کے بعد اس قابل تھا کہ اختیاری ذبح سے حلال ہو جاتا اگر دوسرے نے تیر نہ مارا ہوتا پس دوم نے اپنے تیر مارنے سے اس کا نصف گوشت حرام کر دیا تو نصف گوشت کا ضامن ہوگا اور باقی نصف کا اس واسطے ضامن نہ ہوا کہ ایک بار وہ اس جانور کی نصف قیمت کا ضامن ہو چکا ہے تو اس میں گوشت کا تاوان بھی داخل ہو چکا ف یہ سب اس صورت میں کہ تیر اول کے بعد اول نے کچھ زخم نہیں پہنچایا، وان کان رماه الاول ثانیا، اور اگر اول تیر مارنے والے نے صید مذکور کو دوبارہ تیر مارا ف یعنی یہ صورت ہوئی کہ ایک شخص نے صید کو تیر مار کر مجروح کر دیا جس سے وہ صید نہیں رہا پھر خود اس نے دوبارہ تیر مار کر قتل کر دیا تو کیا وہ مباح ہے، فالجواب فی حکم الاباحة کالجواب فیما اذا کان الرامی غیره، تو مباح ہونے میں جواب حکم یہ ہے کہ جیسے اس حالت میں کسی غیر نے تیر مارا تو جو حکم مفصل مذکور ہوا وہی اس کا حکم ہے، ف کیونکہ مباح وغیر مباح کا مدار تو اس امر پر مبنی ہے کہ صید مذکور جب صید نہیں رہا تو اب ذکوٰۃ اختیاری لازم ہے پس اگر خود ہی اس کو ذکاۃ اختیاری چھوڑ کر ذکاۃ اضطراری سے مار ڈالے تو حرام ہو جائے گا، و یصیر کما اذا رمی صیدا علی قلة الجبل فاثخنه ثم رماه ثانیا فانزله لا یحل لان الثانی محرم کذا هذا، اور ایسا ہو گیا جیسا کسی نے پہاڑی کی چوٹی پر شکار کو تیر مارا کہ اس کو زخم کاری سے بیکار کر دیا پھر اس کو دوبارہ تیر مار کر نیچے اتار دیا تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا اس واسطے کہ دوبارہ تیر مارنا اس کا حرام کرنے والا ہے، پس ایسا ہی اس صورت مذکورہ بالا میں ہے قال ویجوز اصطیاد ما یوکل لحمه من الحیوان وما لا یوکل لاطلاق ما تلونا، شکار مارنا ایسے حیوان کا جائز ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے اور ایسے حیوان کا بھی جائز ہے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا بدلیل اطلاق آیت کے ف یعنی قولہ تعالیٰ واذا حللتم فاصطادوا، میں شکار کرنے کی مطلق اجازت ہے، اور یہ

خصوصیت نہیں کہ ایسے جانور کو شکار کرو جو حلال ہے اور امام شافعیؒ وغیرہ علماء کے نزدیک صید اسی جانور کے ساتھ خاص ہے جس کا گوشت کھایا جاوے اور ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ صید عام ہے خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو، والصید لا یختص بماکول اللحم قال قائلهم ؎ صید الملوك ارانب وثعالب + واذا ركبت فصيدی الابطال + اور صید کا لفظ کچھ ماکول اللحم کے ساتھ مختص نہیں ہے، اس لیے کہ عرب کے شاعر نے کہا کہ ؎ صید الملوک الخ یعنی بادشاہوں کا صید تو خرگوش و لومڑی ہیں اور میں جب سوار ہوا تو میرے صیود بہادران دلیر ہیں ف پس شاعر نے دلیر آدمیوں پر صید کا اطلاق کیا حالانکہ آدمیوں کا گوشت کسی قوم میں کسی وقت جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ صید کا اطلاق کچھ ماکول اللحم سے خاص نہیں ہے،

ولان صيده سبب للانتفاع بجلده او شعره او ريشه او لاستدفاع شره اور اس دلیل سے کہ جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اس کا شکار سبب ہے کہ اس کی کھال یا بال یا پروں سے نفع اٹھایا جاوے یا اس کا ضرر و شرارت دور ہو، ف یعنی غیر ماکول اللحم کے شکار سے یہ فائدہ ہے کہ شکار کے سبب سے شیر کی کھال اور سمور و سنجاب کے بال و ہنس وغیرہ کے پر حاصل ہوں گے، یا لاگو بھیڑیئے و شیر وغیرہ کا ضرر دور ہو جائے گا، وكل ذلك مشروع والله تعالىٰ اعلم بالصواب اور یہ ہر ایک امر مشروع ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (فروع) اگر شکار کے واسطے جال لگایا پس صید اس میں پھنس کر مر گیا تو مردار ہے، ع اگر جال بچھایا خواہ کسی شکار کے واسطے بچھایا ہو یا نہیں پس اس میں شکار پھنس گیا تو جال والا اس کا مالک ہے اور اگر کوئی ٹوکری اس واسطے لگائی کہ اس میں شکار پھنسے حالانکہ ٹوکری کچھ شکار مارنے کا آلہ نہیں ہے لیکن جب یہ قصد ہو اور شکار پھنس گیا تو مالک ہو گیا، الظہیریہ، یعنی دوسرا شخص اس کو نہیں لے سکتا، اور اگر شکاری نے جال وغیرہ سے شکار پکڑا پھر وہ اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور اس کو کسی غیر نے پکڑا تو وہ شخص اول کی ملک ہے اور دوسرے کو حلال نہیں ہے اس واسطے کہ چھوٹ بھاگنا ایسا ہے جیسے غلام بھاگ گیا یا کبوتر اڑ گیا، حالانکہ اس سے ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے، محیط السرخسی، اسی واسطے سیر کبیر سے منقول ہے، کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا مطلقاً حلال نہیں ہے، اور اگر چھوڑنے میں یوں کہا کہ جو شخص اس کو پکڑے اس کے واسطے میں نے مباح کیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی بعض کے نزدیک مباح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں (الصغری) یہ مسئلہ صریح ہے کہ اس ملک میں جو عوام جاہل بازاروں سے پرند خرید کر چھوڑتے ہیں، یہ حرام ہے، اول تو اعتقاد میں فساد کہ یہ کفار عرب و ہنود کا عقیدہ فاسد ہے، دوم یہ کہ مال برباد کرنا اور دوسروں کو دھوکے میں ڈالنا حرام ہے اور واضح ہو کہ حدیث شریف میں یہ امر ممنوع ہے کہ آدمی یا جانور کسی کو اس کے بچہ سے جدا کیا جاوے حالانکہ اس ملک کے چڑی مار اکثر جانوروں کے چھوٹے چھوٹے بچے نکال لاتے ہیں حالانکہ ابھی وہ کھانے کے لائق نہیں ہوتے ہیں یا اکثر جانوروں کو پکڑ لاتے ہیں حالانکہ اس زمانہ میں ان کے بچہ ہوتے ہیں پس یہ فعل حرام و بے رحمی مکروہ ہے۔ اگر کسی نے چڑیمار کو دیکھا کہ اس نے ایسے بچہ نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ ان کے ماں باپ پریشان چلاتے ہیں اور اس شخص کو چڑی مار کو منع کرنے کا اختیار اس وجہ سے نہیں کہ سلطنت موجودہ میں ممانعت نہیں ہے، پس اس نے یہ بچہ خرید کر پھر رکھ دیئے یا جوڑا ماں باپ کا بچوں کی وجہ سے لے کر چھوڑ دیا تو ثواب جمیل ہے لیکن اسی شرط سے کہ اپنی ملک سے خارج کرے اور جو پکڑے اس کے لیے مباح کر دے، اور مترجم نے سابق میں بیان کر دیا کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے میں ثواب ہے م، باز کو زندہ جانور پر سکھلانا حرام ہے، الذخیرہ، جیسا کہ صحاح کی احادیث میں مصرح ہے، جیسے زندہ

جانور کو تیر اندازی وغیرہ کا نشانہ بنانا حرام ہے، م، اگر کسی شخص چڑیا مارنے حاکم سے کوئی جنگل واسطے شکار و پرندوں کے اجارہ لیا تو باطل ہے اور جس نے اس جنگل سے شکار پکڑا اس کے واسطے حلال ہے، السراجیہ، بکری ذبح کی اور حلقوم و رگیں سب قطع کر دیں، پھر کسی نے اضطراب دور ہوتے سے پہلے اس کے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ حلال ہے التاتارخانیہ، شست میں مچھلی پھنسی پس اگر نکال کر اس نے خشکی میں ایسی جگہ ڈال دی کہ جب چاہے پکڑ لے تو مالک ہو گیا، اور اگر پانی میں چھوٹ گئی تو مالک نہ ہوگا، الخلاصہ، اگر پانی کاٹ کر اپنی زمین میں لایا تاکہ مچھلیاں بہہ کر آجاویں پس بہت سی مچھلیاں آگئیں تو ابھی وہ ان کا مالک نہیں ہے، پھر اگر پانی اس قدر قلیل ہو گیا کہ وہ ہاتھ سے پکڑ سکتا ہے تو مالک ہو گیا حتٰی کہ دوسرا ان کو نہیں لے سکتا ہے، الذخیرہ اگر اپنی زمین میں گڑھا کھودا اور اس میں ہرن گرا پس اگر اسی واسطے کھودا ہو صید سے اس قدر قریب ہو چکا کہ چاہے پکڑ لے تو وہی مالک ہے، ورنہ جو پکڑے مالک ہوگا، القاضی خان المحیط، اگر کسی شخص کی زمین میں شکار نے بچہ یا انڈے دیئے تو جو پکڑ لے وہ مالک ہے اور اگر مالک زمین نے قبضہ کر کے رکھ چھوڑا ہو تو وہی مالک ہو چکا، الظہیرہ اگر شہر یا سواد میں کسی نے باز وچرہ وغیرہ جس کے پاؤں میں پالو ہونے کا نشان ہے گرفتار کیا تو اس پر واجب ہے کہ شناخت کرا کر مالک کو واپس کرے، اور اسی طرح اگر ایسا ہرن پکڑا تو بھی یہی حکم ہے المبسوط، اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ کہ غیروں کے پالو کبوتر پکڑتے ہیں سب حرام ہیں اور ان پر واجب ہے کہ شناخت کرا کر جس کا کبوتر ہو واپس کریں، اور اسی طرح جو لوگ صید لگاتے ہیں یعنی ہمارا کبوتر اگر تمہارے یہاں جاوے تو وہ صید کے حکم میں ہے یعنی تم پکڑو تو تم کو حلال ہے یہ لغو ہے اور ہر ایک دوسرے کے واسطے ضامن ہے مگر آنکہ بعد پکڑنے کے بخوشی خاطر ہبہ کرے، ورنہ علاوہ ملک غیر کے یہ قمار بازی حرام ہے م، اس سے ظاہر ہوا کہ جس نے کبوتروں کا برج بنایا یعنی جس میں کبوتر انڈے بچے دیا کرتے ہیں، پس لوگوں کے کبوتروں نے اس میں انڈے بچے دیئے تو اس کو یہ بچے حلال نہیں ہیں، کیونکہ بچہ کی ملک جب ہو کہ اصل کبوتروں کی ملکیت حاصل ہو، لیکن اگر یہ شخص فقیر ہو تو محتاجی کی وجہ سے اس کو تناول حلال ہوگا، اور اگر تونگر ہو تو چاہیے کہ کسی فقیر کو صدقہ میں دے کر اس سے کسی اور خفیف مال کے عوض خرید لے، المبسوط،

پالو کبوتر حکم صید میں نہیں ہیں م اور بلبل (یا صید دیگر) کو پنجرے میں بند کر کے لٹکانا مکروہ ہے ھ، اگر شہد کی مکھیوں نے کسی شخص کی زمین یا مکان میں چھتے لگائے اور شہد کثیر پیدا ہوا تو یہ شہد کوئی غیر شخص نہیں لے سکتا، کیونکہ شہد کچھ صید نہیں ہے، ہاں اگر یہ مکھیاں کوئی پکڑ لے تو جائز ہے بشرطیکہ مالک زمین نے ان پر قبضہ نہ کیا ہو الذخیرہ، دو شخصوں میں سے ایک کی کبوتری اور دوسرے کا کبوتر ہے تو بچے اسی شخص کی ملکیت ہوں گے جس کی مادہ ہے، التاتارخانیہ، اگر نصرانی نے کتا چھوڑا یا تیر مارا اور اسی وقت میں اس نے بجائے نام الٰہی عزوجل کے مسیح کا نام لیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا الظہیریہ اگر شکار اس کے ہاتھ آیا اور اس کے ذبح کرنے پر قابو نہیں پایا حالانکہ اس میں مذبوح سے زیادہ زندگی موجود ہے تو ظاہر الروایہ میں یہ شکار نہیں کھایا جائیگا، الکافی، اور اسی پر فتوٰی ہے، التبیین، (فروع متعلقہ صید سمک وغیرہ) مچھلی و ٹیڈی کھائی جاتی ہے اور دونوں میں اسقدر فرق ہے کہ ٹیڈی اگرچہ بغیر سبب مری ہو کھائی جاوے اور مچھلی اگر بغیر سبب مری ہو تو نہیں کھائی جائیگی، الظہیریہ، اگر مچھلی پکڑی اور اس کے پیٹ میں دوسری مچھلی نکلی تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے، کتے کا پیٹ پھاڑا گیا اور اس میں سے مچھلی نکلی، اگر وہ گلی سڑی نہ ہو اور بالکل درست ہو تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے، اور اگر طائر نے بیٹ کی اور اس میں مچھلی نکلی تو نہیں کھائی جائے گی اور اگر مچھلی ماری پس اس میں سے

کوئی ٹکڑا الگ ہو گیا تو کھایا جاوے اور باقی بھی کھایا جاوے القاضی خان، جو مچھلی کہ بوجہ پانی کی حرارت یا سردی یا کدورت کے مر گئی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کھائی جاوے اور یہ لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہے اور اسی پر فتویٰ ہے جواہر الاخلاطی، پالو جانور اگر متوحش ہو جاوے تو وہ صید کے حکم میں ہو جائے گا یعنی اس کو اضطراری ذبح کے طور پر ذبح کرنا جائز ہوگا۔ الظہیریہ، اگر بندھے ہوئے ہرن کو صید گمان کر کے تیر مارا اور اس تیر سے کوئی صید شکار ہوا تو وہ نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اصل میں جس کی طرف قصد کیا تھا، وہ صید نہیں رہا تھا اور اسی طرح اگر اس پر کتا چھوڑا اور اس نے دوسرا صید شکار کیا تو نہیں کھایا جائے گا، اور اسی طرح اگر ہاتھی پر چیتا چھوڑا اور اس نے ہرن مارا تو نہیں کھایا جائے گا، محیط السرخسی، یہ اس وقت ہے کہ ہاتھی پالو ہو ورنہ جائز ہونا چاہیے، اس واسطے کہ ہاتھی در اصل صید ہے اور پالو ہونے سے صید نہیں رہتا ہے م، اور مچھلی و ٹیڑی بحکم صید ہے اور یہی اصح ہے، محیط السرخسی، اگر اپنا شکار چھوڑ دیا تو ملک زائل نہ ہوگی، اور اسی طرح اگر اپنا گھوڑا یا اونٹ چھوڑ دیا تو بھی ملکیت زائل نہ ہوگی، ع، اس سے معلوم ہوا کہ سانڈ بیل وغیرہ میں ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے۔

کتاب الرّھن

یہ کتاب رہن کے مسائل واحکام کے بیان میں ہے۔

الرھن لغۃ حبس الشیئ بای سبب کان، رہن لغت میں کسی کو روکنا کسی سبب سے ہو ف یعنی کسی چیز کو کسی سبب سے روک لینا لغت میں رہن ہے، قال تعالیٰ کل نفس بما کسبت رھینۃ یعنی ہر نفس اپنی کمائی کے عوض رہن ہے، بعض علماء نے کہا کہ اپنے کمائے ہوئے گناہوں کے وبال میں محبوس ہے اور ظاہرا یہ عام ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے ساتھ مقید ہے خواہ نیک ہوں یا بد ہوں لیکن محبوس ومقید ہونے میں اعمال بد کی مذمت مقصود ہونے کا اشارہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم، بہرحال لغت میں رہن بمعنی عام ہے کہ کوئی چیز ہو اور کسی سبب سے ہو جبکہ وہ اس سبب سے محبوس ہو تو مرہون ہے۔

وفی الشریعۃ جعل الشیئ محبوسا بحق یمکن استیفاؤہ من الرھن، اور شریعت میں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ میں محبوس کرنا جس کا حاصل کر لینا اس چیز سے ممکن ہو ف تو رہن ضرور مال چیز ہے اور حق قصاص وغیرہ نہ ہو بلکہ ایسا حق ہو جو اس چیز سے حاصل ہو سکتا ہے کالدیون جیسے قرضے ہیں ف کہ وہ مرہون سے حاصل ہو سکتے ہیں اور اسی طرح غصب کے عوض رہن دینا بھی جائز ہے، مثلاً زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا اور آخر اس کے عوض اپنا مکان زید کو رہن دیا، چنانچہ اگر اس نے مغصوب تلف کیا تو مکان مذکور سے قیمت وصول کر سکتا ہے، پس رہن کی غرض صرف مضبوطی ہے تاکہ مثلاً قرضہ وصول نہ ہو تو بذریعہ رہن کے وصول کر لیا جاوے اور اس زمانہ میں جو لوگوں نے اسلام سے باطن میں جو کفر اختیار کر کے رہن کو کمائی ومنافع کا طریقہ سمجھا ہے یہ محض منافقانہ جہالت ہے، حتیٰ کہ مالدار آدمی تلاش کرتا ہے کہ جائداد والا حاجتمند اپنی جائداد رہن کرے تاکہ منفعت حاصل ہو حالانکہ قرض سے منفعت مالی کا مقصود حرام ہے، اور رہن فقط مضبوطی کی غرض سے مشروع ہے تاکہ اگر قرضدار سے وصول نہ ہو تو اس جائداد سے وصول کیا جاوے، اور قرض حسنہ کا ثواب جمیل ہے، وھو مشروع اور رہن ایک امر

مشروع ہے ف بدلیل قرآن وحدیث واجماع امت وقیاس مجتہد، لقوله تعالیٰ فرهان مقبوضة بدلیل قولہ تعالیٰ فرہان مقبوضۃ ف یعنی جب تم سفر میں ہو اور وہاں تمسک قرضہ کا لکھنے والا نہ پاؤ تو مقبوضہ رہن لے لو۔ ولما روی انه علیه السلام اشتری من یهودی طعاما و رهنه بها درعه اور بدلیل روایت صحیحہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے اناج خریدا اور اس کے عوض اپنی زرہ اس کو رہن دے دی۔ ف کما فی حدیث البخاری ومسلم، وقد انعقد علیٰ ذلك الاجماع، اور جواز رہن پر اجماع امت منعقد ہوا ہے، ولانه عقد وثیقة لجانب الاستیفاء فیعتبر بالوثیقة فی طرف الوجوب وهی الکفالة اور بدلیل قیاس کہ رہن ایک مضبوطی کا عقد بجانب استیفاء ہے تو اس کا قیاس جانب وجوب کی مضبوطی پر ہے اور وہ کفالت ہے ف حاصل یہ کہ ذمہ واجب ہونے میں ایک شخص کفیل کا ذمہ ملانا جائز ہے کہ وہ بھی واجب ہونے کا ذمہ دار رہے اور قرضہ کے دو جانب میں ایک جانب وجوب یعنی ذمہ واجب ہونا اور دوم جانب وصول، پس جب واجب ہونے کی جانب بذریعہ کفالت کے مضبوطی جائز ہے تو وصول مال کی جانب مضبوطی بدرجہ اولیٰ جائز ہے اس واسطے کہ وصول ہونا اصل مقصود ہے اھ، واضح ہو کہ رہن صحیح نہیں ہوتا مگر بعوض ایسے قرضہ کے جو ظاہراً و باطناً واجب ہو پس اگر صدقہ نذارد ہو تو رہن صحیح نہیں ہے الکافی،

قال الرهن ینعقد بالایجاب والقبول ویتم بالقبض، قدوری نے لکھا کہ رہن کا انعقاد بایجاب وقبول ہوتا ہے اور پورا ہونا قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے ف یعنی جب تک قبضہ نہ ہو جاوے تب تک لزوم نہ ہوگا اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے کہ ایجاب وقبول دونوں رکن ہیں، قالوا الرکن الایجاب بمجرده لانه عقد تبرع فیتم بالمتبرع کالهبة والصدقة بعض مشائخ کہتے ہیں کہ رہن کا رکن فقط ایجاب ہے۔ اس واسطے کہ یہ عقد تو فقط تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائے گا، جیسے ہبہ وصدقہ ہے ف جیسے ہبہ و صدقہ لازم نہیں ہوتا اسی طرح راہن پر رہن دینا لازم نہیں ہے بلکہ وہ اپنی ضرورت وغیرہ سے رہن خود دینا منظور کرتا ہے تو صرف اسی کے قول سے تمام ہو جائے گا، مثلاً کہے کہ میں نے تجھے یہ چیز رہن دی بالعوض تیرے قرضہ کے جو مجھ پر آتا ہے رہن دی یا اس کے مانند کوئی لفظ کہے اور لفظ رہن شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی خرید کر بائع کپڑا دیا کہ اس کو رکھ لے یہاں تک کہ میں تیرا قرضہ ادا کروں یا ثمن دیدوں تو یہ کپڑا رہن ہو جائے گا، کیونکہ معنی رہن کے بیان کیے۔ اور ان عقود میں معانی ہی معتبر ہوتے ہیں، کما فی البدائع، والقبض شرط اللزوم علیٰ ما نبینه ان شاء الله تعالیٰ، اور مرہون پر قبضہ ہو جانا عقد رہن لازم ہو جانے کی شرط ہے، چنانچہ ہم اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ف یعنی جب مرہون پر قبضہ ہو گیا تو اب اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے اور جب تک ایجاب وقبول تھا تب تک راہن کو اختیار تھا کہ جو چیز رہن دینا چاہتا ہے مثلاً غلام اس کو فروخت کرے کیونکہ بدوں قبضہ کے لزوم نہیں ہوا تھا، وقال مالك یلزم بنفس العقد لانه یختص بالمال من الجانبین فصار کالبیع اور امام مالکؒ نے کہا کہ خالی ایجاب وقبول ہی سے رہن لازم ہو جاتا ہے اس دلیل سے کہ جانبین سے مال کے ساتھ رہن کا اختصاص ہے تو وہ مثل بیع کے ہو گیا ف اور بیع فقط ایجاب وقبول سے بدوں قبضہ کے لازم ہو جاتی ہے اور ایک جانب مبیع ہے اور دوسری جانب ثمن ہے، اسی طرح رہن میں ایک جانب قرضہ اور دوسری جانب مال مرہون ہے و لانه عقد وثیقة فاشبه الکفالة اور اس دلیل سے بھی کہ رہن ایک عقد مضبوطی ہے تو وہ کفالت کے مشابہ ہوا،

ف اور کچھ خلاف نہیں کہ کفالت صرف ایجاب وقبول سے لازم ہوتا ہے، اسی طرح عقد رہن بھی صرف ایجاب وقبول سے لازم ہوگا اور قبضہ مرہون کی ضرورت نہیں ہے ولنا ما تلوناہ اور ہماری دلیل وہ آیت ہے جو ہم نے اوپر تلاوت کی ف یعنی قولہ تعالے فرهٰن مقبوضة، پس اس میں رہن کے ساتھ مقبوضۃ ہونے کا وصف ملانا اور نظم کلام میں یہ جزا بحرف الفاء ہے اور شرط اوپر مذکور ہے اور جزاء میں (رہان) مصدر ہے، والمصدر المقرون بحرف الفاء فی محل الجزاء یراد بہ الامر اور جزاء کے محل میں جو مصدر کہ حرف فاء کے ساتھ مذکور ہو اس سے امر مراد ہوتا ہے، ف تو یہاں مصدر سے امر کے معنی ہیں کہ رہن لو جو مقبوضۃ ہو یا رہن وہ موصوف بقبضہ اور اس کی نظیر قولہ تعالیٰ فضرب الرقاب مارنا گردنوں کو، حالانکہ معنی یہ کہ پس مارو گردنیں کافروں کی اور قولہ تعالے فتحریر رقبۃ مؤمنۃ یعنی اگر خطا سے مومن کو قتل کیا تو آزاد کرنا رقبۂ مؤمنہ یعنی تم آزاد کرو رقبۂ مؤمنہ، پس معلوم ہوا کہ آیت رہن میں بھی یہی معنی ہیں کہ رہن لو یا دو مقبوضہ، تو مقبوضۃ کا حکم دے دیا پس معلوم ہوا کہ قبضہ شرط لزوم ہے ولانہ عقد تبرع لما ان الراھن لا یستوجب بمقابلتہ علی المرتھن شیئا ولھذا لا یجبر علیہ فلابد من امضائہ کما فی الوصیۃ، اور آیت کریمہ کے سوائے دوسری دلیل یہ ہے کہ رہن ایک عقد تبرع ہے یعنی راہن پر لازمی چیز نہیں ہے کیونکہ راہن بمقابلہ رہن کے مرتہن پر کسی چیز کا استحقاق حاصل نہیں کرتا ہے اور اسی تبرع کی وجہ سے راہن پر اس کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے تو اس کو نافذ کرنا ضرور ہے، جیسے وصیت میں ہوتا ہے ف یعنی ثبوت استحقاق کے واسطے نافذ کرنا ضرور ہے، جیسے وصیت ایک عقد تبرع ہے کہ جب تک نافذ نہ کیا جاوے تب تک اس شخص کے واسطے کوئی استحقاق نہیں جس کے لیے وصیت ہے کیونکہ تبرع ہے، حتی کہ موصی اپنے واسطے موصی لہ پر کوئی استحقاق ثابت نہیں کرتا ہے، حاصل یہ کہ عقد تبرع ہر وہ عقد ہے جس سے عاقد اپنے واسطے بمقابلہ اس عقد کے کوئی استحقاق حاصل نہ کرے تو دوسرے کے واسطے اس کا استحقاق جبھی حاصل ہوگا کہ عاقد اس کو نافذ کرے جیسے وصیت میں ہوتا ہے اور یہی بات رہن میں ہے کہ عقد رہن سے راہن کوئی استحقاق مرتہن پر حاصل نہیں کرتا تو لازم ہونے کے واسطے ضرور ہوا کہ راہن اس کو نافذ کرے وذالک بالقبض اور نافذ کرنا بذریعہ قبضہ کے ہے ف پس جب راہن قبضہ دیدے تو لزوم ہو جائے گا، اور اسی سے بیع میں اور رہن میں فرق نکل آیا کہ بیع عقد تبرع نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک بائع ومشتری میں سے دوسرے پر اپنا استحقاق حاصل کرتا ہے پس ثبوت ہوا کہ لزوم رہن کے واسطے قبضہ شرط ہے پھر قبضہ دو طور پر ہوتا ہے، ایک تحقیقی قبضہ اور دوم یہ کہ تخلیہ کر دیا۔ ثم یکتفی فیہ بالتخلیۃ فی ظاھر الروایۃ لانہ قبض بحکم عقد مشروع فاشبہ قبض المبیع، پھر عقد رہن میں قبضہ تخلیہ پر بظاہر الروایۃ اکتفا کیا جائے گا اس واسطے کہ یہ قبضہ بحکم عقد مشروع ہے تو وہ قبضہ مبیع کے مشابہ ہو گیا ف یعنی قبضہ رہن کے واسطے ظاہر الروایۃ میں اس قدر کافی ہے کہ راہن تخلیہ کر دے کہ مرتہن مال مرہون پر قبضہ کرے، حتی کہ اگر مرتہن ومرہون کے درمیان تخلیہ کر دیا تو قبضہ ہو گیا جیسے بائع نے مبیع ومشتری کے درمیان تخلیہ کر دیا تو قبضہ ہو گیا اور وجہ مشابہت یہ ہے کہ قبضہ رہن بھی ایک عقد مشروع کے حکم سے ہے وعن ابی یوسف انہ لا یثبت فی المنقول الا بالنقل اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ جو رہن مال منقول ہو تو اس میں قبضہ بدوں نقل کرنے کے ثبوت نہ ہوگا، ف حتی کہ اگر راہن نے گھوڑا رہن کیا اور مرتہن و گھوڑے کے درمیان تخلیہ کر دیا تو وہ قابض نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ گھوڑے کو اپنے

یہاں لے جاوے، لانہ قبض موجب للضمان ابتداء بمنزلۃ الغصب اس واسطے کہ قبضہ رہن ایسا قبضہ ہے جو ابتداء میں موجب ضمان ہوتا ہے بمنزلۃ الغصب کے ف حتی کہ مال مغصوب کی ضمانت غاصب پر صرف اتنی بات سے لازم نہیں ہوتی کہ مال مغصوب و غاصب کے درمیان تخلیہ ہے چاہے اس کو اٹھالے جاوے، تو ابھی غاصب اس کا ضامن نہیں، یہاں تک کہ درحقیقت اس کو اُٹھالے جاوے تو ضامن ہو جائے گا، اسی طرح مرتہن بھی قبضہ مرہون سے اس کا ضامن ہو جاتا ہے تو فقط تخلیہ سے ضامن نہ ہو جائے گا، جب تک کہ اس کو منتقل نہ کرے جبکہ مرہون مال منقول ہوا اور مبیع پر اس کا قیاس ٹھیک نہیں ہے کیونکہ قبضہ رہن تو ابتدائی ضمان کا موجب ہے بخلاف الشراء لانہ ناقل للضمان من البائع الی المشتری ولیس بموجب ابتداء برخلاف قبضہ خرید کے کہ وہ تو ضمانت کو بائع سے مشتری کی طرف نقل کرنے والا ہے اور ابتدائے ضمان کا موجب نہیں ہے والاول اصح اور قول اول اصح ہے ف یعنی ظاہر الروایۃ کا حکم اصح ہے کہ رہن میں تخلیہ سے قبضہ کافی ہے، قال فاذا قبضہ المرتہن محوزا مفرغا متمیزا تم العقد فیہ لوجود القبض بکمالہ فلزم العقد، پھر جب مرتہن نے مال مرہون پر اس طرح قبضہ کر لیا کہ وہ مقسوم یعنی بٹوارہ کی ہوئی اور راہن کے لگاؤ سے فارغ اور غیر کے اتصال سے جدا متمیز ہے تو عقد پورا ہو گیا، کیونکہ قبضہ پورا ہو گیا تو عقد رہن لازم ہو گیا ف محوز یعنی مقسوم کی قید اس واسطے لگائی کہ غیر مقسوم کا رہن ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے، مفرغ یعنی لگاؤ سے فارغ اس واسطے کہا کہ اگر مکان رہن کیا حالانکہ اس میں راہن کا اسباب بھرا ہے تو نہیں جائز ہے، متمیز اس واسطے کہا کہ پیدائشی اتصال کسی دوسری چیز سے نہ ہو چنانچہ اگر وہ پھل رہن کیے جو درخت پر لگے ہیں بدوں درخت کے تو یہ جائز نہیں ہے، کف، وما لم یقبضہ فالراھن بالخیار ان شاء سلمہ وان شاء رجع عن الرھن لما ذکرنا ان اللزوم بالقبض اذ المقصود لا یحصل قبلہ اور جب تک مرتہن نے مرہون پر قبضہ نہیں کیا تب تک راہن کو اختیار ہے چاہے اس کو سپرد کرے اور چاہے عقد رہن سے رجوع کرلے، کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ لازم ہو جانا بوجہ قبضہ کے ہوتا ہے ۔ اس واسطے کہ قبضہ سے پہلے مقصود نہیں حاصل ہو گا ف یعنی مقصود تو یہ کہ مضبوطی حاصل ہو اور یہ اس وقت ہو گا کہ مرتہن کے قبضہ میں آجاوے تو قبضہ سے پہلے خالی باتوں سے اس کا کچھ فائدہ نہیں ہے، قال واذا سلمہ الیہ فقبضہ دخل فی ضمانہ اور جب راہن نے مال مرہون مرتہن کے سپرد کر دیا پس ہم نے قبضہ کر لیا تو مرہون مذکور اس کی ضمانت میں داخل ہو گیا ف یعنی وہ اس مال کا ضامن ہے حتی کہ اگر تلف ہو جاوے تو قرضہ بحساب قیمت ساقط ہو جائے گا، کیونکہ وہ قرضہ کے مقابلہ میں مرہون مضمون ہے، وقال الشافعی ھو امانۃ فی یدہ ولا یسقط شیئ من الدین بھلاکہ اور امام شافعی نے فرمایا کہ مال مرہون اپنے مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے اور اس کے تلف ہونے سے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہیں ہو گا، لقولہ علیہ السلام لا یغلق الرھن قالھا ثلثا لصاحبہ غنمہ وعلیہ غرمہ، اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق وملکیت میں نہیں جاتا (اس کلمہ کو تین مرتبہ فرمایا) راہن اس کے منافع کا مستحق ہے اور راہن ہی پر اس کا تاوان ہے ف یعنی مال مرہون سے جو چیزیں حاصل ہوں وہ راہن پاتا ہے، مثلاً درخت مرہون کے پھل اور باندی مرہونہ کا بچہ اور مکان مرہون کا کرایہ سب راہن کا مال ہے جو اس نے بے مشقت کے مال غنیمت پایا، تو جو نقصان پہنچے وہ بھی راہن ہی پر ہو گا، حتی کہ اگر مال مرہون بغیر فعل مرتہن کے تلف ہو جاوے

تو راہن کا مال تلف ہوا، رہا یہ کلمہ کہ (مال مرہون مرتہن کے استحقاق میں نہیں جاتا) اس کے معنی میں دو قول ہیں، ایک قول جمہور علماء ہے اور دوم قول شافعیؒ ہے چنانچہ دونوں کا بیان یہ ہے قال ومعناہ لا یصیر مضمونا بالدین، شافعیؒ نے کہا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مال مرہون بعوض قرضہ کے مضمون نہیں ہوتا ہے ف واضح ہو کہ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا، اور دارقطنی نے کہا کہ اسناد حسن متصل ہے اور ابوداؤد نے مراسیل میں روایت کرکے کہا کہ آخری جملہ (لہ غنمتہ وعلیہ غرمہ) یہ زہریؒ کا کلام مدرج ہے اور ابوداؤد وعبدالرزاق وغیرہ نے اس کو سعید بن المسیب سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے اسناد متصل کی تحسین کی، بالجملہ حدیث حجت ہے لیکن امام شافعیؒ نے جو تاویل بیان کی کہ مرہون مضمون بقرضہ نہیں ہوتی ہے، طحاویؒ نے فرمایا کہ اس تاویل سے جملہ اہل علم نے انکار کیا اور یہ تاویل بے وجہ سمجھی گئی، اور تاویل جمہور یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت کا دستور دربارہ رہن نہیں ہوگا اور وہ یہ تھا کہ جب راہن کسی وقت محدود تک فک رہن سے عاجز ہو تو مرتہن اس کا مستحق و مالک ہوجاتا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رد کردیا کہ شریعت حقہ میں یہ نہیں ہوگا کہ کسی وقت پر مرتہن بوجہ عاجزی قرضدار کے مالک و مستحق ہوجاوے، اور رہا وہ جملہ جو زہری رح یا سعید بن المسیب رح سے مدرج ہے کہ رہن کے واسطے اس کا غنم اور اسی پر غرم ہے، تو علماء کے نزدیک معنی یہ کہ جب مال مرہون فروخت کیا گیا پس اگر اس کا ثمن بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو جو بچے وہ غنیمت راہن کے واسطے ہے اور جو کمی و نقصان ہو وہ بھی راہن کو تاوان اٹھانا پڑے گا، واللہ تعالی اعلم بالصواب، م، پس اس حدیث سے استدلال شافعی رح غیر موجہ ہے اور دلیل دوم قیاسی ہے، یعنی قیاس مقتضی ہے کہ رہن مضمون نہ ہو، لان الرھن وثیقۃ بالدین فبھلاکہ لا یسقط الدین اعتبارا بھلاک الصک، اس دلیل سے کہ رہن تو قرضہ کے واسطے مضبوطی ہے پس مرہون کے تلف ہونے سے قرضہ نہیں ساقط ہوگا جیسے دستاویز تلف ہونے سے نہیں ساقط ہوتا ہے۔

ف یعنی قرضہ کی مضبوطی دو طور سے شروع ہوئی ایک یہ کہ دستاویز لکھو اور اگر سفر وغیرہ میں لکھنے والا میسر نہ ہو تو مقبوضہ رہن ہو، اور معلوم ہے کہ اگر دستاویز مرتہن کے پاس تلف ہو تو کچھ قرضہ ساقط نہیں ہوتا ہے حالانکہ مضبوطی کا وثیقہ تھا تو مرہون تلف ہونے سے بھی ساقط نہ ہوگا کہ یہ بھی مضبوطی کا وثیقہ ہے، وھذا لان بعد الوثیقۃ یزداد معنی الصیانۃ والسقوط بالھلاک یضاد ما اقتضاہ العقد اذ الحق بہ یصیر بعرض الھلاک وھو ضد الصیانۃ، اور یہ امر یعنی قرضہ ساقط نہ ہونا اس وجہ سے ہوگا کہ وثیقہ لینے کے بعد حفاظت قرضہ کے معنی میں زیادتی ہوجاتی ہے (تو عقد رہن مقتضی ہے کہ بعد اس کے قرضہ مرتہن کی حفاظت مزید ہوجاوے حالانکہ "تلف مرہون سے قرضہ ساقط ہونا اس عقد کی مقتضاء سے خلاف بالضد ہے یعنی مزید خسارت ہوگئی، کیونکہ اسی عقد رہن کی وجہ سے قرضہ معرض سقوط میں ہوگیا حالانکہ یہ حفاظت کی ضد ہے ف تو ضرور یہی ہوگا کہ تلف رہن سے سقوط قرضہ نہ ہو، پھر واضح ہو کہ حدیث سے جو استدلال امام شافعیؒ نے پیش کیا تھا، وہ تو اوپر ہم بیان کرچکے کہ ان کا استدلال صرف اپنی تاویل پر مبنی ہے اور وہ تاویل غیر مسلم ہے، اور جو تاویل جمہور علماء نے بیان کی وہ مسلم، مگر ان کے اجتہاد کو مفید نہیں بلکہ ہمارے واسطے حجت ہے۔

ولنا قولہ علیہ السلام للمرتھن بعد ما نفق فرس الرھن عندہ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث دیگر ہے، جو مرتہن کے پاس رہن کا گھوڑا تلف ہوجانے کے بعد آپؐ نے مرتہن کو فرمایا ذھب

حقك تیرا حق جاتا رہا ف یہ حدیث ابوداؤد، ابن ابی شیبہ نے مرسل روایت کی اور اس کی اسناد میں مصعب بن ثابت کثیر الحدیث، صدوق مگر کثیر الغلط ہے، اکثروں نے تضعیف کی اور ابن حبان نے ضعفاء میں لکھا اور ثقات میں بھی داخل کیا، اور حق یہ کہ جب یہی معنی صحیح طور سے ثبوت ہوں تو احتمال غلط زائل ہو جائے گا، اور یہ امر دوسرے استدلال سے واضح ہوا، یعنی قوله علیه السلام اذا عمی الرهن فهو بما فیه، حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب رہن مشتبہ ہو تو وہ بمقابلہ اس کے گیا جس کے عوض رہن تھا، معناه علی ما قالوا اذا اشتبهت قیمة الرهن بعد ماهلك اس کے معنی بنا بر قول ائمہ تابعین رح کے یہ کہ جب مرہون تلف ہونے کے بعد اس کی قیمت مشتبہ ہو جاوے تو وہ بعوض اس قرضہ کے تلف قرار دی جائے گی، جس میں مرہون تھی۔

ف اور بیان یہ کہ اصل حدیث کو ابوداؤد نے مراسیل میں عطاء سے مرسل روایت کیا، ابن القطان نے کہا کہ مرسل صحیح ہے اور طاؤس سے مرسل روایت کیا اور اس کے معنی میں ابوداؤد نے ابوالزناد سے روایت کی، کہ ابوالزناد نے کہا کہ کچھ لوگ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں مشکوک ہیں کہ الرہن بما فیہ، اور ہمارے فقہاء میں سے ثقہ نے جو ہم کو خبر دی تو یہ اسی صورت میں کہ جب مرہون تلف ہو جاوے اور اس کی قیمت مخفی ہو یعنی دریافت نہ ہو سکے تو اس حالت میں راہن سے کہا جائے گا کہ تو اس کی قیمت سو دینار بیان کرتا ہے حالانکہ تو نے اس کو (۲۰) دینار پہ مرہون کیا اور اس پہ راضی ہوا اور مرتہن سے کہا جائے گا کہ تو اس کی قیمت دس دینار زعم کرتا ہے، حالانکہ تو (۲۰) دینار پر اس کو رہن لینے پہ راضی ہوا تھا، طحاوی رح نے بسند صحیح ابوالزناد رح سے روایت کی کہ میں نے اپنے فقہاء کو جن کے قول کی جانب انتہاء و انتساب کیا جاتا ہے، جن میں سعید بن المسیب و عروہ بن الزبیر و قاسم بن محمد و ابوبکر بن عبدالرحمٰن و خارجہ بن زید و عبیداللہ بن عبداللہ مع ان کے امثال اہل الفقہ والصلاح کو ان سب کو پایا کہ کہتے تھے کہ الرہن بما فیہ، یعنی جب مرہون تلف ہو جاوے اور اس کی قیمت دریافت نہ ہو سکے، اور ان فقہاء کبار میں سے بعض ثقہ اس قول کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع فرماتا تھا،

مترجم کہتا ہے کہ مراد یہ کہ ان سب کا یہی قول تھا، اور ان میں سے بعض اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول روایت کرتا تھا، خواہ متصل ہو یا مرسل ہو، لیکن اس وقت تو مرسل ہونا معلوم ہے، پھر کچھ خفا نہیں کہ ان تابعین ثقات مشہورین فقہاء سے مع بعض حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے، رہن کا مضمون ہونا مروی ہے اور دوسروں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں، تو یہ دلیل اجماع ہے، لہٰذا مصنف رح نے فرمایا کہ واجماع الصحابة والتابعین رضی اللہ عنهم علی ان الرهن مضمون مع اختلافهم فی کیفیته اور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہے اگرچہ وہ کیفیتِ ضمانت میں مختلف ہیں۔ ف مگر اس قدر پر متفق ہیں کہ وہ بہرحال مضمون ہے، فالقول بالامانة خرق له، تو یہ کہنا کہ مرہون امانت ہوتا ہے (جیسے شافعی رح نے کہا) یہ خرق اجماع ہے ف یعنی اجماع سلف توڑتا ہے حالانکہ اجماع نہیں ٹوٹ سکتا تو یہ قول خود ساقط ہے۔

عینی رح نے مبسوط سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما کا قول یہ کہ مرہون مضمون بقیمت ہے اور ابن عمر رض و ابن مسعود رض نے کہا کہ قیمت و قرضہ دونوں سے کم کے عوض مضمون ہے، اور ابن عباس رض نے کہا کہ مضمون بقرضہ ہے اور یہی شریح کا قول ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو، اور ابوعبید قاسم بن سلام نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہ ایک نے پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے کو رہن دیا اس شرط پر کہ اگر میں تیرا حق لایا تو خیر ورنہ تیرے حق کے عوض مرہون تیرے واسطے ہے، ابراہیم

نخعیؒ نے فرمایا کہ "الرہن لایغلق" یعنی رہن کبھی ملک قرضخواہ نہیں ہوتا ہے اور دار قطنیؒ کے طریق ابن الجوزی نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ رہن کرتے بعوض مال کے ایک وقت محدود تک کہ اگر اس وقت مال قرضہ پہنچا تو خیر، ورنہ وہ مرتہن کی ملکیت ہو جائے گا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی معاملہ میں یہ حکم ارشاد فرمایا، یعنی یہ جائز نہیں ہے، والمرا دلقولہ علیہ السلام لایغلق الرھن، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی "لایغلق الرہن" کی یہ مراد ہے۔ علی ما قالوا الاحتباس الکلی بان یصیر مملوکا له بنا بر قول مشائخ کے کہ مرہون بالکل اس کے پاس محبوس ہو اس طرح کہ مرتہن کی ملک ہو جاوے، کذا ذکر الکرخی عن السلف، ایسا ہی کرخی رہ نے سلف سے ذکر کیا ہے ولان الثابت للمرتھن ید الاستیفاء وھو ملك الید والحبس لان الرھن ینبئ عن الحبس الدائم قال اللہ تعالیٰ کل نفس بما کسبت رھینۃ وقال قائلھم (شعر) وفارقتك برھن لافکاك له، یوم الوداع فامسی الرھن قد غلقا، والاحکام الشرعیۃ تنعطف علی الالفاظ علی وفق الانباء

اور ہماری دلیل دیگر یہ ہے کہ مرتہن کے واسطے حصول حق کا قبضہ ثابت ہے اور یہ ملکیت قبضہ وحبس ہے، یعنی اپنے قبضہ میں روک سکتا ہے اس واسطے کہ رہن کا لفظ از راہ لغت کے دائمی حبس ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کل نفس بما کسبت رھینۃ یعنی دائمی وبال اعمال میں محبوس ہے اور ایک شاعر نے کہا ہے وفارقتك الخ یعنی اے محبوب میں تجھے ایسا رہن دے کر جدا ہوا کہ اس رہن کا انفکاک نہیں ہو سکتا اور یہ وداع کے روز واقع ہوا تھا پس رہن کا غلق ہو گیا یعنی وہ تیری ملک دائمی ہو گیا، پھر احکام شرعیہ کا انعطاف ان الفاظ پر موافق اظہار معنی لغوی ہوتا ہے یعنی لغوی معنی سے جو اشعار نکلتا ہے اسی کے موافق حکم متعلق ہوتا ہے،

ولان الرھن وثیقۃ بجانب الاستیفاء وھو ان تکون موصلۃ الیہ وذلك ثابت بملك الید والحبس لیقع الامن من الجحود مخافۃ جحود المرتھن المرھون ولیکون عاجزا عن الانتفاع بہ فیتسارع الی قضاء الدین لحاجتہ او لضجرہ اور اس دلیل سے کہ رہن تو ایک مضبوطی بجانب وصول قرض ہے اور یہ اسی طرح کہ رہن سے حصول قرضہ ہو اور یہ بذریعہ قبضہ وروک کے حاصل ہے تاکہ قرضدار راہن کی طرف سے انکار قرض سے امن ہو اس خوف سے کہ مرتہن بھی مال مرہون سے منکر نہ ہو جاوے اور تاکہ وہ مرہون کے انتفاع سے عاجز ہو تو جلدی قرضہ ادا کرے کیونکہ اس کو مرہون کی حاجت ہو گی یا اس وجہ سے کہ اس کا دل گرفتہ ہو گا، واذا کان کذلك اور جب یہ بات ثابت ہوئی کہ مرہون امانت نہیں بلکہ دائمی روک یا وصول قرضہ کی مضبوطی ہے یثبت الاستیفاء من وجہ، تو ایک طور پر وصول قرضہ ثابت ہو گیا، وقد تقرر بالھلاك اور مال مرہون تلف ہو جانے سے یہ وصول ٹھیک ہو گیا، فلو استوفاہ ثانیا یؤدی الی الربوا پس اگر وہ قرضہ کو دوبارہ وصول کرے تو بیاج تک نوبت پہنچے گی بخلاف حالۃ القیام لانہ ینتقض ھذا الاستیفاء بالرد علی الراھن فلا یتکرر، برخلاف اس کے جب مرہون باقی ہو تو بیاج نہ ہو گا اس غرض سے کہ راہن کو واپس دینے سے جو وجہ وصول قرضہ کی تھی وہ جاتی رہی تو قرضہ اصلی وصول کرنا مکرر نہیں واقع ہو گا، ولا وجہ الی استیفاء الباقی بدونہ لایتصور اور بدون حصول قبضہ کے باقی کا استیفاء غیر موجہ ہے کیونکہ یہ متصور نہیں ہے، یعنی اگر کہا جاوے کہ مرتہن بطور رقبہ کے حاصل

کرے اور ملک قبضہ نہ ہو، تو جب مرہون تلف ہوگیا تو وصول قبضہ جاتا رہا اور اب اس کے قرضہ کی ملک رقبہ باقی رہی تو وہ قرضہ کے ملک رقبہ حاصل کرے پس کچھ بیاج و زیادتی نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ ملک رقبہ حاصل کرنا بدوں ملک قبضہ کے متصور نہیں ہے تو مکرر وصول سے بیاج ہوگا، والاستیفاء یقع بالمالیۃ اما العین امانۃ حتی کانت نفقۃ المرہون علی الراہن فی حیاتہ وکفنہ بعد مماتہ اور مرتہن کا وصول پانا بذریعہ مالیت مرہون واقع ہوتا ہے، اور رہا عین مرہون، تو وہ امانت ہے، حتیٰ کہ مرہون غلام کا نفقہ درحالیکہ وہ زندہ ہے، راہن پر ہے اور غلام مذکور کا کفن درحالیکہ مر جاوے راہن پر ہے ف یہ بھی اعتراض کا جواب ہے اور اعتراض دو طور پر ہے، اول یہ کہ جب تم نے بیان کیا کہ مرتہن نے مال مرہون پر قبضہ بطور وصول حق کے پایا ہے تو لازم آیا کہ مرہون کا نفقہ وغیرہ بذمہ مرتہن ہو، حالانکہ غلام مرہون کا نفقہ زندگی و کفن موت بذمہ راہن ہوتا ہے، اور جواب یہ کہ وصول حق تو مرہون کی مالیت سے ہے نہ ذات سے تو ذات امانت ہے لہٰذا ذات کا نفقہ و کفن بذمہ راہن ہے، اور اعتراض دوم جو کافی و کفایہ وغیرہ میں مذکور ہے یہ کہ مرتہن کو مال مرہون سے وصول کیونکر ہو سکتا ہے کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہے اور قرضہ مثلاً سو درہم ہے اور غلام و درہم باہم غیر جنس ہیں حالانکہ وصول تو ہم جنس سے ہوتا ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ مرتہن نے دین قرضہ کے عوض مال عین بدل لیا حالانکہ وہ وصول کر سکتا ہے اور بدل نہیں سکتا ہے جواب یہ ہوا کہ وصول پانا عین غلام سے نہیں بلکہ مالیت غلام سے ہے اور عین اس کے پاس امانت ہے تو عین غلام بمنزلہ ایک تھیلی کے ہے جس میں سو روپیہ بھر کر مرتہن کو دے دی تو تھیلی امانت ہے اور مالیت مذکورہ سے وصول قرضہ ہے، ہذا غایۃ التسہیل فی التوضیح م وکذا قبض الرہن لا ینوب عن قبض الشراء اذا اشتراہ المرتہن، اور اسی طرح قبضہ رہن نائب قبضہ خرید نہیں ہوتا جبکہ مرتہن اس کو خرید ے ف چونکہ عین مرہون اس کے پاس امانت ہوتا ہے لہٰذا اگر مرتہن نے غلام مرہون اس کے راہن سے خرید ا تو غلام مذکور پر جدید قبضہ شرط ہے حتیٰ کہ بعد خرید کے قبضہ سے پہلے اگر تلف ہو جاوے تو مرتہن پر ثمن واجب نہ ہوگا بلکہ وہ رہن کے طور پر تلف ہوا کیونکہ ہنوز خرید کا قبضہ نہیں ہوا تھا اور رہن کا قبضہ نائب قبضہ خرید ہوگا لان العین امانۃ فلا ینوب عن قبض الضمان اس واسطے کہ عین مذکور تو امانت ہے (تو اس کا قبضہ امانتی ہے) پس خرید کے قبضہ ضمانتی کا نائب نہیں ہوگا، ف پس حاصل یہ کہ استیفاء بمالیت ہے اور مال عین اپنی ذات سے امانت ہے، رہا یہ زعم کہ عقد رہن سے حفاظت قرضہ ہے حالانکہ تلف ہونے کی صورت میں قرضہ ساقط ہونا حفاظت کی ضد ہے کیونکہ مقتضائے عقد رہن کے خلاف ہے تو جواب یہ کہ موجب العقد ثبوت ید الاستیفاء مقتضائے عقد رہن یہ ہے کہ مرتہن کو ایسا قبضہ حاصل ہو کہ گویا قرضہ وصول پایا، وہذا تحقیق الصیانۃ وان کان فراغ الذمۃ من ضرورتہ کما فی الحوالۃ اور اس سے حفاظت قرضہ کا ثبوت محقق ہوتا ہے اگرچہ ذمہ فارغ ہونا اس کی ضرورت سے ہے جیسے حوالہ میں ہوتا ہے ف کہ اگر زید نے بکر پر خالد کا قرضہ اتر ایا تو اس میں قرضہ خالد کی حفاظت ہے حالانکہ یہ بالضرور مقتضی ہے کہ زید کا ذمہ فارغ ہوا تو ذمہ فارغ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ حفاظت قرضہ میں قصور ہو اور حاصل یہ کہ مرتہن نے جب رہن لیا تو بالفعل اس کو وصول قرضہ کی قدرت اس مرہون سے حاصل ہے تو حفاظت کامل ہے اور یہ منافی نہیں کہ راہن کا ذمہ بدیں معنی فارغ ہوا کہ اگر تلف ہو تو وہ مکرر ادا کرے، اس سے معلوم ہوگیا کہ ہمارے و شافعیؒ کے نزدیک اصل مختلف ہے فالحاصل ان عندنا حکم الرہن صیرورۃ الرہن محتبسا بدینہ باثبات

ید الاستیفاء علیہ پس حاصل یہ کہ اصل ہمارے نزدیک یہ کہ رہن کا حکم یہ کہ مالی مرہون قرضہ راہن میں محتبس ہوجاوے بایں طور کہ مرہون پر مرتہن کا قبضہ استیفاء ثابت ہو **ف** گویا مرتہن نے اس قبضہ سے ایک طور پر اپنا قرضہ وصول پایا ہے بنظر مالیت مرہون کے، اگرچہ عین مرہون اس کے پاس امانت ہے، وعندہ تعلق الدین بالعین استیفاء منہ عینا بالبیع اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصل یہ کہ حکم الرہن یہ ہے کہ دین کا تعلق عین سے ہو، بدیں معنی کہ عین کو بیع کرکے اس سے قرضہ وصول ہو **ف** تو یہ اس کے پاس امانت ہے۔ اور قرضہ میں محتبس نہیں ہے و یخرج علی ہذین الاصلین عدۃ من المسائل المختلف فیہا بیننا وبینہ عددناہا فی کفایۃ المنتہی جملۃ اور ان دونوں مختلف اصول پر چند مسائل نکلتے ہیں جن میں ہمارے وشافعیؒ کے درمیان اختلاف ہے، ان سب کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں شمار کیا ہے **ف** اور یہاں ان میں سے بعض کو ذکر کرتے ہیں،

منہا ان الراہن ممنوع عن الاسترداد للانتفاع لانہ یفوت موجبہ وہو الاحتباس علی الدوام وعندہ لا یمنع منہ لانہ لا ینافی موجبہ وہو تعینہ للبیع ازانجملہ ایک یہ کہ ہمارے نزدیک راہن ممنوع ہے اس کو اختیار نہیں ہے کہ مرہون کو بغرض نفع حاصل کرنے کے واپس لے (مثلاً سواری یا خدمت یا دودھ وغیرہ کے) اس واسطے کہ اس سے موجب الرہن ندارد ہوگا، اور موجب یہ کہ مرہون برابر محتبس رہے (حالانکہ بیع کرکے دام سے قرضہ ادا کرنے کے لیے لے سکتا ہے) اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ انتفاع کے لیے واپس لینے سے ممنوع نہیں ہے، کیونکہ ان کی اصل کے موافق واپس لینا موجب الرہن سے منافی نہیں اور موجب ان کے نزدیک یہ کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہے **ف** پس بیع نہیں کرسکتا اور انتفاع حاصل کرسکتا ہے، وسیاتیک البواقی اثناء المسائل ان شاء اللہ تعالیٰ اور باقی مسائل مذکورہ آئندہ کے بیان مسائل میں ان شاء اللہ تعالیٰ آجاویں گے، قال ولا یصح الرہن الا بدین مضمون اور رہن صحیح نہیں مگر بمقابلہ قرضہ مضمون کے **ف** یعنی ضمانتی قرضہ کے عوض رہن ہے ورنہ نہیں، لان حکمہ ثبوت ید الاستیفاء والاستیفاء یتلو الوجوب، اس واسطے کہ حکم الرہن یہ کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور استیفاء بعد وجوب ہوتا ہے **ف** تو حق واجب کے بعد رہن کا جواز ہوگا، اگرچہ حق مذکور خاصہ دین نہ ہو، قال رضی اللہ عنہ ویدخل علی ہذا اللفظ الرہن بالاعیان المضمونۃ بانفسہا فانہ یصح الرہن بہا ولا دین، شیخ نے فرمایا کہ اس لفظ میں رہن بعوض ایسے اعیان کے داخل ہوگا، جو بذات خود مضمون ہیں، چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہے حالانکہ دین نہیں ہے **ف** جیسے مال عین غصب کیا اور اس کے عوض دیا تو صحیح ہے، کیونکہ اس عین غصب کا وجوب ثابت ہے پس رہن کی خصوصیت دین واجب سے نہیں ہے اگرچہ شیخ قدوری کا ظاہر لفظ یہی کہ دین واجب میں منحصر ہے، پس اگر دین واجب میں انحصار لیا جاوے تو اعتراض ہوگا کہ عین غصب کے عوض رہن صحیح ہے تو دین میں انحصار نہ ہوا، و یمکن ان یقال ان الموجب الاصلی فیہا ہو القیمۃ اور یہ جواب ہوسکتا ہے کہ اعیان غصب میں اصلی موجب تو قیمت ہے ورد العین مخلص اور عین غصب واپس کرنا چھٹکارا ہے علی ما علیہ اکثر المشائخ بنا بر اس قول کے جس پر اکثر مشائخ ہیں **ف** یعنی جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اکثر مشائخ کے نزدیک مثلاً غصب میں اصلی موجب یہ کہ مغصوب کی قیمت واپس کرے اور اگر اس نے عین واپس کیا تو چھٹکارا ہوجائے گا، پس جب

عین مغصوب کے عوض رہن دیا تو یہ رہن بمقابلہ اصلی موجب کے ہے اور وہ قیمت ہے، تو گویا قیمت واجبہ کے مقابلہ میں رہن ہے، وھو الدین اور یہ قیمت واجبہ دین ہے ف، تو یہ بھی دین کے عوض رہن ہوا جو بظاہر بمقابلہ عین ہے، ولھذا تصح الکفالۃ بھا، اور اسی وجہ سے کہ موجب اصلی قیمت ہے تو ایسے اعیان مضمونہ کی کفالت صحیح ہوتی ہے ف کیونکہ قیمت تو مال دین ہے وہ ہر شخص ادا کر سکتا ہے، برخلاف اس کے اگر خاص مال عین ہو تو صرف وہی ادا کر سکتا ہے جس کے قبضہ میں موجود ہو، پس اگر موجب یہی مال عین ہوتا تو کفیل کی کفالت صحیح نہ ہوتی اور جب موجب اصلی یہ کہ عین واپس کرے، اور قیمت تو اس وقت مخلص ہوتی ہے کہ عین مذکور باقی نہ ہو، پس اس قول پر ضرور ہوا کہ رہن کا انحصار بمقابلہ دین نہ ہو، اور اگر رہن منحصر بدین ہوگا تو مثلاً عین غصب کے عوض رہن جب تک قائم ہے صحیح نہ ہوگا، جواب یہ کہ اس قول پر بھی صحت ہو سکتی ہے اس طرح کہ قیمت دین ہے اور قیمت اگرچہ ابھی واجب نہیں مگر اس کے واجب ہونے کا سبب منعقد ہو چکا ہے تو اس لحاظ سے اس دین کے عوض رہن ہو جائے گا، یعنی لئن کان لا یجب الا بعد الھلاک اگر ہم نے مان لیا کہ قیمت ابھی اصلی موجب نہیں بلکہ عین مذکور تلف ہو جانے کے بعد ہی واجب ہوا کرتی ہے ولکنہ تجب عند الھلاک بالقبض السابق ولھذا تعتبر قیمتہ یوم القبض، ولیکن تلف ہو جانے پر اسی قبضۂ سابق کی وجہ سے قیمت واجب ہوتی ہے، (تو سبب وجوب قیمت کا وہ ناجائز قبضہ ہے جو تلف سے پہلے واقع ہوا تھا) اور اسی جہت سے قیمت وہ واجب ہوتی ہے، جو قبضۂ ناجائزہ کے روز تھی، ف تو قیمت واجب ہونے کا سبب تو قبضہ ہی کے روز موجود ہو چکا پس اگر رہن لیا تو صحیح، فیکون رھنا بعد وجود سبب وجوبہ، تو دین واجب کا سبب موجود ہونے کے بعد رہن واقع ہوا، فیصح کما فی الکفالۃ، تو رہن صحیح ہوا جیسے کفالت میں ہے ف کہ جو اعیان بذات خود مضمون ہوں ان کی کفالت اس وجہ سے صحیح ہوئی کہ اس قول پر ان کی قیمت واجب ہونے کا سبب موجود ہو چکا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل خوب ہے، ولیکن باوجود اس کے اصل مذکور میں یوں تغیر کیا جاوے کہ رہن صحیح نہیں مگر بعوض قرضہ واجب یا بعوض ایسے قرضہ کے جس کے واجب ہونے کا سبب موجود ہو گیا ہو ولھذا لا تبطل الحوالۃ المقیدۃ بہ بھلاکہ بخلاف الودیعۃ، اور اسی جہت سے کہ سبب وجوب پایا گیا ہے، جو حوالہ کہ اسی عین مضمون سے مقید ہو، وہ اس کے تلف ہو جانے سے باطل نہیں ہوتا ہے برخلاف ودیعت کے ف توضیح یہ ہے کہ اگر زید نے بکر کو خالد پر اترائی کی کہ فلاں مال عین سے ادا کر دے تو یہ حوالہ اسی مال عین سے مقید ہے پس اگر یہ مال تلف ہو گیا، تو اس کے حکم کے واسطے اس مال عین پر نظر کی جاوے کہ یہ مال عین ایسا تھا جس کی ضمانت بذات خود واجب ہے یعنی مبیع کی طرح نہیں جو بعوض ثمن کے مضمون ہے بلکہ بعینہ خود مضمون ہے جیسے مال غصب ہوتا ہے، پس اگر یہ عین بذات خود ضمانتی تھی تو حوالہ مذکور باطل نہ ہوگا، کیونکہ اگر عین تلف ہوا تو اس کا تاوان بجائے اس کے موجود ہے اور اگر یہ مال عین کوئی ودیعت تھی تو حوالہ باطل ہو گیا اس واسطے کہ امانت ودیعت تلف ہونے پر اس کا قائم مقام موجود نہیں تو حوالہ مٹ گیا، ن،

مترجم کہتا ہے کہ اس تمام بیان سے نکلا کہ رہن کے واسطے قبضہ ضرور ہے اور قبل قبضہ کے راہن کو رجوع کا اختیار ہے، یہ روایت جو شیخ مصنفؒ نے اختیار کی یہ امام خواہر زادہؒ کا قول ہے، چنانچہ محیط میں ہے کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ قبضہ شرط لزوم ہے اور بدون قبضہ کے جواز ہوتا ہے، جیسے ہبہ میں ہے اور امام محمدؒ نے کتاب الرہن

میں اشارہ کیا کہ قبضہ شرط جواز الرہن ہے اور یہی اصح ہے، ھ، اور سراج میں ہے جواز رہن کی ایک شرط یہ کہ مال مرہون مقسوم محوز فارغ ہو، اور دوم یہ کہ ایسے حق کے عوض ہو جس کا حاصل کرنا رہن سے ممکن ہو، حتیٰ کہ اگر ایسے حق کے عوض رہن کرے جس کا حاصل کرنا رہن سے ممکن نہیں ہے تو رہن باطل ہوگا، جیسے حدود یا قصاص کے عوض رہن دیا تو باطل ہے ھ، (تتمہ شرائط الرہن) شرائط چند اقسام ہیں بعض کا مرجع تو فعل رہن کی جانب ہے، چنانچہ شرط ہے کہ رہن کرنا معلق لشرط نہ ہو (کہ مثلاً اگر زید آیا تو میں نے یہ مکان تجھے رہن دیا) اور کسی وقت کی جانب مضاف نہ ہو (مثلاً جب چاند نکلے تو میں نے یہ مکان تجھے رہن دیا) اور بعض کا مرجع بجانب راہن و مرتہن ہے، چنانچہ شرط ہے کہ دونوں عاقل ہوں پس مجنون یا طفل لایعقل سے رہن یا ارتہان جائز نہیں ہے اور بالغ ہونا شرط نہیں اور آزادی بھی شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ طفل ماذون و غلام ماذون سے جائز ہے، البدائع، اور واضح ہو کہ قولہ تعالیٰ وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتباً فرہان مقبوضۃ الآیۃ سے نکلتا ہے کہ اگر مسافر ہو تو رہن جائز ہے ورنہ نہیں، لیکن عامہ علماء اہل السنۃ کے نزدیک سفر شرط نہیں ہے، چنانچہ حدیث مذکورہ بالا جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کو زرہ رہن دی تھی وہ حضر کا واقعہ ہے اور برابر حضر میں یہ معاملہ چلا آیا ہے، م، جواز رہن کے واسطے سفر شرط نہیں ہے پس سفر و حضر دونوں میں جائز ہے، ازانجملہ شرائط ہیں جو مرہون کی جانب راجع ہیں، چنانچہ اگر مرہون ایک محل قابل بیع ہو یعنی وقت عقد کے وہ مال مطلق متقوم مملوک معلوم مقدور التسلیم موجود ہو، پس جو چیز کہ رہن کے وقت موجود نہ ہو اس کا رہن جائز نہیں اور جس کے وجود و عدم میں خطر ہو اس کا رہن بھی نہیں جائز ہے، مثلاً اس سال جو میری ملک سے خرما پیدا ہوں یا بکریوں کے بچے پیدا ہوں وہ مانند اس کے رہن کرے تو نہیں جائز ہے اور مردار و خون کا رہن بھی نہیں جائز ہے اور صید حرم و صید احرام کا رہن بلکہ جملہ مباحات مانند صید و ایندھن و گھاس وغیرہ کا رہن اور مسلمان کے حق میں شراب خمر و سور کا رہن یا ارتہان نہیں جائز ہے، پھر یہ شرط نہیں کہ مرہون ملک راہن ہو حتیٰ کہ مال غیر کو بولایت شرعیہ رہن کرنا جائز ہے حتیٰ کہ جو چیز مانگ کر رہن کی تو رہن ہوگی، البدائع، صحت قبضہ کے انواع عدیدہ ہیں، اول یہ کہ راہن اجازت دے اور اجازت دو طرح پر ہے ایک یہ کہ صریح یا بمنزلہ صریح ہو اور دوسری یہ کہ بطور دلالت ہو، پس صریح جیسے کہا کہ تو قبضہ کرلے، اور قبضہ جائز ہے خواہ مجلس میں قبضہ کرے یا بعد جدائی کے قبضہ کرے اور یہ استحسان ہے اور بطور دلالت یہ کہ راہن کے حضور میں مرتہن نے قبضہ کیا اور اس نے منع نہیں کیا تو استحساناً صحیح ہے، اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھل رہن کیے حالانکہ جائز نہیں ہے، پھر مرتہن نے جدا کرکے قبضہ کرلیا پس اگر راہن کی اجازت سے ہو تو استحساناً جائز ہے، دوم یہ کہ مرہون محوز ہو، پس قبضہ مشاع مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ قابل بٹوارہ ہو یا نہ ہو، خواہ رہن کرنا شریک کے پاس ہو یا غیر کے پاس ہو، سوم مرہون فارغ ہو، پس مکان مرہون میں راہن کا اسباب ہو جو رہن نہیں تو جائز نہیں ہے، چہارم مرہون ممیز و جدا ہو، حتیٰ کہ درخت پر لگے ہوئے پھل بدوں درخت کے رہن کرنا جائز نہیں ہے، ازانجملہ یہ کہ قبضہ کی لیاقت یعنی عقل ہو، البدائع سو،

پھر جب قبضہ صحیح ہوگیا تو مرہون مذکور اس کے قبضہ میں مضمون ہے اور اگر باہمی قرارداد سے کسی درمیانی عادل کے پاس رکھی جاوے تو مرتہن کی طرف سے عادل کا قبضہ صحیح ہے لیکن عادل اس بارہ میں امین ہے اور مرہون کی ضمانت بذمہ مرتہن ہے، ھ، قال وھو مضمون بالاقل من قیمتہ ومن الدین اور مرہون مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کم تر کے عوض مضمون ہوتا ہے ف یعنی مثلاً قیمت دو سو روپیہ ہے اور قرضہ سو روپیہ ہے تو وہ قرضہ کے

کے عوض مضمون ہے اور اگر برعکس ہو یعنی قرضہ دو سو روپیہ ہو اور قیمت سو روپیہ ہو تو قیمت کے عوض مضمون ہے۔
فاذا ھلک فی ید المرتھن وقیمتہ والدین سواء صار المرتھن مستوفیا لدینہ پھر جب مرتہن کے پاس رہن تلف ہوا حالانکہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونوں برابر ہیں تو مرتہن اپنے قبضہ کو پھر پانے والا ہو گیا وان کانت قیمۃ الرھن اکثر فالفضل امانۃ اور اگر رہن کی قیمت زائد ہو یعنی قرضہ سے زائد ہو تو جو کچھ زیادتی ہے وہ امانت ہے ف مرتہن اس کا ضامن نہ ہوگا، لان المضمون بقدر ما یقع بہ الاستیفاء وذلک بقدر الدین اس واسطے کہ ضمانت تو اسی قدر ہے جس سے وصول قرضہ واقع ہو اور یہ بقدر قرضہ ہے۔
فان کانت اقل سقط من الدین بقدرہ ورجع المرتھن بالفضل اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو مرہون تلف ہونے سے بقدر قیمت مرہون کے قرضہ ساقط ہوگا، اور وہ باقی کو مرتہن سے واپس لے گا، لان الاستیفاء بقدر المالیۃ اس واسطے کہ وصول قرضہ تو مالیت مرہون کے قدر ہوگا، ف اور زائد کے حق میں استیفاء ثابت ہی نہیں تھا، وقال زفرؒ الرھن مضمون بالقیمۃ حتی لو ھلک الرھن وقیمۃ یوم الرھن الف وخمس مائۃ والدین الف رجع الراھن علی المرتھن بخمس مائۃ اور زفرؒ نے کہا کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہے (خواہ وہ قرضہ سے کم ہو یا زیادہ ہو کل مضمون ہے) حتی کہ اگر رہن تلف ہو جاوے اور رہن کے روز اس کی قیمت ایک ہزار پانچ سو درم تھی اور قرضہ صرف ہزار درم تھا تو مرتہن سے راہن پانچ سو درم واپس لے گا، ف اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو رہن کے روز تھی، لہ حدیث علی رضی اللہ عنہ قال یترادان الفضل فی الرھن، زفرؒ کی حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے، یعنی قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ رہن میں زیادتی کو باہم ایک دوسرے سے واپس لیں ف اس اثر کو عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضؓ سے روایت کیا اور اس کے اسناد میں حکمؒ نے حضرت علی رضؓ سے روایت کی، اور علماء کے نزدیک حکمؒ نے حضرت علی رضؓ سے نہیں سنا تو روایت مرسل ہے، پھر اس کے معنی میں احتمال ہے، اول یہ کہ جب مرہون فروخت ہو تو کمی بیشی کا حساب کریں دوم یہ کہ کسی آسمانی آفت سے تلف ہو، بیہقی نے اسناد کے ساتھ خلاسؒ حضرت علی رضؓ سے روایت کی کہ اگر مرہون میں زیادتی ہو پس وہ کسی آسمانی آفت سے تلف ہو تو جس قرضہ کے عوض مرہون ہوا اسی کے مقابلہ میں تلف ہوا اور اگر آسمانی آفت نہیں پہنچی تو مرتہن قدر زائد کو واپس دیوے، اس کی اسناد میں یہ طعن ہے کہ خلاسؒ نے اس کو حضرت علی رضؓ کے صحیفہ سے لیا ہے، علاوہ بریں روایت اول کی تخصیص یہ ہوتی ہے کہ حکم اول صرف ایسی صورت میں ہے کہ رہن خود تلف نہ ہو، اور بیہقی نے حارث رحؒ عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی کہ جب رہن بہ نسبت قرضہ کے افضل ہو یا قرضہ بہ نسبت رہن کے افضل ہو تو دونوں باہم زیادتی کو پھیر لیں، حارثؒ ضعیف ہے اور ظاہر میں مؤید روایت اول و محتمل تخصیص ہے، پھر بیہقی نے محمد بن الحنفیہ عن علیؓ روایت کی کہ آپ نے فرمایا کہ جب مرہون کم ہو تو راہن باقی قرضہ ادا کرے اور اگر رہن میں زیادتی ہو تو وہ جس قدر کے عوض رہن تھا اسی میں گیا، اس سے معلوم ہوا کہ جب رہن تلف ہو جاوے تو قرضہ سے جو کچھ زائد ہو وہ امانت میں گیا اور راہن کچھ نہیں لے سکتا ہے جیسا کہ ہمارا ظاہر مذہب ہے، اور استدلال زفرؒ صرف روایت اول و سوم پر ہے اور وہ دونوں ضعیف ہیں، ولان الزیادۃ علی الدین مرھونۃ لکونھا محبوسۃ بہ فیکون مضمونۃ اعتبارا بقدر الدین اور دوسری

دلیل زفرؒ قیاسی یہ ہے کہ قرضہ سے زائد بھی مرہون ہے، کیونکہ وہ بھی بوجہ قرضہ کے محبوس ہے تو جیسے بقدر قرضہ کے محبوس ہے۔ اسی قیاس پر زائد بھی محبوس ہوگا۔ ومذهبنا مروی عن عمر وعبد الله بن مسعود رضی الله عنهما اور ہمارا جو مذہب ہے وہ حضرت عمرؓ و عبد اللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے، ف اور یہی محمد بن الحنفیہ نے اپنے والد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا، کما رواہ البیہقی، اور قول عمر رضی اللہ عنہ یہ کہ جب مرہون بہ نسبت اس چیز کے زائد ہو جس کے عوض رہن ہے تو زیادتی کے حق میں مرتہن امین ہے اور اگر کم ہو تو راہن اس کو قدر کمی ادا کرے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والطحاوی ونحوہ البیہقی، اور روایت بیہقی میں دلیل ہے کہ یہ اس وقت کہ رہن خود تلف ہو جاوے، اور یہ اثر عبید بن عمیر نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا اور امام مسلم نے مقدمہ میں تنصیص کی کہ عبید بن عمیرؒ کی ولادت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں واقع ہوئی اور وہ بالاجماع ثقہ ہے، اِل اثر ابن مسعود نہیں ملا، ولان ید المرتھن ید استیفاء فلا یوجب الضمان الا بالقدر المستوفی کما فی حقیقة الاستیفاء اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ تو قبضۂ استیفاء ہے تو اسی قدر ضمان واجب ہوگی جس قدر استیفاء کیا گیا ہے جیسے حقیقی استیفاء میں ہوتا ہے ف حتیٰ کہ اگر درحقیقت استیفاء ہو مثلاً دو ہزار درم ایک تھیلی میں بھر کر مرتہن کو دے دیئے حالانکہ مرتہن کا قرضہ فقط ہزار درم ہے، پھر تلف ہوئے تو مرتہن نے صرف اپنا قرضہ وصول پایا اور ایک ہزار درم زائد میں وہ ضامن نہیں ہے، اسی طرح مرہون زائد میں وہ زیادتی کا ضامن نہیں ہے اور مرہون زائد کی صورت میں زیادتی اس نے اپنے حق میں محبوس نہیں کی، والزیادة مرهونة ضرورة امتناع حبس الاصل بدونها، اور زیادتی فقط اس ضرورت سے مرتہن کے پاس روکے ہوئے ہے کہ اصل مرہون کا روکنا بدون اس زیادتی کے ممکن نہیں ہے، ف مثلاً گھوڑا رہن کیا اور قرضہ سے اس میں زیادتی ہے تو بضرورت پورا گھوڑا محبوس ہے، ورنہ مرتہن کو زیادتی کے روکنے کی حاجت نہیں تھی، اور یہ بات معلوم ہے کہ جو چیز بضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اپنی حد ضرورت تک رہتی ہے اور اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے تو زیادتی کی ضرورت صرف اصل کے روکنے میں ہے، ولا ضرورة فی حق الضمان اور مرتہن کے ضامن ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے ف تو زیادتی کی نسبت ضامن ہونے کا حکم نہیں ثابت ہوگا، کیونکہ اس نے رہن اصلی کے طور پر زیادت کو نہیں روکا، اور نہ وہ زیادت نہ ہو بلکہ اصل ہو جاوے، پس زفرؒ کا استدلال ساقط ہوا اور اثر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ان کا استدلال کرنا بھی ضعیف ہے، والمراد بالتراد فیما روی حالة البیع اور حدیث علی رضی اللہ عنہ جو روایت کی اس میں باہمی واپسی سے مراد بحالت بیع ہے ف یعنی مرہون فروخت کرنے کی حالت میں جب ثمن حاصل ہو تو جس قدر قرضہ سے زائد ہو وہ مرتہن واپس کرے، اور اگر قرضہ سے کمی ہو تو راہن پوری کرے اور یہ تاویل بوجہ دوسری روایت کے متعین ہے، فانه روی عنه انه قال المرتهن امین فی الفضل کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت خود آئی کہ زیادتی کے حق میں مرتہن امین ہے ف یعنی ضامن نہیں ہے، چنانچہ یہ روایت ہم نے اوپر بیان کردی، قال وللمرتهن ان یطالب الراهن بدینه ویحبسه به، مرتہن کو اختیار ہے کہ راہن سے اپنے قرضے کا مطالبہ کرے۔ اور بوجہ قرضہ کے اس کو قید کرا دے ف یعنی قید خانہ میں ڈالے جانے کی درخواست کر کے بحکم قاضی محبوس کرے اور رہن اس سے مانع نہیں ہے، لان حقه باق بعد الرهن والرهن لزیادة الصیانة فلا تمتنع به المطالبة اس واسطے کہ رہن کے بعد بھی اس کا حق باقی ہے اور رہن تو زیادہ مضبوطی کے واسطے ہوتا ہے، تو رہن کی

وجہ سے مطالبہ ممتنع نہیں ہوگا۔ ف پس راہن کو چاہیے کہ مرہون فروخت کرکے قرضہ ادا کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو وہ ظالم ہے، والحبس جزاء الظلم اور اسی ظلم کی سزا یہ کہ قید خانہ جاوے فاذا ظھر مطلہ عند القاضی یحبسہ کما بیناہ علی التفصیل فیما تقدم، پس جب قاضی کے نزدیک راہن کا تادہندی کرنا ظاہر ہوگا تو وہ اس کو قید خانہ میں ڈالے گا، جیسا کہ ہم نے تفصیل کے ساتھ سابق میں بیان کیا ہے ف یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل الحبس میں اس کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور جب وہ قید ہوا تو لامحالہ مرہون کے ثمن سے ادا کرے گا جبکہ ممکن ہو۔ واذا طلب المرتھن دینہ یومر باحضار الرھن اور جب مرتہن نے اپنا قرضہ طلب کیا تو اس کو حکم کیا جائے گا کہ مرہون حاضر کرے۔

ف اور یہ نہیں ہوسکتا کہ مرہون اپنے قبضہ میں رکھے اور اس کو قرضہ دینے کا حکم دیا جاوے لان قبض الرھن قبض استیفاء فلا یجوز ان یقبض مالہ مع قیام ید الاستیفاء لانہ متکرر الاستیفاء علی اعتبار الھلاک فی ید المرتھن وھو محتمل اس واسطے کہ رہن پر قبضہ کرنا وصول قبضہ ہے تو وصول قبضہ قائم ہونے کے باوجود جائز نہیں کروہ اپنے قرضہ پر قبضہ کرے اس لیے کہ اگر ہم فرض کریں کہ مرہون اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو اس کا وصول متکرر ہوجائے گا، حالانکہ مرہون تلف ہوجانا محتمل ہے ف لہٰذا اس سے کہا جائے گا کہ مرہون حاضر کرے تاکہ تلف سے اطمینان ہو، پھر جب قرضہ پر قبضہ کرے تو مرہون سے قبضہ استیفاء زائل ہو۔ واذا احضرہ امر الراھن بتسلیم الدین اولا لیتعین حقہ کما تعین حق الراھن تحقیقا للتسویۃ کما فی تسلیم المبیع والثمن یحضر المبیع ثم تسلیم الثمن اولا اور جب مرتہن مال مرہون یعنی عین مرہون کو لایا تو راہن کو حکم دیا جائے گا، کہ پہلے قرضہ سپرد کرے تاکہ مرتہن کا حق یعنی دین قرض بھی متعین ہوجاوے، جیسے راہن کا حق عین مرہون میں متعین ہوچکا، اس غرض سے کہ دونوں میں مساوات متحقق ہو، جیسے بیع میں مبیع و ثمن سپرد کرنے میں اختلاف ہوتا ہے، تو بائع پہلے مبیع حاضر کرتا ہے پھر مشتری پہلے اس کو ثمن دیتا ہے تب مبیع پر قبضہ کرتا ہے ف کیونکہ مشتری کا حق مبیع میں ہے وہ عین متعین ہے تو وہ دین ثمن پہلے دیدے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہوجاوے، اور وجہ یہ کہ ثمن مال دین ہے جیسے قرضہ مال دین ہے وہ بھی عین متعین ہوگا جب حقدار کو سپرد کرے، وان طالبہ بالدین فی غیر البلد الذی وقع العقد فیہ ان کان الرھن مما لا حمل لہ ولا مؤنۃ فکذلک الجواب لان الاماکن کلھا فی حق التسلیم کمکان واحد فیما لیس لہ حمل ومؤنۃ ولھذا لا یشترط بیان مکان الایفاء فیہ فی باب السلم بالاجماع اور اگر مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کسی دوسرے شہر میں کیا سوائے اس شہر کے جس میں معاملہ قرض و رہن واقع ہوا تھا، (تو دو حال سے خالی نہیں کہ مرہون ایسی چیز ہے کہ جس کے واسطے بار برداری و خرچہ ہے یا نہیں،) پس اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کے واسطے بار برداری و خرچہ نہیں ہے، جیسی موتی و مشک وغیرہ) تو بھی حکم اسی طرح ہے یعنی مرتہن پہلے رہن حاضر کرے تب قرضہ پاوے گا، اس واسطے کہ جس چیز کے واسطے بار برداری و خرچہ نہیں اس کے سپرد کرنے میں سب جگہیں بمنزلہ واحد ہیں (تو ایک جگہ جو حکم ہے وہی سب جگہ ہوگا) اور اسی وجہ سے سلم کی صورت میں ایسی چیز کے سپرد و ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا بالاجماع شرط نہیں ہے، وان کان لہ حمل ومؤنۃ یستوفی دینہ ولا یکلف احضار الرھن، اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کے منتقل

کرنے میں باربرداری وخرچہ پڑتا ہے تو وہ اپنا قرضہ حاصل کرے اور اس کو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی، لان ھذا النقل والواجب علیہ التسلیم بمعنی التخلیۃ لا النقل من مکان الی مکان لانہ یتضرر بہ زیادۃ الضرر ولم یلتزمہ، اس دلیل سے کہ رہن حاضر کرنا تو ایک جگہ سے دوسری جگہ لاتا ہوا حالانکہ مرتہن پر واجب یہ کہ سپرد کرے، وہ بھی اس طرح کہ راہن ومرہون کے درمیان تخلیہ کردے، یعنی یہ چیز مرہون موجود ہے کوئی مانع نہیں تو اس پر قبضہ کرلے، اور اس پر یہ واجب نہیں کہ مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردے (حالانکہ اس میں خرچہ ومشقت ہے) اس واسطے کہ ایسا لازم کرنے میں وہ ضرر اٹھاوے گا، حالانکہ مرتہن نے ایسے ضرر اٹھانے کا التزام نہیں کیا تھا، ولو سلطا الراھن العدل علی بیع المرھون فباعہ بنقد او نسیئۃ جاز لاطلاق الامر، اور اگر راہن نے درمیانی عادل کو مرہون فروخت کرنے پر مسلط کیا، یعنی عادل سے کہا کہ تجھے اختیار ہے کہ مرہون فروخت کرکے قرضہ ادا کرے پس عادل نے مرہون کو نقد فروخت کیا یا ادھار فروخت کیا بہرحال جائز ہے، کیونکہ حکم دینا مطلق ہے یعنی اس میں نقد کی خصوصیت نہیں ہے۔

ف لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ اگر عادل نے ادھار فروخت کیا تو ثمن وصول ہوتے تک تاخیر ہوگی اور مرتہن اپنا قرضہ طلب کرسکتا ہے، فلو طالب المرتھن بالدین لا یکلف المرتھن احضار الرھن لانہ لاقدرۃ لہ علی الاحضار، پس اگر مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو مرتہن کو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی اس واسطے کہ عادل کو مرہون حاضر کرنے کی قدرت نہیں ہے ف بلکہ وہ عادل کے قبضہ میں ہے اور یہ رہن بغیر قبضہ مرتہن ہے، وکذا اذا امر المرتھن ببیعہ فباعہ ولم یقبض الثمن لانہ صار دینا بالبیع بامر الراھن فصار کالراھن رھنہ وھو دین اور اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو فروخت مرہون کا حکم کیا پس مرتہن نے اس کو فروخت کیا اور دام وصول نہیں کیے تو بھی مطالبہ کے وقت مرتہن کو اس کے حاضر لانے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس واسطے کہ وہ عین نہیں رہا بلکہ دین ہوگیا اس وجہ سے راہن کے حکم سے فروخت کیا گیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے جب اس کو رہن کیا تو وہ دین تھا، ولو قبضہ یکلف احضارہ لقیام البدل مقام المبدل اور اگر مرتہن نے ثمن وصول کیا ہو تو اس کو ثمن حاضر لانے کا حکم دیا جائے گا، اس واسطے کہ بدل بجائے مبدل کے قائم ہوتا ہے ف تو ثمن بجائے مرہون کے موجود ہے پس جیسے مرہون لانا ویسے اس کا قائم مقام لاوے اگرچہ یہ اس وقت دین ہے نہ عین، الا ان الذی یتولی قبض الثمن ھو المرتھن، لیکن اتنی بات ہے کہ مرہون کا ثمن وصول کرنے کا متولی یہی مرتہن ہوگا، ف یعنی مشتری سے ثمن مرہون وصول کرنے کا استحقاق اسی مرتہن کو حاصل ہے لانہ ھو العاقد فیرجع الحقوق الیہ کیونکہ فروخت کرنے والا یہی مرتہن ہے (اگرچہ راہن کی جانب سے وکیل ہے) تو بیع کے حقوق اسی کی طرف راجع ہوں گے ف اور منجملہ حقوق کے مبیع سپرد کرنا اور ثمن وصول کرنا ہے، پھر واضح ہو کہ قرضہ کبھی قسط وار ہوتا ہے یکبارگی نہیں ہوتا لہٰذا فرمایا کہ وکما یکلف احضار الرھن لاستیفاء کل الدین یکلف لاستیفاء نجم قد حل لاحتمال الھلاک جیسے پورا قرضہ وصول کرنے کے واسطے مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جاتا ہے، اسی طرح جو قسط آگئی ہو اس کے وصول کرنے کے لیے بھی مرتہن کو مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جائے گا کیونکہ شاید مرہون تلف ہوگیا ہو۔ ف تو یہ قسط ادا کرنا بھی لازم نہ ہوگا، بالجملہ مرہون جب مرتہن نے بحکم راہن فروخت کیا تو اس کا ثمن وصول کرنا اسی پر ہے، ثم اذا قبض الثمن یومر باحضارہ

لاستیفاء الدین لقیامه مقام العین، پھر جب مرتہن نے ثمن وصول کر لیا تو اس کو اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے حکم دیا جائے گا کہ ثمن مذکور حاضر کرے اس واسطے کہ یہ ثمن بجائے عین مرہون کے قائم ہے ف اور اس وقت بطور عوض کے وہ بمنزلہ مرہون ہو گیا، حالانکہ اگر ابتداء میں راہن اپنے مرتہن کے پاس نقد رہن کرتا تو جائز نہ ہوتا کما فی الکافی وغیرہ، بالجملہ جب راہن نے درمیانی عادل کو بیع رہن پر مسلط کیا یا مرتہن کو اجازت دی اور اس نے ادھار یا نقد فروخت کیا بہر حال بیع جائز ہے، اور مرتہن اگر اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے تو راہن اس کے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور مرتہن کو مرہون یا ثمن حاضر لانے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ وهذا بخلاف ما اذا قتل رجل العبد الرهن خطاء حتی قضی بالقیمة علی عاقلته فی ثلث سنین لم یجبر الراهن علی قضاء الدین حتی یحضر کل القیمة لان القیمة خلف عن الرهن فلابد من احضار کلها کما لابد من احضار کل عین الرهن وما صارت قیمة بفعله وفیما تقدم صار دینا بفعل الراهن فلهذا افترقا۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ کسی نے غلام مرہون کو خطاء سے قتل کیا حتی کہ قاتل کی مددگار برادری پر تین سال میں ادائے قیمت کا حکم دیا گیا تو راہن کو ادائے قرض پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ کل قیمت موجود ہو جاوے اس واسطے کہ قیمت مذکور تو رہن کے قائم مقام ہے تو کل قیمت کا حاضر لانا ضرور ہے جیسے کل عین رہن کا حاضر لانا ضرور ہوتا تھا اور حال یہ ہے کہ مرہون کا قیمت ہو جانا کچھ راہن کے فعل سے نہیں ہے اور مسئلہ سابق میں مرہون کا قیمت ہو جانا راہن کے فعل سے واقع ہوا (کہ اس نے مرتہن یا عادل کو فروخت کا حکم دے دیا) پس اسی وجہ سے قتل مرہون کی صورت میں اور فروخت راہن کی صورت میں فرق ہو گیا، ولو وضع الرهن علی ید العدل وامر ان یودعه غیره ففعل ثم جاء المرتهن یطلب دینه لا یکلف احضار الرهن لانه لم یؤتمن علیه حیث وضع علی ید غیره فلم یکن تسلیمه فی قدرته اور راہن نے مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھا اور عادل کو اجازت دی کہ چاہے دوسرے کے پاس ودیعت رکھے، پس عادل نے ایسا کیا پھر مرتہن اپنا قرضہ طلب کرنے آیا (اور قاضی کے حضور میں پیش ہوا) تو مرتہن کو رہن حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی، اس واسطے کہ مرتہن اس رہن میں معتمد علیہ نہیں ہوا، چنانچہ راہن نے اس کو دوسرے کے قبضہ میں رکھا، پس مرتہن کے اختیار میں اس کا حاضر کرنا نہیں رہا، ولو وضعه العدل فی ید من فی عیاله وغاب وطلب المرتهن دینه، اور اگر درمیانی عادل نے مرہون کو ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھا جو عادل کی عیال میں ہے، (اور یہ جائز ہوتا ہے) اور عادل کہیں سفر کو چلا گیا اور مرتہن نے اپنا قرضہ طلب کیا، والذی فی یده یقول اودعنی فلان ولا ادری لمن هو یجبر الراهن علی قضائه لان احضار الرهن لیس علی المرتهن لانه لم یقبض شیئا، اور جس شخص کے قبضہ میں مرہون موجود ہے وہ کہتا ہے کہ فلاں غائب نے میرے پاس ودیعت رکھا حالانکہ مجھے نہیں معلوم کہ یہ کس شخص کی ملک ہے، تو راہن کو ادائے قرض پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ رہن کا حاضر لانا مرتہن کے ذمہ واجب نہیں ہے، کیونکہ اس نے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا وکذلک اذا غاب العدل بالرهن ولا یدری این هو لما قلنا اور اسی طرح اگر عادل مذکور اس رہن کو لے کر غائب ہو گیا اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ وہ کہاں ہے تو بھی راہن پر قرضہ ادا کرنے کے واسطے جبر کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ بالا ف اس واسطے کہ مرتہن پر حاضر لانا واجب نہیں کیونکہ اس نے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا ہے بلکہ راہن نے عادل کے قبضہ میں رکھی تھی حالانکہ عادل مذکور مرہون کو سفر میں ساتھ لے گیا، ولو ان الذی اودعه العدل جحد الرهن وقال هو مالی لم یرجع المرتهن

علی الراهن بشیٔ حتی یثبت کونه رهنا، اور اگرایسا ہوا کہ عادل نے جس شخص کے پاس مرہون ودیعت رکھا تھا، وہ رہن سے انکار کر گیا اور کہا کہ یہ رہن نہیں بلکہ میرا ذاتی مال ہے تو مرتہن اپنے راہن سے کچھ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ ثابت کرے کہ یہ مال مرہون ہے ف تو رہن ثابت کر نا مرتہن کے ذمہ ہے، کیونکہ راہن و مرتہن کی رضامندی سے عادل کو اجازت تھی کہ کسی کے پاس ودیعت رکھے تو مرتہن پر واجب ہے کہ اس مال کو مرہون ثابت کرے، لانه لما جحد فقد توی المال والتوی علی المرتهن فیتحقق استیفاء الدین فلا یملك المطالبة، اسواسطے کہ جب مستودع نے مرہون سے انکار کیا تو مرہون ڈوب گیا اور تلف ہونا مرتہن کے ذمہ ہوتا ہے، تو اس کے حق میں مال بھر پانا ثبوت ہو جائے گا تو وہ مطالبہ مال کا مختار نہیں ہوگا۔ قال وان کان الرهن فی یده لیس علیه ان یمکنه من البیع حتی یقضیه الدین لان حکمه الحبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بیناه اور اگر مرہون اس کے قبضہ میں ہو تو اس پر یہ واجب نہیں کہ راہن کو مرہون بیچنے کا قابو دے یہاں تک کہ راہن اس کا قرضہ ادا کر دے لان حکمة الحبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بیناه اس واسطے کہ رہن کا حکم یہ کہ برابر محبوس رہے یہاں تک کہ راہن اس کا قرضہ ادا کرے، چنانچہ سابق میں ہم بیان کر چکے ف تو اس کو اختیار ہے کہ جب تک وہ قرضہ ادا نہ کرے تب تک اس کو مرہون بیچنے نہ دے بلکہ روکے رہے۔ ولو قضاه البعض فله ان یحبس کل الرهن حتی یستوفی البقیة اعتبارا بحبس المبیع، اور اگر راہن نے اس کو تھوڑا قرضہ ادا کر دیا تو بھی مرتہن کو اعتبار ہے کہ پورا مرہون روکے رہے، یہاں تک کہ باقی وصول کرے جیسے مبیع روکنے میں حکم ہے ف کہ بائع کو اختیار ہوتا ہے۔ کہ جب تک پورا ثمن ادا نہ کرے تب تک مبیع روکے رہے، حتیٰ کہ جب تک تھوڑا ثمن باقی ہے تب تک روک سکتا ہے، اسی طرح رہن میں بھی مرتہن کو یہی اختیار ہے۔

فاذا قضاه الدین قیل له سلم الرهن الیه لانه زال المانع من التسلیم لوصول الحق الی مستحقه، پھر جب راہن نے اس کو پورا قرضہ ادا کر دیا تو مرتہن کو حکم دیا جائے گا کہ راہن کو اس کا رہن ادا کر اس واسطے کہ سپرد کرنے سے روکنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہی، کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا، فلو هلك قبل التسلیم استرد الراهن ما قضاه لانه صار مستوفیا عند الهلاك بالقبض السابق فکان الثانی استیفاء بعد استیفاء فیجب رده، پھر اگر راہن کو واپس دینے سے پہلے مرہون تلف ہو گیا تو راہن نے جو کچھ ادا کیا ہے واپس لے اس واسطے کہ مرتہن تو تلف ہونے کے وقت بقبضہ سابق وصول پانے والا ہو گیا تو دوم وصول ایک وصول کے بعد دوسرا وصول ہے، پس دوسرا واپس کرنا واجب ہے ف حاصل یہ کہ مرتہن نے مرہون پر سابق میں قبضہ استیفار کیا تھا، تو جب مرہون تلف ہوا تو اسی قبضہ سے استیفار پورا ہو گیا، اب جو راہن سے وصول کیا یہ مکرر ہے تو اس کو واپس کرنا واجب ہے اور راہن بھی بیاج نہیں دے گا، پس واپس لے، یہ سب صورتیں اس معنی میں کہ مرتہن کو وصول قرضہ تک رہن روکنا مستحق ہے۔ وکذلك لو تفاسخا الرهن له حبسه ما لم یقبض الدین او یبرئه اور اسی طرح اگر دونوں نے رہن کا معاملہ فسخ کر لیا یعنی زبانی فسخ کیا تو بھی مرتہن کو اختیار ہے کہ مرہون روک لے یہاں تک کہ اپنا قرضہ وصول کرے یا راہن کو قرضہ سے بری کرے ف پس اگر بری کر دیا تو اب رہن کو روک نہیں سکتا، اور واضح ہو کہ زبانی فسخ سے رہن خارج نہیں ہوتا ہے۔ ولا یبطل الرهن الا بالرد علی الراهن علی

وجہ الفسخ ، اور رہن باطل نہ ہوگا مگر اس طور پر کہ بطور فسخ کے راہن کو واپس دے۔ ف ، حتیٰ کہ اگر بطور عاریت واپس دے یا بیع کے واسطے واپس دے تو فسخ رہن نہیں ، جیسے خالی گفتگو سے وہ فسخ نہ ہوگا جب تک بطور فسخ کے واپس نہ دے ، لانہ یبقی مضموناً مابقی القبض والدین اس واسطے کہ جب تک قرضہ و قبضہ باقی ہے تب تک مرہون مذکور ضمانت میں رہے گا ، ولو ھلک فی یدہ سقط الدین اذا کان بہ وفاء بالدین لبقاء الرھن ، اور اگر مرتہن کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو قرضہ ساقط ہو جائے گا ، بشرطیکہ اس کی مالیت میں وفائے قرض ہو ، کیونکہ رہن باقی تھا ، ف اور شاید یہ معنی ہوں کہ بدوں فسخ کے مرتہن نے رہین کو مرہون نے واپس دیا پس وہ آسمانی آفت سے تلف ہوا جس میں راہن کا فعل نہیں ہے تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہوگا ، بشرطیکہ اس کی قیمت سے وفائے قرضہ ہو ، اس واسطے کہ وہ ابھی مرہون باقی ہے۔

ولیس للمرتھن ان ینتفع بالرھن لا باستخدام ولا سکنی ولا لبس الا ان یاذن لہ المالک لان لہ حق الحبس دون الانتفاع اور مرتہن کو اختیار نہیں کہ رہن سے نفع اٹھاوے نہ خدمت لینے کا نہ سکونت کا اور نہ پہننے کا مگر آنکہ مالک یعنی راہن اس کو اجازت دے ، اس واسطے کہ مرتہن کو روکنے کا حق حاصل ہے اور نفع اٹھانے کا حق حاصل نہیں ہے ف تو غلام مرہون سے خدمت کا یا مکان مرہون سے سکونت کا یا لباس مرہون سے پہننے کا انتفاع حاصل نہیں کر سکتا ہے مگر آنکہ راہن اجازت دیدے ، تو ایسی چیزوں میں جو بذات خود مال نہیں ہیں یہ اجازت ہوگی ، لیکن یہ حق حکم میں ہے اور از راہ دیانت کے پرہیز کرے ، اس واسطے باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم ہر قرض جس کے ذریعہ سے منفعت ہو مکروہ تحریمی ہے ، پس اطمینان نہیں کہ ان بعض وجوہ میں اجازت بوجہ قرض ہو ، ولیس لہ ان یبیع الا بتسلیط من الراھن ولیس لہ ان یواجر ویعیر لانہ لیس لہ ولایۃ الانتفاع بنفسہ فلا یملک تسلیط غیرہ علیہ فان فعل کان متعدیا ولا یبطل عقد الرھن بالتعدی ، اور مرتہن کو یہ اختیار نہیں کہ مرہون کو فروخت کرے مگر اس صورت میں کہ راہن نے اس کو مسلط کیا ہو یعنی کہا ہو کہ تجھے اختیار ہے کہ تو اس کو فروخت کرے تو فروخت کر سکتا ہے اور مرتہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مرہون کو اجارہ پر دے یا اس کو عاریت دے اس واسطے کہ جب مرتہن کو خود اس سے انتفاع کی ولایت نہیں تو غیر کو اس سے انتفاع پر مسلط نہیں کر سکتا (حالانکہ اجارہ و عاریت میں یہی ہوتا ہے کہ غیر کو اس سے انتفاع کا مالک کیا) پھر اگر مرتہن نے اس کو اجارہ یا عاریت دیا تو حد سے بڑھ جانے والا ظالم ہے (ولیکن عقد رہن باطل نہ ہوگا) اور تعدی کی وجہ سے عقد رہن باطل نہیں ہوتا ہے ، ف بالجملہ عقد رہن صرف یہی کہ مرتہن اس کو اپنی حفاظت میں روکے رہے اور اس سے انتفاع کا اختیار نہیں ہے خصوصاً اس کی حاصلات کھانا حرام ہے۔

قال وللمرتھن ان یحفظ الرھن بنفسہ وزوجتہ وولدہ وخادمہ الذی فی عیالہ ، اور مرتہن کو اختیار ہے کہ مرہون کی حفاظت بذات خود کرے یا بذریعہ اپنی زوجہ کے یا بذریعہ اپنے فرزند کے یا اپنے خادم کے حفاظت کرے جو اس کے عیال میں ہو ، ف خادم سے مراد وہ نوکر خاص جو ماہواری یا سالانہ وغیرہ پر نوکر ہو اور یومیہ مزدور مراد نہیں ہے اور عیال میں ہونا یہ کہ مرتہن کے ساتھ رہتا ہو اور رہا یہ لفظ کہ "جو اس کے عیال میں ہو" اس میں دو احتمال ہیں ، ایک یہ کہ فقط خادم کے ساتھ لگے یعنی خادم جو اس کے عیال میں ہو ، یا فرزند کے ساتھ بھی متعلق ہو ، قال رحمہ اللہ معناہ ان یکون الولد فی عیالہ ایضا ، شیخ نے کہا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ فرزند بھی اس کے عیال میں ہو۔

ف تو معنی یہ ہوئے کہ ایسے فرزند یا ایسے خادم کے ذریعہ سے حفاظت کرے جو اس کے عیال میں ہو، پس اگر فرزند جدا اپنے گھر میں ہو تو اس کی حفاظت جائز نہیں ہے، اور خلاصہ یہ کہ اس بارہ میں عیال ہونے کا اعتبار ہے جیسے ودلیت میں ہے، وهذا لان عینه امانة فی یده فصار کالودیعة، اور یہ حکم اس واسطے کہ مرہون کا عین بھی اس کے پاس امانت ہے، تو مانند ودیعت کے ہوگیا، ف کیونکہ حفاظت مالیت مقصود نہیں بلکہ حفاظت عین مقصود ہے جیسے ودلیت میں حفاظت عین ہے، کیونکہ عین مرہون کی راہ سے مرہون و ودلیت برابر ہیں، وان حفظه بغیر من فی عیاله او اودعه ضمن، اور اگر مرتہن نے مرہون کو ایسے شخص کی حفاظت میں دیا جو اس کے عیال میں نہیں ہے یا اس کے پاس ودلیت رکھ دیا تو ضامن ہوگیا ف اور معنی یہ کہ مرہون کی پوری قیمت کا ضامن ہوگیا اگرچہ وہ قرضہ سے زائد ہو، حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے اور اس کی قیمت قرضہ سے دوچند ہو تو پوری قیمت کا ضامن ہے۔ وهل یضمن الثانی فهو علی الخلاف، اور کیا راہن کو اختیار ہے کہ جس کے پاس ودلیت رکھا تھا یا جس غیر عیال کی حفاظت میں دیا تھا اس سے بھی تاوان لے یا نہیں تو اس میں اختلاف معروف ہے ف کہ صاحبین کے نزدیک دوم بھی ضامن ہے اور امامؒ کے نزدیک نہیں، وقد بینا جمیع ذلک بدلائله فی الودیعة اور ہم نے اس سب کو مع دلائل کے کتاب الودیعۃ میں بیان کیا ہے، واذا تعدی المرتهن فی الرهن ضمنه ضمان الغصب بجمیع قیمته لان الزیادة علی مقدار الدین امانة والامانات تضمن بالتعدی اور جب مرتہن نے رہن میں تعدی کی تو تاوان غصب کے مثل پوری قیمت کا ضامن ہو جائے گا اس واسطے کہ مقدار قرضہ سے جس قدر زائد تھا وہ اس کے پاس امانت تھا اور تعدی کی وجہ سے امانتوں کی ضمانت واجب ہو جاتی ہے ف پس اس امانت کی بھی ضمانت واجب ہوگئی فلو رهنه خاتما فجعله فی خنصره فهو ضامن لانه متعد بالاستعمال لانه غیر ماذون فیه وانما الاذن بالحفظ، پس اگر راہن نے اس کے پاس انگوٹھی رہن کی پس مرتہن نے اس کو اپنی چھنگلیا میں پہن لیا تو وہ ضامن ہوگیا اس واسطے کہ وہ استعمال کرنے سے متعدی ہوگیا، کیونکہ وہ استعمال کے واسطے اجازت نہیں رکھتا ہے، بلکہ صرف حفاظت کی اجازت رکھتا ہے والیمنی والیسری فی ذلک سواء لان العادة فیه مختلفة اور اس بارے میں داہنی و بائیں چھنگلیا برابر ہے کیونکہ انگوٹھی پہننے کی عادت مختلف ہے ف بعضے بائیں میں پہنتے ہیں اور بعضے داہنی میں پہنتے ہیں تو جس چھنگلیا میں پہنے اس کو استعمال کرنے والا ہو جائے گا، ولو جعله فی بقیة الاصابع کان رهنا بما فیه لانه لا یلبس کذلک عادة فکان من باب الحفظ اور اگر اس نے سوائے چھنگلیا کے باقی کسی انگلی میں پہنی تو بدستور وہ بمقابلہ قرضہ کے مرہون رہے گی اس واسطے کہ اس طور پر پہننے کی عادت نہیں ہے (تو یہ استعمال نہیں ہے) پس از قسم حفاظت ہے ف کہ اس کو اپنی انگلی میں محفوظ رکھا، وکذا الطیلسان ان لبسه لبسا معتادا ضمن وان وضعه علی عاتقه لم یضمن اور یہی تفصیل طیلسان میں ہے کہ اگر مرہون طیلسان کو بطور عادت اوڑھا تو ضامن ہو جائے گا اور اگر اس کو کندھے پر رکھ لیا تو ضامن نہیں ہوگا ف بلکہ حفاظت کے طور پر اپنے پاس رکھا ہے، ولو رهنه سیفین او ثلثة فتقلدها لم یضمن فی الثلثة وضمن فی السیفین لان العادة جرت بین الشجعان بتقلد سیفین فی الحرب ولم تجر بتقلد الثلثة اور اگر اس کے پاس دو تلواریں یا تین تلواریں رہن رکھیں پس اس نے ان تلواروں کو لٹکایا یعنی جیسے تلوار کو بدن پر سجاتے ہیں اسی طور پر ان کو لٹکایا تو تین تلواروں کی صورت میں ضامن نہیں ہوگا اور ۲ تلواروں کی صورت میں ضامن ہو جائے گا اس واسطے

کہ مردان شجاع کے درمیان عادت جاری ہے کہ لڑائی میں دو تلواریں لٹکاتے ہیں اور تین تلواریں لٹکانے کی عادت نہیں ہے
ف خلاصہ یہ کہ تین تلواروں کی صورت میں طریقہ استعمال کے طور پر لٹکانا تو دلالت کرتا ہے کہ اس نے بظاہر اس کو استعمال کیا لیکن عادت کے خلاف ہونا اس کے مخالف ہے پس ضامن نہ ہوگا اور دو تلواروں میں ظاہری ہیئات استعمال کے مخالف کوئی امر ظاہر نہیں ہوتا تو ضامن قرار دیا جائے گا، جیسے انگوٹھی کو استعمال کے طریقہ پر پہننے میں ضامن قرار دیا جاتا ہے، وان لبس الخاتم فوق خاتم ان کان ھو ممن یتجمل بلبس خاتمین ضمن وان کان لایتجمل بذلک فھو حافظ فلا یضمن ، اور اگر اس نے مرہون انگوٹھی کو دوسری انگوٹھی پر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر ایسا شخص ہے کہ وہ دو انگوٹھیوں کے پہننے سے تجمل کرتا ہے تو ضامن ہوگا اور اگر ایسا تجمل نہ کرتا ہو تو وہ حافظ ہے، پس ضامن نہ ہوگا، ف حاصل یہ کہ انگوٹھی پر انگوٹھی پہننا تین تلواروں کے حکم میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ بعضے بیہودہ آرائش کرنے والے دو تین انگوٹھیاں چھنگلیا میں پہنتے ہیں، پس اگر ایسا شخص ہو تو یہ استعمال ہے پس ضامن ہوگا، اور اگر متدین ثقہ ہو تو ظاہر اس کا مقصود حفاظت ہے پس ضامن نہ ہوگا،

قال واجرۃ البیت الذی یحفظ فیہ الرھن علی المرتھن جس مکان میں مرہون کی حفاظت کی جاوے اس کا کرایہ بذمہ مرتہن ہے ف مثلاً سو دھنیاں رہن کیں یا پچاس من اناج رہن کیا اور مانند اس کے پس مرتہن نے اس کی حفاظت کے واسطے کوٹھری یا مکان کرایہ لیا تو کرایہ بذمہ مرتہن ہے ، وکذلک اجرۃ الحافظ اور اسی طرح حفاظت کرنے والے آدمی کی اجرت بھی بذمہ مرتہن ہے ف مثلاً آم کا باغ مع درختوں پر لگے ہوئے پھل کے رہن کیا جبکہ پھل قابل رہن ہوں تو محافظ کی تنخواہ بذمہ مرتہن ہے ، واجرۃ الراعی اور چرواہے کی اجرت ف مثلاً بکریاں یا گائیں رہن کیں تو ان کی چرائی ، ونفقۃ الرھن علی الراھن اور مرہون غلام کا نفقہ بذمہ راہن ہے ف پس متعلق حفاظت بذمہ مرتہن ہے اور اصلاح مرہون کا خرچہ و غلام کا نفقہ و باذر کی چرائی بذمہ راہن ہے تو اس میں کوئی قاعدہ کلیہ معلوم ہونا چاہیے۔

والاصل ان ما یحتاج الیہ لمصلحۃ الرھن وتبقیتہ فھو علی الراھن سواء کان فی الرھن فضل اولم یکن لان العین باق علی ملکہ وکذلک منافعہ مملوکۃ لہ فیکون اصلاحہ وتبقیتہ علیہ لما انہ مؤنۃ ملکہ کما فی الودیعۃ وذلک مثل النفقۃ فی مأکلہ ومشربہ واجرۃ الراعی فی معناہ لانہ علف الحیوان اور اصل یہ ہے کہ رہن کی مصلحت و باقی رکھنے میں جس چیز کی ضرورت ہو وہ بذمہ راہن ہے، خواہ رہن میں قرضہ سے زیادتی ہو یا نہ ہو اس واسطے کہ عین مرہون ابھی راہن کی ملکیت پر باقی ہے (صرف مرتہن کے پاس محبوس ہے) اور اسی طرح مرہون کے منافع بھی راہن کے مملوک ہیں (حتیٰ کہ غلام کی خدمت وجانوروں کا دودھ و بچہ اور اراضی و باغ کے محصولات و مکان کا کرایہ سب راہن کی ملکیت ہے) تو مرہون کی اصلاح کرنا اور باقی رکھنا (کہ بغیر دانہ چارہ و نان نفقہ مر نہ جاوے) یہ بھی بذمہ راہن ہے کیونکہ یہ اسی کی ملک پر خرچہ ہے جیسے مال ودیعت میں ہوتا ہے (کہ سب خرچہ مستودع پر نہیں بلکہ مالک ودیعت پر ہوتا ہے اور مرہون بنظر ذات کے امانت ہے) اور اصلاحی خرچہ و نفقہ بقا کی مثال یہ کہ جیسے کھانے پینے کا خرچہ ، اور اسی معنی میں جانور مرہون کی چرائی ہے۔ اس واسطے کہ وہ حیوان کا چارہ ہے
ف اگر کہا جاوے کہ چرواہا تو حفاظت بھی کرتا ہے جیسے چراتا ہے تو نصف بذمہ مرتہن ہونا چاہیے؟ جواب یہ کہ اصل مقصود چرائی ہے اور حفاظت ضمنی معتبر نہیں ہے ، حتیٰ کہ اگر چراگاہ سے چور نے چوری کی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا

جاتا، حالانکہ اگر حفاظت معتبر ہوتی تو ہاتھ کاٹا جاتا، جیسے اصطبل وگاؤ خانہ سے چراتے میں کاٹا جاتا ہے، م ک، ومن ھذا الجنس کسوۃ المرقیق اور اسی جنس مصلحت وبقاء سے یہ کہ مرہون رقیق کا کپڑا بذمہ راہن ہے، واجرۃ ظئر ولد الرھن اور یہ کہ مرہونہ باندی کے بچہ کی دودھ پلائی کی اجرت، ف بذمہ راہن ہے، مثلاً مرہونہ باندی کے بچہ ہوا اور باندی کے دودھ نہیں ہے حتی کہ دودھ پلائی کی ضرورت ہوئی تو اس کی تنخواہ بذمہ راہن ہوگی، وسقی البستان اور بستان مرہون کا سینچنا وکری النھر وتلقیح نخیلہ وجدادہ والقیام بمصالحہ اور اس کی نہر اگارنا دبانا اور اس کے درختان خرما کو نرمادی لگانا اور اس کے پھل توڑنا اور اس کے دیگر مصالح پر قائم ہونا بذمہ راہن ہے ف یعنی مثلاً باغ رہن کیا تو اس کو پانی دینا مع اس کے وسائل نہر وغیرہ کے اور جس طور پر پھل آتے ہیں مع ان کے حفاظت وتوڑنے کے اور دیگر امور جو اس باغ کی اصلاح میں ضروری ہوں سب بذمہ راہن ہیں خواہ بذات خود ان کو انجام دے بدوں اس کے کہ مرہون میں خلاف رہن کوئی بیع وغیرہ کے تصرف کرے یا یہ کام اپنے آدمیوں یا مزدوروں سے لے، بہر حال اصلاح وبقاء کی ضروریات بذمہ راہن ہیں، وکل ما کان لحفظہ اولردہ الی ید المرتھن اولرد جزء منہ فھو علی المرتھن اور ہر وہ امر جو مرہون کی حفاظت کے واسطے ہو یا اس کو مرتہن کے قبضہ میں واپس لانے کے لیے ہو یا اس کے کسی جزو کے واپس لانے کے واسطے ہو تو وہ مرتہن کے ذمہ ہے ف مثلاً غلام مرہون بھاگ گیا تو جو شخص واپس لاوے اس کا حق جعل بذمہ مرتہن ہے یا مرہونہ باندی یا غلام کی آنکھ میں جالا پڑ گیا تو اس کے علاج وتندرستی کی مزدوری ودواء بذمہ مرتہن ہے، ومثل اجرۃ الحافظ، جیسے حفاظت کرنے والے کی اجرت بذمہ مرتہن ہے، لان الامساک حق لہ والحفظ واجب علیہ فیکون بدلہ علیہ اس واسطے کہ روک رکھنا مرتہن کا حق ہے اور حفاظت کرنا اس پر واجب ہے تو حفاظت کا عوض یعنی اجرت بھی مرتہن پر واجب ہے وکذلک اجرۃ البیت الذی یحفظ الرھن فیہ وھذا فی ظاہر الروایۃ اور اسی طرح اس مکان کا کرایہ جس میں مرہون کی حفاظت کی جاوے بذمہ مرتہن ہے اور یہ ظاہر الروایۃ کا حکم ہے، وعن ابی یوسف ان کراء المأوی علی الراھن بمنزلۃ النفقۃ لانہ سعی فی تبقیتہ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مکان حفاظت کا کرایہ راہن پر ہے، جیسے نفقہ راہن پر ہوتا ہے اس واسطے کہ جس مکان میں جانور مرہون رہے منجملہ اس کے باقی رکھنے کے امور کے ہے ف یعنی مرہون جانور کا نفقہ اس کے بقاء کے واسطے ہوتا ہے، اسی طرح جس مکان میں وہ اپنی زندگی بسر کرے اور درندوں وغیرہ سے بچے یہ بھی اس کے بقاء کے لوازم میں سے ہے تو یہ بھی بذمہ راہن ہے۔

ومن ھذا القسم جعل الآبق فانہ علی المرتھن لانہ محتاج الی اعادۃ ید الاستیفاء التی کانت لہ لیرد فکانت من مؤنۃ الرد فیلزمہ اور اسی قسم سے مرہون غلام بھاگ ہوئے کے پھیر لانے کی مزدوری ہے کہ وہ مرتہن پر ہوگی اس واسطے کہ مرتہن ہی کو اپنے قبضہ استیفاء کو اعادہ کرنے کی ضرورت ہے جو اس کو پہلے حاصل تھا تاکہ وہ راہن کو واپس کر سکے تو یہ بھی واپسی کے خرچہ میں سے ہوا تو مرتہن ہی پر لازم ہوگا، وھذا اذا کانت قیمۃ الرھن والدین سواء اور یہ حکم اس وقت ہے کہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونوں برابر ہوں ف یعنی غلام مرہون جو بھاگ گیا اس کی قیمت اور قرضہ برابر ہو تو بھگوڑے کو پھیر لانے والے کی مزدوری کل بذمہ مرتہن ہوگی، وان کانت قیمۃ الرھن اکثر فعلیہ بقدر المضمون وعلی الراھن بقدر الزیادۃ علیہ لانہ امانتہ فی یدہ اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ ہو تو جس قدر قرضہ کی ضمانت میں ہے اس قدر کا حصہ جعل بذمہ

مرتہن ہے، اور اس سے زائد کی اجرت بذمہ راہن ہے اس واسطے کہ قرضہ سے جو کچھ زائد ہے وہ تو مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے، ف۔ مثلاً غلام مرہون کی قیمت دو سو روپیہ ہے اور قرضہ صرف ڈیڑھ سو روپیہ ہے اور اس غلام کو ایک شخص تین منزل سے واپس لایا اور چالیس درم اس کی مزدوری ہوئی تو مرتہن کے ذمہ تیس درم ہوں گے اور باقی دس درہم بذمہ راہن ہیں، کیونکہ چہارم غلام تو مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے والرد لاعادۃ الید اور واپسی تو اس واسطے تھی کہ مرتہن کا قبضہ استیفاء پھر عود کرے ویدہ فی الزیادۃ ید المالک اذ ھو کالمودع فیھا فلھذا یکون علی المالک اور زائد میں مرتہن کا قبضہ بمنزلہ مالک کے ہے اس واسطے کہ زائد میں مرتہن بمنزلہ مستودع کے ہے اس واسطے زائد کا جُعل مالک پر ہوگا، ف۔ یعنی قرضہ سے زائد حصہ میں مرتہن کا قبضہ تو امانتی قبضہ ہے اور امانتی قبضہ بطور نیابت ہوتا ہے، پس مرتہن نے راہن کی نیابت کے طور پر زائد میں قبضہ کیا تو گویا مالک کا قبضہ ہے، جیسے ودیعت میں مستودع کا قبضہ بمنزلہ قبضہ مالک کے ہے تو مالک پر اس کا جعل واجب ہوا اور وہ راہن ہے اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح مکان حفاظت کا کرایہ بھی اسی حساب سے واجب ہو کہ جب مرہون میں قبضہ پر زیادتی ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر کرایہ ہو اور باقی راہن پر ہو، جواب یہ کہ حبس وضمانت میں فرق ہے، پس جُعل تو بحساب ضمانت کے واجب ہوا، وھذا بخلاف اجرۃ البیت الذی ذکرناہ فان کلھا تجب علی المرتھن وان کان فی قیمۃ الرھن فضل اور یہ برخلاف اجرت مکان حفاظت کے کہ وہ کل کرایہ مرتہن پر واجب ہوگا، اگرچہ مرہون کی قیمت میں قرضہ سے زیادتی ہو، لان وجوب ذلک بسبب الحبس وحق الحبس فی الکل ثابت لہ، اس واسطے کہ کرایہ مذکور کا واجب ہونا روکنے کے سبب سے ہے، اور روکنے کا حق کل مرہون میں مرتہن کو ثابت ہے ف۔ کیونکہ زیادتی کو الگ کرنا ممکن نہیں ہے تو بضرورت وہ کل غلام مرہون یا جانور مرہون کو روکے گا، اور روکنے میں جو حفاظتی خرچہ پڑے وہ سب مرتہن پر واجب ہوگا، فاما الجعل انما یلزمہ لاجل الضمان فیتقدر بقدر المضمون، رہا جعل یعنی مرہون غلام واپس لانے کی مزدوری تو وہ فقط ضمان کی جہت سے لازم آتا ہے تو جس قدر حصہ مضمون ہے اسی قدر جُعل مرتہن پر واجب ہوگا، ف۔ اور باقی بذمہ راہن ہوگا، خلاصہ یہ کہ جو خرچہ بوجہ حبس وروک کے واجب ہو وہ کل بذمہ مرتہن ہے اور جو خرچہ بوجہ ضمانت کے واجب ہو وہ مرتہن پر اسی قدر واجب ہوگا جس قدر اس کی ضمانت میں ہے اور سوائے اس کے جو حصہ امانت ہے اس میں مرتہن پر نہیں بلکہ راہن پر ہے ومداواۃ الجراحۃ ومعالجۃ القروح ومعالجۃ الامراض والفداء من الجنایۃ ینقسم علی المضمون والامانۃ، اور علاج زخم و پھوڑا پھنسی اور علاج امراض کا خرچہ اور مرہون غلام کی مجرمانہ حرکت کا فدیہ بھی قدر مضمون وقدر امانت پر تقسیم ہوگا، ف۔ مثلاً دو سو روپیہ کا غلام بعوض ڈیڑھ سو روپیہ کے مرہون ہے تو ظاہر ہے کہ تین چوتھائی غلام بقدر قرضہ کے مرتہن کی ضمانت میں ہے اور باقی ایک چوتھائی اس کے پاس امانت ہے پھر غلام مذکور زخمی ہوگیا یا اس کے پھوڑے نکل آئے، یا وہ بخار وغیرہ میں مبتلا ہوگیا، پس اس کے علاج میں بیس روپیہ خرچ ہوا تو مرتہن پر پندرہ روپیہ اور پانچ روپیہ راہن پر واجب ہیں، اور اسی طرح اگر غلام مذکور نے کسی شخص کو خطاء سے قتل کیا حتی کہ غلام یا اس کا فدیہ دینا لازم آیا تو اسی حساب سے تاوان لازم ہوگا، اور اسی طرح اگر اس نے کسی کا مال تلف کردیا تو بھی اسی حساب سے جرمانہ لازم ہوگا، والخراج علی الراھن خاصۃ لانہ من مؤن الملک اور مرہون کا خراج فقط راہن پر خاص کر

واجب ہوگا، اس واسطے کہ یہ بار تو ملکیت پر ہے ف اور ملکیت ابھی راہن کے واسطے مخصوص ہے تو وہ بھی اس خراج کا ذمہ دار ہے، والعشر فیما یخرج مقدم علی حق المرتھن لتعلقه بالعین ولا یبطل الرھن فی الباقی لان وجوبه لا ینافی ملکه بخلاف الاستحقاق اور زمین مرہون سے جو پیداوار ہو اس کا عشر ادا حق مرتہن سے مقدم ہے، کیونکہ عشر کا تعلق اس عین پیداوار سے ہے اور باقی میں رہن باطل نہیں ہوگا، کیونکہ عشر واجب ہونا ملک راہن کے منافی نہیں ہے، برخلاف استحقاق کے ف یعنی پیداوار میں سے دسواں حصہ جو مفروض شرعی ہے وہ پہلے دیا جائے گا، اور باقی نو حصہ مرہون رہیں گے اور وہ ملک راہن ہیں اور عشر واجب ہونے سے ملک راہن میں خلل نہیں ہوتا برخلاف اس کے اگر مرہون میں سے مثلاً دسواں حصہ غیر معین کسی نے استحقاق ثابت کرکے لیا تو غیر معین ہونے کی وجہ سے مرہون بھی مشاع ہوگیا اور مفرز و متمیز نہیں رہا حالانکہ اوپر مذکور ہوا کہ مرہون صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ مرہون متمیز ہو، اور عشر واجب ہونے سے یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اگر راہن دوسری جگہ سے عشر ادا کردے تو جائز ہے کیونکہ عشر واجب ہونا ملک راہن کی منافی نہیں ہے اور غیر کا استحقاق اس کے منافی ہے، واضح ہو کہ جو زمین عشری جس میں درخت وغیرہ ہیں رہن کی تو جو کھیتی و پھل پیدا ہوں وہ سب راہن کی ملک ہیں مگر بالفعل اس کو نہیں ملیں گے بلکہ زمین کی طرح مرتہن کے پاس محبوس رہیں گے، کیونکہ حق مرتہن مقدم ہے، پھر جب قرضہ ادا کرے تو سب لے لے گا، لیکن عشر بالفعل نکال دیا جائے گا، اور یہ حق مرتہن سے مقدم ہے، پس شبہ پیدا ہوا کہ دسواں حصہ تو اس سبب پیداوار میں مشترک ہے تو مرہون پیداوار میں سے جب مشترک حصہ بحق شرع واجب ہوا تو مرہون متمیز نہ رہا جیسے استحقاق کی صورت میں ہوجاتا ہے پس رہن باطل ہوا، اس وہم کا جواب یہ دیا کہ کل پیداوار ملک راہن ہے اور عشر چاہے اس میں سے دے یا دوسرے مال سے دیدے برخلاف استحقاق کے کہ جس قدر مستحق نکلا وہ ملک راہن نہیں ہے پس فرق ظاہر ہوگیا۔ م،

اب سوال یہ ہے کہ مرہون کی بابت بعض خرچہ بذمہ مرتہن ہے اور بعض بذمہ راہن ہے پس اگر ایسا ہوا کہ جو راہن پر واجب ہے وہ مرتہن نے ادا کردیا تو کیا اس کو مانند قرضہ کے راہن سے لے لیگا یا جو مرتہن پر واجب تھا وہ راہن نے دیا تو کیا ادائے قرضہ میں محسوب کرے اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ قاضی کے حکم سے ایسا کیا اور دوم یہ کہ بدوں حکم قاضی کے اپنی طرف سے ایسا کیا اور دونوں صورتوں میں حکم مختلف اس طرح ہے کہ ما اداہ احدھما مما وجب علی صاحبه فھو متطوع، جو خرچہ راہن و مرتہن میں سے کسی ایک نے اس خرچہ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا، تو یہ اس کا احسان ہے ف یعنی دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا، جبکہ بدوں حکم قاضی ادا کیا ہے، وما انفق احدھما مما یجب علی الآخر بامر القاضی رجع علیه اور جو خرچہ کہ راہن یا مرتہن نے قاضی کے حکم سے اس خرچہ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو وہ دوسرے سے واپس لے گا، کان صاحبه امرہ به لان ولایة القاضی عامة، گویا یہ خرچہ ادا کرنے کا حکم اس کو دوسرے نے دیا اس واسطے کہ "ولایت قاضی عام ہے ف یعنی قاضی کو ہر شخص پر ولایت حاصل ہے، تو جب قاضی نے راہن یا مرتہن کو حکم دیا کہ یہ خرچہ جو دوسرے پر واجب ہے تو ادا کردے اور اس سے واپس لیجیو تو یہ حکم معتبر ہے، گویا دوسرے نے خود یہ حکم دیا، پس واپس لے گا، وعن ابی حنیفةؒ انه لا یرجع اذا کان صاحبه حاضرا وان کان بامر القاضی اور نوادر میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جس نے ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں

لے سکتا، جبکہ دوسرا خود حاضر موجود ہو اگرچہ قاضی کے حکم سے ہو، ف، مثلاً مرہون کا نفقہ بذمہ راہن دس روپیہ واجب ہوا اور وہ مرتہن نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا، حالانکہ راہن کہیں سفر وغیرہ میں نہیں گیا بلکہ حاضر موجود ہے، تو مرتہن اس کو واپس نہیں پاوے گا، اسی طرح اگر مرہون کے مکان حفظ کا کرایہ بموجودگی مرتہن کے راہن نے بحکم قاضی ادا کیا تو بھی واپس نہیں پاوے گا، اور ظاہر الروایہ میں جب بحکم قاضی ہو تو واپس پاوے گا، ورنہ نہیں خواہ مرتہن ہو یا راہن ہو، وعن ابی یوسف یرجع فی الوجھین اور ابویوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ ایک نے جو دوسرے کے ذمہ واجب خرچہ کر دیا وہ دونوں صورتوں میں واپس لے گا، ف خواہ بحکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو۔ وھی فرع مسئلۃ الحجر واللہ تعالٰی اعلم اور یہ مسئلہ ایک فرع مسئلہ حجر کے ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

ف یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد عاقل بالغ پر قاضی حجر نہیں کر سکتا بلکہ اس کو اپنے تصرفات کا اختیار ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجبور کر سکتا ہے، جب یہ معلوم ہوا، تو جب مثلاً راہن موجود ہے اور وہ غلام مرہون کو نفقہ نہیں دیتا ہے تو اس کو اختیار حاصل ہے، پس جب قاضی اس کو مجبور نہیں کر سکتا، حتی کہ اگر قاضی نے مرتہن کو حکم دیا کہ تو راہن کی طرف سے خرچ کر اور اس سے واپس لینا تو جائز نہیں ہے، اور واپس نہیں پاوے گا، کیونکہ یہ تو راہن کو مجبور کرنا ٹھہرا حالانکہ حجر جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہونا چاہیے، چنانچہ ابو یوسفؒ سے صریح روایت نوادر موجود ہے وعلی ہذا اگر وہ شخص جس پر مرہون کی بابت کوئی خرچہ واجب ہوا خواہ راہن ہو یا مرتہن ہو، وہ غائب ہوا اور دوسرے نے بحکم قاضی خرچ کیا تو بالاتفاق واپس پاوے گا، اس واسطے کہ یہ حجر نہیں بلکہ بہبودی کی نظر ہے اور قاضی اسی واسطے ہوتا ہے م، ع

باب، مایجوز ارتہانہ والارتہان بہ ومالا یجوز

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس کا رہن لینا اور جس کے عوض رہن لینا جائز ہے اور جس چیز کے بارہ میں یہ نہیں جائز ہے۔

قال لا یجوز رھن المشاع وقال الشافعی یجوز، رہن مشاع جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز ہے ف یعنی اگر زمین یا مکان مشترک ہو جس کا بٹوارہ نہیں ہوا ہے تو اپنا حصہ رہن کرنا نہیں جائز ہے، خواہ شریک کے ہاتھ ہو یا کسی غیر کے پاس ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک مشترک کا رہن جائز ہے، ولنا فیہ وجھان احدھما یبتنی علی حکم الرھن فانہ عندنا ثبوت ید الاستیفاء وھذا لا یتصور فیما یتناولہ العقد وھو المشاع اور ہمارے نزدیک عدم جواز کے واسطے دو وجہیں ہیں ان میں سے ایک بربنائے حکم رہن ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ کہ استیفار کا قبضہ حاصل ہو، یعنی گویا بطور قبضہ کے اپنا قرضہ وصول کر لیا اگرچہ بالعین وصول نہیں ہے اور یہ قبضہ وصولی اس مرہون میں متصور نہیں جس کو عقد رہن مشتمل ہوا اور وہ مرہون مشاع ہے ف اس واسطے کہ وہ غیر معین ہے حالانکہ قبضہ مذکور تو ایسی چیز میں ہوگا جو معین ہو تو حکم رہن ندارد ہوا، پس جب مشاع مرہون ایسا مرہون ہے کہ حکم رہن کو مفید نہیں تو باطل ہے، وعندہ المشاع یقبل ما ھو الحکم عندہ وھو تعینہ للبیع، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مرہون مشاع اس حکم کو قبول کرتا ہے، جو شافعیؒ کے نزدیک رہن کا حکم ہے اور وہ یہ کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو ف یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک حکم رہن

یہ نہیں جو ہم نے بیان کیا بلکہ حکم رہن ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہو جاوے جیسا کہ اصل سابق میں بیان ہوچکا اور یہ حکم ایسے مرہون میں ثابت ہوتا ہے جو مشاع غیر مقسوم ہو، پس اگر اپنا حصہ ایک زمین مشترک سے رہن کیا تو جائز ہوا کیونکہ وہ بیع کے واسطے متعین ہوا اور یہی حکم رہن کا ہے پس جب حکم رہن میں اختلاف ہے تو اسی بنا پر مرہون مشاع ہمارے نزدیک غیر مفید ونا جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک مفید وجائز ہے۔
والثانی ان موجب الرھن ھو الحبس الدائم لانہ لم یشرع الا مقبوضا بالنص او بالنظر الی المقصود وھو الاستیثاق من الوجہ الذی بینا ہ اور ہمارے واسطے عدم جواز کی وجہ دوم یہ ہے کہ مقتضائے رہن یہ کہ مرہون برابر محبوس رہے (تا وقتیکہ راہن قرضہ ادا نہ کرے) اس واسطے کہ رہن مشروع نہیں مگر اسی حالت سے کہ وہ مقبوضہ ہو، یعنی مرہون میں مقبوض ہونا شرط لازمی ہے خواہ بدلیل نص قرآنی فرہان مقبوضۃ یا بنظر مقصود رہن اور وہ استیثاق بوجہ مذکورہ بالا ہے، ف یعنی راہن کی طرف سے مرتہن کو بوجہ قبضہ مرہون کے مضبوطی حاصل ہے کہ وہ منکر نہ ہوگا، اور اس کا مال مرہون محبوس ہو جانے سے جہاں تک جلد ممکن ہے وہ چھڑا دے گا کہ قرضہ ادا کرے گا، وکل ذلک یتعلق بالدوام اور یہ ہر ایک امر متعلق بدوام ہے ف یہ بات جبھی حاصل ہو کہ مرہون برابر مرتہن کے پاس تا ادائے قرضہ محبوس رہے ولا یفضی الیہ الا استحقاق الحبس اور برابر محبوس رہنا کسی امر سے حاصل نہ ہوگا سوائے اس کے کہ مرتہن کو برابر روکنے کا استحقاق حاصل ہو ف تو معلوم ہوا کہ مقتضائے رہن یہی ہے کہ مرتہن کو وصول قرضہ تک برابر مرہون روکنے کا استحقاق حاصل ہے، جب یہ بات ثابت ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ رہن مشاع جائز نہیں ہے، ولو جوزناہ فی المشاع یفوت الدوام لانہ لا بد من المھایاۃ فیصیر کما اذا قال رھنتک یوما ویوما لا اور اگر ہم مشاع غیر مقسوم میں رہن جائز رکھیں تو دوام حبس جاتا رہے گا، اس واسطے کہ مشترک سے انتفاع کے لیے باری باندھنا ضرور ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا راہن نے کہا کہ میں نے ایک روز تجھے یہ مرہون رہن دیا اور ایک روز نہیں دیا، ف پس جیسے تصریح کرنے میں جائز نہیں اسی طرح جب واقعی ایسی باری لازم ہے تو جائز نہیں ہے ولھذا لا یجوز فیما یحتمل القسمۃ وما لا یحتملھا اور اسی جہت سے رہن مشاع جائز نہیں خواہ ایسے مشترک میں ہو جو قابل بٹوارہ ہے یا ایسے مشترک میں ہو جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہے ف کیونکہ مرتہن کسی حالت میں بٹوارہ کا مستحق نہیں ہے۔ بخلاف الھبۃ حیث تجوز فیما لا یحتمل القسمۃ لان المانع فی الھبۃ غرامۃ القسمۃ وھو فیما یقسم برخلاف ہبہ کے کہ وہ ایسے مشاع میں جائز ہو جاتا ہے جو بٹوارہ کے قابل نہ ہو اس واسطے کہ ہبہ مشاع سے جو امر مانع ہے یہ کہ ہبہ کرنے والے پر خواہ مخواہ بٹوارہ کا خرچہ پڑے اور یہ صرف ایسے ہی مشاع میں ہوگا جو بٹوارہ کے قابل ہے ف لیکن یہ حکم ہبہ نہیں ہے بلکہ حکم شرکت ہے، اما حکم الھبۃ الملک والمشاع یقبلہ، حکم ہبہ یہ کہ موہوب لہ کو ملکیت حاصل ہو اور مشترک موہوب بھی اس قابل ہے ف کہ اس میں ملکیت ثابت ہو جاوے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ واہب خود اس جزء مشترک کا مالک ہے تو بجائے اس کے موہوب لہ قائم ہو جائے گا، پس حاصل یہ کہ ہبہ اپنے ذاتی حکم سے ہر مشترک میں جائز ہے خواہ قابل قسمت ہو یا نہ ہو، مگر قابل قسمت میں اس وجہ سے جائز نہیں تھا کہ واہب کو بٹوارہ کر کے سپرد کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ اس نے اس خرچہ اٹھانے کا التزام نہیں کیا تھا ورنہ حکم ہبہ تو مشترک میں ثابت ہو جاتا ہے وھھنا الحکم ثبوت ید الاستیفاء والمشاع لا یقبلہ وان کان لا یحتمل القسمۃ

اور رہن میں (حکم ہی ثابت نہیں ہوتا) حکم یہ کہ مرتہن کا قبضہ استیفاء ثابت ہو. اور جو مرہون کہ مشترک ہے وہ اس حکم کو قبول نہیں کرتا اگرچہ بٹوارہ کے قابل ہو. ف۔ کیونکہ اس پر شریک کا قبضہ خود موجود ہے، ولا یجوز من شریکہ اور مشترک چیز اپنے شریک کے پاس رہن کرنا بھی جائز نہیں ہے ف خواہ قابل بٹوارہ ہو یا نہ ہو، لانہ لایقبل حکمہ علی الوجہ الاول اس واسطے کہ وجہ اول کی بنا پر تو یہ مرہون اپنے حکم کو قبول نہیں کرتا ہے ف یعنی حکم رہن یہ تھا کہ قبضہ استیفا ثابت ہو اور یہ مشاع میں ممکن نہیں ہے وعلی الثانی تسکن یوما یحکم الملک و یوما یحکم الرہن فیصیر کانہ رہن یوما و یوما لا، اور وجہ دوم یعنی دائمی حبس کی بنا پر بھی جواز اس وجہ سے نہیں کہ شریک مذکور مثلاً مکان مشترک میں ایک روز تو ملکیت کے حکم سے رہے گا، اور دوسرے روز رہن کے حکم سے رہے گا، تو گویا اس نے ایک روز رہن کیا اور ایک روز نہیں ف تو دائمی محبوس نہیں ہوا، اب اگر کہا جاوے کہ اول میں بغیر شرکت رہن کیا تھا، پھر شرکت طاری ہوئی تو کیا رہن رہے گا یا نہیں، مثلاً زید نے ایک مکان بکر کے پاس رہن کیا اور بکر نے قبضہ کر لیا، پھر خالد آیا اور اس نے نصف مکان مذکور پر اپنا حق ثابت کیا اور یہ نصف غیر معین ہے تو مرہون میں شرکت و شیوع ثابت ہوا والشیوع الطاری یمنع بقاء الرہن علی فی روایۃ الاصل، اور جو شیوع کہ بعد رہن کے طاری ہوا وہ کتاب مبسوط کی ظاہر الروایۃ پر رہن باقی رہنے سے مانع ہے وعن ابی یوسف انہ لا یمنع لان حکم البقاء اسہل من حکم الابتداء فاشبہ الہبۃ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ شیوع طاری مانع رہن نہیں ہوتا، اس واسطے کہ بقاء کی حالت بہ نسبت ابتداء کے آسان ہوتی ہے تو یہ ہبہ کے مشابہ ہو گیا. ف چنانچہ ہبہ میں اگر ابتداء میں مکان مشترک سے اپنا نصف حصہ ہبہ کیا تو جائز نہیں ہے، اور اگر اپنا مکان ہبہ کیا پھر ثابت ہوا کہ اس میں غیر کی شرکت نصف ہے تو ہبہ میں شیوع طاری ہوا لیکن ہبہ باطل نہیں ہوگا، اسی طرح رہن میں بھی اگر شیوع طاری ہو تو باطل نہ ہوگا، لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے جو اول میں مذکور ہے وجہ الاولی ان الامتناع لعدم المحلیۃ وما یرجع الیہ، ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ رہن ممتنع ہونا بوجہ محل نہ ہونے کے ہے یا بوجہ ایسی چیز کے جو محل نہ ہونے کی طرف راجع ہے ف الحاصل مشاع کا حال معلوم ہو چکا کہ وہ محل رہن نہیں ہے فالابتداء والبقاء فیہ سواء کالمحرمیۃ فی باب النکاح، تو اس میں ابتداء و بقاء دونوں یکساں ہیں۔ جیسے نکاح میں محرمیت ہے ف حتی کہ اگر ابتداء میں ایک عورت سے نکاح ہوا، پھر معلوم ہوا کہ ان دونوں میں محرمیت ہے، مثلاً اس کی رضاعی بہن ہے تو نکاح نہ ہوکر تفریق واجب ہے اور جیسے ابتداء میں نکاح ہوا پھر زوجہ کی ماں سے وطی کی تو زوجہ اس کی موطوءہ کی دختر ہونے سے اس پر حرام ہو گئی، یہ حکم ہبہ نہیں ہے اس واسطے کہ مشترک چیز تو محل ہبہ ابتداء سے ہے اور ممانعت کچھ محل کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ واہب پر خرچ مزید اٹھانا لازم آتا ہے چنانچہ فرمایا. بخلاف الہبۃ لان المشاع یقبل حکمہا وہو الملک برخلاف ہبہ کے کیونکہ مشاع اس کے حکم کو قبول کرتا ہے اور وہ ملک ہے ف حتی کہ موہوب لہ کو بجائے واہب کے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے واعتبار القبض فی الابتداء لنفی الغرامۃ علی ما بیناہ اور ابتداء میں قبضہ کا اعتبار اس واسطے کہ واہب پر خرچہ تقسیم کا تاوان لازم نہ ہو چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا. ف اور بدون قبضہ کے ہبہ نہیں ہے تو اس وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر ابتداء میں شیوع ہو تو بوجہ تاوان مزید کے جائز نہیں ہے، ولا حاجۃ الی اعتبارہ فی حالۃ البقاء اور

حالت بقاء میں قبضہ کے اعتبار کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ تو ہبہ صحیح ہو چکا تھا، اب خرچہ لازم آیا تو مضر نہیں، کیونکہ یہ خرچہ موہوب پر ہوگا، ولهذا يصح الرجوع في بعض الهبة اور اسی وجہ سے ہبہ میں سے بعض جزو سے رجوع کرنا جائز ہے ف یعنی حکم رجوع دے دیا جائے گا، اگرچہ رجوع کرنا مکروہ ہے اس وجہ سے کہ ابتداء میں شیوع نہیں ہوا، بلکہ اب حالت بقاء میں بعض جزو سے رجوع کرنے میں شیوع پیدا ہوتا ہے اور یہ مضر نہیں ہے ولا يجوز فسخ العقد في بعض الرهن اور رہن میں بعض جزو کا عقد فسخ کرنا جائز نہیں ہے، ف کیونکہ جو باقی رہا وہ مشاع ہے اور حکم رہن کے قابل نہیں ہے، پس اگر کوئی مکان رہن کیا پھر نصف مکان کا عقد فسخ کیا تو کل رہن باطل ہو گیا پھر اگر بٹوارہ کر کے نصف معین کو دوبارہ رہن کیا تو جائز ہے، بالجملہ جو چیز مشاع ہو وہ قابل رہن ہی نہیں ہے تو رہن مشاع نہیں جائز ہے۔ قال ولا رهن ثمرة على رؤس النخيل دون النخيل ولا زرع الارض دون الارض ولا رهن النخيل في الارض دونها لان المرهون متصل بما ليس بمرهون خلقة فكان في معنى الشائع۔ اور جائز نہیں ہے ایسے پھلوں کا رہن کرنا جو درختوں پر ہوں اس طرح کہ پھلوں کو بدون درختوں کے رہن کرے یا کھیتی جو زمین میں لگی ہے بدون زمین کے رہن کرے یا درختوں کو جو زمین میں لگے ہیں بدون زمین کے رہن کرے پس یہ کوئی صورت رہن نہیں جائز ہے اس واسطے کہ جو مرہون ہے وہ ایسی چیز سے پیدائشی متصل ہے جو مرہون نہیں ہے تو یہ بھی مرہون مشاع کے معنی میں ہو گیا۔ وكذا اذا رهن الارض دون النخيل او دون الزرع او النخيل دون الثمر لان الاتصال يقوم بالطرفين اور اسی طرح اگر زمین کو بدون درختوں کے رہن کیا یا زمین کو بدون کھیتی کے رہن کیا یا درختوں کو بدون پھلوں کے رہن کیا تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ متصل ہونا تو دونوں طرف سے ہوتا ہے ف یعنی جیسے پھلوں کا اتصال درخت سے ہے، ویسے ہی درختوں کا اتصال پھلوں سے ہے فصار الاصل ان المرهون اذا كان متصلا بما ليس بمرهون لم يجز لانه لا يمكن قبض المرهون وحده، تو اصل یہ قرار پائی کہ مرہون جب ایسی چیز سے متصل ہو کہ جو مرہون نہیں ہے تو رہن نہیں جائز ہے اس واسطے کہ تنہا مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہوگا، ف جب تک کہ مرہون کو جدا نہ کرے اور اگر درختوں پر لگے ہوئے پھل رہن کیے پھر اسی مجلس میں راہن نے توڑ دیئے یا مرتہن نے اس کی اجازت سے توڑ لیے تو استحساناً جائز ہے ھ وعن ابي حنيفة ان رهن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للنابت فيكون استثناء الاشجار بمواضعها اور ابو حنیفہ رحؒ سے روایت ہے (بروایت حسنؒ) کہ بدون درختوں کے زمین کا رہن جائز ہے اس واسطے کہ شجر تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پہ اگی ہو، تو درختوں کا استثناء مع مواضع کے ہوا ف یعنی زمین میں سے درخت مع اتنی جگہ کے جہاں اگا ہوا ہے استثناء کیا تو یہ جائز ہے بخلاف ما اذا رهن الدار دون البناء برخلاف اس کے اگر دار کو بدوں عمارت کے رہن کیا تو جائز نہیں ہے لان البناء اسم للمبني، اس واسطے کہ عمارت تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پہ بنائی گئی ف تو وہ زمین پر رکھی ہوئی ہے، پس عمارت کے استثناء سے زمین کا استثناء نہیں ہوگا، فيصير راهنا جميع الارض وهي مشغولة بملك الراهن تو وہ پوری زمین کا رہن کرنے والا ہو گیا، حالانکہ وہ راہن کی ملک یعنی عمارت میں مشغول ہے ف تو ایسی زمین رہن کی جو فارغ نہیں ہے پس جائز نہیں ہے ولو رهن النخيل بمواضعها جاز لان هذه مجاورة وهي لا تمنع الصحة اور اگر اس نے درختوں کو مع ان کے اگنے کی جگہ کے رہن کیا تو ظاہر الروایۃ

پر بھی جائز ہے کیونکہ یہ مجاورت ہے اور وہ صحت رہن سے مانع نہیں ہے ف یعنی اس سے صرف یہ لازم آیا کہ درختان مذکور مع اپنی جگہوں کے راہن کی زمین سے مجاور ہیں اور اس میں کوئی ضرر نہیں ہے، چنانچہ اگر راہن نے اپنے دو مکانوں سے جو ملے ہوئے ہیں ایک مکان رہن کیا تو جائز ہے کیونکہ مکان مرہون درحقیقت جدا ہے اور راہن کے مکان کے پڑوس میں ہے اور اس سے کوئی ضرر نہیں ہے۔ ولو کان فیہ ثمر یدخل فی الرھن لانہ مانع لاتصالہ بہ فیدخل تبعا تصحیحا للعقد اور اگر ان درختوں پر پھل لگے ہوں (جو راہن نے استثناء نہیں کیے ہیں) تو وہ رہن میں داخل ہو جاویں گے اس واسطے کہ پھل تو درختوں کے تابع ہیں اس واسطے کہ درختوں سے متصل ہیں تو وہ تابع قرار دے کر رہن میں داخل کیے جاویں تاکہ عقد رہن صحیح ٹھہرے۔ ف ورنہ جب پھلوں کو علیحدہ اعتبار کیا جاوے تو رہن صحیح نہ ہوگا، اس واسطے کہ راہن کی ملک اس سے متصل ہے حالانکہ جب تک متمیز فارغ نہ ہو رہن جائز نہیں ہے لہذا قرار دیا گیا کہ مرہون یہ درخت مع پھل ہیں اور پھل تابع ہو کر داخل ہیں بخلاف البیع، برخلاف بیع کے ف کہ جب درخت فروخت کیے حالانکہ ان پر پھل ہیں تو یہ پھل بائع کی ملک ہیں مگر جبکہ مشتری شرط کرے تو بیع میں یہ پھل داخل نہ ہوں گے، لان بیع النخیل بدون الثمر جائز اس واسطے کہ بدوں پھلوں کے درختوں کی بیع جائز ہے ولا ضرورۃ الی ادخالہ من غیر ذکرہ اور پھلوں کو مبیع میں بدوں ذکر کے داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ف کیونکہ بدوں پھلوں کے درختوں کی بیع جائز ہے اور رہن میں چونکہ بدوں پھلوں کے درختوں کا رہن نہیں جائز ہے اس واسطے پھلوں کو داخل کرنا پڑا تاکہ رہن صحیح ہو جبکہ راہن نے پھلوں کا استثناء نہیں کیا، اگر کہا جاوے کہ جیسے درختوں پر پھل ہوں اسی طرح مکان میں اسباب ہو، جواب یہ کہ نہیں بلکہ درختوں کے پھل ان سے پیدائشی متصل و تابع ہیں۔ بخلاف المتاع فی الدار حیث لا یدخل فی رھن الدار من غیر ذکر لانہ لیس بتابع بوجہ ما، برخلاف اس متاع کے جو مکان میں رکھی ہو کہ مکان رہن کرنے میں بدوں بیان کے یہ متاع داخل نہ ہوگی اس واسطے کہ متاع کسی جہت سے مکان کے تابع نہیں ہے ف بلکہ مکان میں رکھی ہوئی علیحدہ چیز ہے، وکذا یدخل الزرع والرطبۃ فی رھن الارض اور اسی طرح زمین رہن کرنے میں زمین کی کھیتی و رطبہ داخل ہو جائے گی، ولا یدخل فی البیع لما ذکرنا فی الثمرۃ اور زمین بیع کرنے میں کھیتی یا رطبہ داخل نہ ہوگی بوجہ اس علت کے جو ہم نے پھلوں میں بیان کی۔ ف کہ بدوں کھیتی و رطبہ کے زمین کی بیع جائز ہے تو بدوں شرط مشتری کے بیع میں داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور رہن بدوں تمیز و فراغت کے جائز نہیں تو داخل کرنا بالضرورت ہے، رطبہ بفارسی اسپست و ہندی گندنا اور مناسب مقام یہ کہ رطبہ ساگ و ترکاری وغیرہ کو شامل کیا جاوے، جیسا کہ شامی نے بعض مواضع میں رطاب کے معنی بیان کیے ہیں، واللہ تعالٰی اعلم، م، ویدخل البناء والغرس فی رھن الارض والدار والقریۃ لما ذکرنا اور زمین و دار و گاؤں کے رہن کرنے میں عمارت و درخت داخل ہوں گے بوجہ مذکورہ بالا ف کہ بدوں داخل ہونے کے رہن صحیح نہ ہوگا، تو تابع کر کے ان چیزوں کو داخل ٹھہراویں گے اگرچہ تصریح سے بیان نہ ہو، پس خلاصہ صورتیں یہاں تین ہیں اول یہ کہ دار کی رہن میں عمارت کا استثناء کرے۔ یا زمین کے رہن میں درختوں کا استثناء کرے یا گاؤں کے رہن میں عمارات و درختوں کا استثناء کرے تو یہ جائز

نہیں ہے، دوم یہ کہ مطلق دار و زمین و گاؤں رہن کرے بدوں استثناء کے تو رہن جائز ہے اور یہ چیزیں تابع کر کے داخل رکھی جاویں گی، سوم یہ کہ زمین مع کھیتی و درخت کے رہن کرے تو بدرجہ اولیٰ جائز ہے،
پھر واضح ہو کہ درجۂ دوم میں جبکہ رہن مطلق ہو تو صرف ایسی چیزیں تابع کر سکتے ہیں جو کسی جہت سے تابع ہیں برخلاف اسباب و متاع کے جو مکان میں رکھی ہو کہ وہ تابع نہیں کر سکتے، ولو رھن الدار بما فیھا جاز اور اگر دار و مکان کو مع اس چیز کے جو دار میں موجود ہے رہن کیا تو جائز ہے ف کیونکہ اس نے تصریح کے ساتھ جو اسباب و متاع و دھنیاں و لکڑیاں و اینٹیں وغیرہ اس میں رکھی ہیں سب مع مکان کے رہن کیں تو صحیح ہے۔
رہا یہ بیان کہ جب مرہون اپنے شرائط کے ساتھ مرہون صحیح ہو گیا، پھر کسی نے بعض مرہون پر اپنا استحقاق ثابت کیا، پس جاننا چاہیئے، کہ اگر مرہون میں سے جزو شائع کا استحقاق ہوا مثلاً مکان مع اسباب کے نصف یا چہارم میں کسی نے اپنا استحقاق ثابت کیا، تو اوپر بیان ہوا کہ مرہون مشترک مشاع رہ گیا اور وہ محل رہن نہیں ہے تو رہن باطل ہو گیا، جیسے ابتداء میں مشاع مشترک پر عقد رہن صحیح نہیں تھا، ولو استحق بعضہ ان کان الباقی یجوز ابتداء الرھن علیہ وحدہ بقی رھنا بحصتہ والا بطل کلہ اور اگر بعض مرہون پر استحقاق ثابت کیا گیا پس اگر باقی ایسی حالت پر ہو کہ تنہا اس پر ابتداء رہن جائز تھا تو وہ اپنے حصہ کے عوض مرہون رہے گا، اور اگر اس لائق نہ ہو تو کل رہن باطل ہو جائے گا، ف پس اس کلام میں دونوں صورتوں کو جمع کر دیا لہٰذا زیلعی و عینی وغیرہ نے لکھا کہ معنی یہ کہ اگر مرہون میں بعض جزو معین استحقاق ثابت ہوا مثلاً درخت مع پھل میں سے پھلوں یا درخت کا استحقاق ثابت ہوا یا زمین میں سے کسی قطعہ معینہ کا استحقاق ثابت ہوا تو باقی پر ابتدائے عقد صحیح ہے۔ پس مجموعہ کی قیمت کو دونوں پر پھیلایا جاوے، مثلاً چار سو روپیہ قیمت میں سے حصہ معین استحقاق کے مقابلہ میں سو روپیہ پڑا تو باقی بعوض تین سو روپے کے مرہون رہے گا، اور اگر کسی جزو غیر معین پر استحقاق نکلا مثلاً نصف درخت مع پھل یا نصف زمین پر مستحق نے اپنی ملکیت ثابت کی حتی کہ باقی مشاع غیر متمیز ہے جس پر ابتدائے عقد جائز نہیں تھا، تو رہن باطل ہو گیا پس حاصل یہ کہ بعد استحقاق کے جو باقی ہے اگر وہ معین غیر مشاع ہو تو وہ اپنے حصۂ قیمت کی عوض مرہون رہے گا، لان الرھن جعل کانہ ما ورد الا علی الباقی اس واسطے کہ ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا رہن کا عقد صرف اسی باقی پر وارد ہوا تھا۔

(بیان ان امور کا جو راہن کے سپرد کرنے و مرتہن کے قبضہ کرنے میں مخل ہیں)

ویمنع التسلیم کون الراھن او متاعہ فی الدار المرھونۃ دار مرہونہ میں راہن کا موجود ہونا یا اس کی متاع رکھی ہوئی اس کی سپردگی سے مانع ہے ف کیونکہ مرہون فارغ و بے تعلق نہیں ہے وکذا متاعہ فی الوعاء المرھون اسی طرح ظرف مرہون میں راہن کی متاع ہونا مانع ہے، ف یعنی مثلاً ایک تھیلا یا صندوق یا دوسری چیز جس میں متاع و اسباب رکھا جاتا ہے، رہن کی، حالانکہ اس برتن و ظرف و تھیلی میں راہن کا اسباب و متاع ہے تو سپرد کرنا صحیح نہیں ہے، ویمنع تسلیم الدابۃ المرھونۃ الحمل علیھا فلا یتم حتی یلقی الحمل لانہ شاغل لھا، اور اگر گھوڑا و بیل وغیرہ جانور رہن کیا حالانکہ اس پر راہن کا بوجھ لدا ہوا ہے تو سپردگی سے مانع ہے، پس رہن پورا نہ ہوگا یہاں تک کہ بوجھ اتار دے اس واسطے کہ وہ بار برداری میں پھنسا ہوا ہے ف تو فارغ نہیں ہے اور مرہون کی شرط یہ کہ فارغ ہو، بخلاف ما اذا رھن

الحمل دونها، حیث یکون رهنا تاما اذا دفعها الیه برخلاف اس کے اگر اس اسباب کو رہن کیا جو جانور پر لدا ہوا ہے بدوں جانور کے، تو جب مرتہن کے سپرد کرے یعنی تخلیہ کردے وقبضہ دیدے تو وہ رہن کامل ہو جائے گا۔ لان الدابة مشغولة به اس واسطے کہ اس بار میں جانور مشغول ہے ف اور بار مذکور مشغول نہیں ہے بلکہ فارغ ہے فصار کما اذا رهن متاعا فی دار او وعاء دون الدار والوعاء تو ایسا ہو گیا جیسے کوئی متاع رہن کی جو کسی مکان یا ظرف میں رکھی ہے بدوں اس مکان یا ظرف کے ف تو رہن صحیح اور سپردگی جائز ہے کیونکہ متاع تو اسی طرح رکھی جاتی ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ متاع مذکور فارغ نہیں ہے بلکہ متاع مذکور میں پھنسا ہوا ہے، خلاصہ یہ کہ متاع مذکور اس مکان یا ظرف کے کام میں لگی ہوئی نہیں ہے بخلاف ما اذا رهن سرجا علی دابة او لجاما فی راسها ودفع الدابة مع السرج واللجام حیث لا یکون رهنا حتی ینزعه منها ثم یسلمه الیه لانه من توابع الدابة بمنزلة الثمرة للنخیل حتی قالوا یدخل فیه من غیر ذکره برخلاف اس کے اگر ایسی زین رہن کی جو گھوڑے پر لگی ہوئی ہے یا ایسی لگام رہن کی جو گھوڑے کے منہ میں دی ہوئی ہے۔ اور گھوڑا مع زین ولگام کے سپرد کر دیا تو یہ زین یا لگام ابھی رہن نہ ہوگی (اگر ضائع ہو جاوے تو راہن کا مال گیا) یہاں تک کہ جانور سے جدا کر کے تب سپرد کرے تو اب رہن ہو جائے گی اس واسطے کہ یہ اس حالت میں گھوڑے کے تابع ہے جیسے درختوں کے تابع ان کے پھل ہوتے ہیں، حتی کہ مشائخ نے فرمایا کہ اگر گھوڑا رہن کیا جس پر زین و لگام لگی ہے تو زین ولگام بھی گھوڑے کے تابع ہو کر رہن میں بدون بیان کے داخل ہو جائے گی ف خلاصہ یہ کہ اگر وہ گھوڑے کے استعمال میں ہو تو وہ گھوڑے کے تابع ہے پس جب تک جدا نہ کرے تب تک سپردگی صحیح نہیں ہے اور اگر وہ استعمال کے طور پر نہ ہو بلکہ گھوڑے پر اسباب کی طرح لدی ہو تو سپردگی صحیح ہے، کیونکہ گھوڑا اس زین ولگام کے لاد کر لے چلنے کے واسطے قرار دیا گیا ہے،

واضح ہو کہ سابق میں مذکور ہوا کہ رہن ایسے ہی قرضہ کے عوض جائز ہے جس کا وجوب ظاہر ہو یا ایسے ہی عین کے عوض جائز ہے جو اپنی ذات سے مضمون ہو، پس اگر قرضہ ایسا نہ ہو یا عین بذات خود مضمون نہ ہو بلکہ مانند مبیع کے ہو جو لبوض ثمن کے مضمون ہے نہ بذات خود تو اس کے عوض رہن جائز نہیں ہے۔ قال لا یصح الرهن بالامانات فرمایا کہ امانتوں کے عوض رہن صحیح نہیں ہے ف یعنی وہ رہن نہیں ہوگا اور نہ احکام رہن جاری ہوں گے۔۔۔ کالودائع جیسے ودیعتیں ف حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کو ودیعت سپرد کی اور مستودع سے بمقابلہ ودیعت کے رہن لیا تو صحیح نہیں ہے والعواری اور جیسے عاریتیں ف کہ کسی نے دوسرے کو کوئی چیز عاریت دی اور مستعیر سے اس کے عوض رہن لیا تو جائز نہیں ہے، والمضاربات اور جیسے مضاربتیں ف کہ مثلاً زید نے ہزار روپیہ خالد کو نصف نفع کی قرارداد پر تجارت کے واسطے مضاربت دیا اور خالد سے ہیرے کی انگوٹھی قیمتی ہزار روپیہ مثلاً رہن لی تو باطل ہے ومال الشرکة اور جیسے مال شرکت ف کہ باہم دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے بعوض اپنے زر شرکت کے کچھ رہن لیا تو باطل ہے لان القبض فی باب الرهن قبض مضمون فلا بد من ضمان ثابت لیقع القبض مضمونا ویتحقق استیفاء الدین منه اس واسطے کہ رہن کے معاملہ میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضمانتی قبضہ ہوتا ہے، تو ضمانت ثابت ہونا ضرور ہے۔

یعنی ضمانت کا وجود ہو تا کہ قبضہ مذکور ضمانتی واقع ہو، اور اس قبضۂ مرہون سے وصول قرضہ متحقق ہو۔ ف اور یہ بات امانتوں میں نہیں ہوتی، تو ان کے مقابلہ میں رہن ممکن نہیں ہے، وکذلک لا یصح بالاعیان المضمونۃ بغیرھا کالمبیع فی ید البائع اور اسی طرح دیون کے سوائے ایسے اعیان کے عوض بھی رہن صحیح نہیں جو اپنی ذات کے سوائے دوسری چیز کے عوض مضمون ہوں، جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع ہے ف کہ وہ بعوض ثمن کے محبوس مضمون ہے اور بذات خود محبوس نہیں ہے لان الضمان لیس بواجب فانہ اذا ھلک العین لم یضمن البائع شیئا لکنہ یسقط الثمن وھو حق البائع فلا یصح الرھن اس واسطے کہ مبیع کی ضمان واجب نہیں چنانچہ اگر عین مذکور یعنی مبیع اپنے بائع کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو بائع کچھ ضامن نہیں ہوتا ہے لیکن ثمن ساقط ہو جائے گا، اور وہ بائع کا حق ہے تو مبیع کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہے فاما الاعیان المضمونۃ لعینھا، رہیں وہ اعیان جو اپنی ذات سے مضمون ہوتی ہیں ف یعنی ان کو واپس کرنا واجب ہے اور اگر تلف ہو جاویں تو ان کی ضمانت واجب ہے، وھی ان یکون مضمونا بالمثل او بالقیمۃ عند ھلاکہ یعنی بر وقت تلف ہونے کے ان کے مثل یا قیمت کی ضمان واجب ہو، ف تو ایسی عین بذات خود مضمون ہے کیونکہ عین کے ضمان خود یا جو اس کے مثل ہو، مثلاً گیہوں غصب کیے تو خود یہی گیہوں پھیرے اور اگر تلف ہو گئے مثلاً کھالیے یا سڑ گئے تو ان کے مثل گیہوں پھیرے اور اگر بکری غصب کر کے تلف کی تو اس کی قیمت دے کیونکہ گیہوں کا مثل اور بکری کی قیمت اس کے قائم مقام ہے تو یہ عین ایسی ہے کہ اس کی ذات مضمون بذات خود ہے، چنانچہ شیخ مصنفؒ نے کہا، مثل المغصوب ایسی اعیان کی مثالیں یہ ہیں (۱) مغصوب ف چنانچہ اوپر بیان ہوا، وبدل الخلع (۲) جیسے خلع کا معاوضہ ف جبکہ کوئی عین مانند غلام و بکری و گیہوں معین کے ٹھہرا ہو تو یہ عورت پر مضمون بذات خود ہے حتی کہ اس کے عوض شوہر کو رہن لینا جائز ہے و بدل الصلح عن دم العمد (۳) جیسے قتل عمد سے صلح کا عوض ف جبکہ صلح کسی مال عین مانند غلام و بکری و گیہوں معین پر واقع ہوئی ہو، تو یہ چیزیں بذات خود مضمون ہیں، پس جو اعیان اس قسم کے ہوں کہ ان کی ذات کی ضمانت میں ہر وقت تلف کی مثل یا قیمت واجب ہو یصح الرھن بھا تو ایسے اعیان کے عوض میں رہن صحیح ہے۔
لان الضمان متقرر فانہ ان کان قائما وجب تسلیمہ وان کان ھالکا یجب قیمتہ فکان رھنا بما ھو مضمون فیصح اس واسطے کہ تاوان مضبوط ثابت ہے، چنانچہ اگر ایسی عین مضمون بذات خود قائم ہو تو اسی کے سپرد کرنا واجب ہے اور اگر تلف ہو تو اس کی قیمت واجب ہے (یا مثل واجب ہے) تو رہن بعوض ایسی چیز کے واقع ہوا جو مضمون ہے پس رہن صحیح ہے ف برخلاف مبیع کے کہ اگر وہ بائع کے پاس تلف ہو تو بائع پر اس کی مثل یا قیمت واجب نہیں ہے بلکہ ثمن نہیں پاوے گا، تو اس کے عوض رہن نہیں صحیح ہے۔
واضح ہو کہ (درک) ایک لفظ ہے جو کتاب البیوع میں وکتاب الکفالۃ میں گزرا جس سے یہ مراد ہے کہ مشتری نے کوئی چیز خریدی اور دام نقد دیدیئے تو مشتری کو درک کا خوف ہے یعنی شاید یہ مبیع ایسی چیز ہو جو کسی دوسرے کی ملک ہے اور وہ اپنا استحقاق ثابت کر کے مجھ سے لے لے تو اس صورت میں میرا ثمن ضائع ہو جائے گا، قال والرھن بالدرک باطل والکفالۃ بالدرک جائزۃ، جامع صغیر میں ہے کہ درک کے عوض رہن لینا باطل ہے اور درک کی کفالت کرنا جائز ہے ف حتی کہ اگر بائع نے کہا کہ تجھے کچھ خوف نہیں کرنا چاہیے اور میں تیرے

اطمینان کے واسطے اس درک کے عوض یہ چیز رہن دیتا ہوں، تو رہن باطل ہے یعنی یہ رہن کے حکم میں نہیں ہے، اور اگر بائع نے درک کا کفیل دیا، یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میں بائع کی طرف سے تیرے واسطے درک کا کفیل ہوں، کہ اگر مبیع میں تجھے درک پیش آیا تو تیرے ثمن کا میں ضامن ہوں تو یہ کفالت جائز ہے، پس معلوم ہوا کہ درک کے بارہ میں رہن و کفالت میں فرق ہے، والفرق ان الرهن للاستيفاء اور فرق یہ ہے کہ رہن تو استیفاء حق کے واسطے ہوتا ہے، ولا استيفاء قبل الوجوب اور استیفاء قبل وجوب کے متصور نہیں ہے ف یعنی ابھی تک بائع کے ذمہ بوجہ درک کے کچھ واجب ہونا ظاہر نہیں ہوا تو مشتری نے رہن سے کس حق کا استیفاء کیا، اگر کہا جاوے کہ آئندہ جو پیدا ہو اس وقت کے واسطے ابھی سے بذریعہ رہن کے مالک کر دیا تو جواب یہ کہ رہن اس طرح بھی جائز نہیں ...
واضافة التمليك الى زمان فى المستقبل لا يجوز اور تملیک کو آئندہ زمانہ کی جانب نسبت کرنا بھی نہیں جائز ہے ف حتیٰ کہ اگر ایک نے دوسرے کے پاس کوئی مال عین اس طور پر رہن کیا کہ جب کبھی آئندہ زمانہ میں مجھ پر تیرا قرضہ ثابت ہو یا حاصل ہو، تو یہ رہن ہے، تو ایسا رہن باطل ہے یعنی یہ رہن نہیں ہوگا، لہٰذا درک کی صورت میں باطل ہے کہ آئندہ اگر تجھے درک پیش آوے تو اس وقت یہ رہن ہے، اما الكفالة فلالتزام المطالبة والتزام الافعال يصح مضافا الى المال، رہی کفالت تو وہ مطالبہ کا التزام کرنے کے واسطے ہے، یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ تیرا مطالبہ برداشت کروں اور افعال کا التزام کرنا آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کر کے صحیح ہوتا ہے، كما فى الصوم والصلوة، جیسے نماز و روزہ میں ہے ف کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق خیر یا صحت عطا فرمائی تو مجھ پر دو رکعت نماز یا ایک یوم روزہ ہے پس یہ نذر صحیح ہے، حتیٰ کہ جب مراد پوری ہو اس وقت یہ لازم ہوگا، تو اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا التزام کرنا آئندہ زمانہ کی اضافت سے صحیح ہے پس کفالت سے التزام مطالبہ بھی صحیح ہے، ولهذا تصح الكفالة بما ذاب له على فلان اور اسی وجہ سے ایسے مال کی کفالت کرنا جو زید کے واسطے فلاں پر ثابت ہو یعنی پیدا ہو و لازم آوے صحیح ہے ف چنانچہ زید نے اگر فلاں مذکور کے ساتھ بعد اس کے معاملات کیے اور سو روپیہ واجب الاداء نکلا تو کفیل مذکور اس مال کا کفیل ہے اگرچہ بروقت کفالت کے زید کا فلاں مذکور پر کچھ نہیں تھا، ولا يصح الرهن اور ایسے معاملہ کے واسطے رہن صحیح نہیں ہے، ف حتیٰ کہ اگر زید کو اس مال کے واسطے رہن دے دیا تو یہ مرہون نہیں اس واسطے کہ قبضہ استیفاء نہیں ہو سکتا، کیونکہ کوئی حق بالفعل واجب نہیں ہے جس کے استیفاء کا قبضہ ہو، فلو قبضه قبل الوجوب فهلك عنده يهلك امانته لانه لا عقد حيث وقع باطلا، پس اگر مشتری نے اس رہن پر قبضہ کیا جو بعوض درک کے دیا گیا ہے پس وہ مشتری مرتہن کے پاس تلف ہوا تو امانت میں تلف ہوا اس واسطے کہ کوئی عقد ضمانت نہیں ہے اس جہت سے کہ وہ عقد تو باطل واقع ہوا۔ ف یعنی عقد رہن تو باطل تھا پس رہن کے نام سے سپرد کرنے والے کی اجازت رہ گئی، تو گویا اس نے اپنے مال عین کو دوسرے کے پاس رکھدیا اور یہ ودیعت کے معنی ہو گئے، پس تلف ہو جانے سے مشتری ضامن نہ ہوگا، پھر رہن باطل ہونا ہر ایسے عوض میں ہے جو مضمون نہ ہو اور نہ اس کے ثبوت کا یقین بمقتضائے رہن ہو، چنانچہ حق درک واجب ہو جانا کچھ لازمی امر نہیں ہے اور نہ وہ بالفعل لازم آیا ہے، تو رہن باطل اور عین مقبوضہ امانت میں تلف ہو گئی بخلاف الرهن بالدين الموعود برخلاف ایسے رہن کے جو بمقابلہ ایسے قرضہ کے ہو جو وعدہ دیا گیا ہے ف یعنی دین ابھی نہیں دیا مگر اس رہن دینے پر قرض دینے

کا وعدہ کیا ہے، وهو ان يقول رهنتك هذا لتقرضني الف درهم، اور وہ اس طرح کہ راہن نے کہا کہ میں نے تجھے یہ مال عین رہن دیا تاکہ تو مجھے ہزار درم قرضہ دے ف یعنی مثلاً زید نے بکر کو وعدہ دیا کہ اگر تو مجھے اپنا یہ غلام رہن دے تو میں تجھے ہزار درم قرضہ دوں پس بکر نے اسی موعود پر رہن دیا حالانکہ ہنوز قرضہ نہیں پایا ہے تو وہم ہوتا ہے کہ یہ رہن بھی باطل ہو، اور غلام مذکور اگر تلف ہو جاوے تو امانت بن جاوے، پس شیخ مصنفؒ نے بیان کیا کہ یہ مثل رہن الدرک و دیگر وجوہ باطل کے نہیں ہے کہ جس میں قرضہ واجب موجود نہیں اور نہ موعود ہے بخلاف قرضہ موعود کے عوض رہن کے مثلاً کہا کہ میں نے یہ غلام تجھے اس قرار پر رہن دیا کہ تو مجھے ہزار درم قرضہ موعود دے وهلك في يد المرتهن اور مرہون مذکور اس شخص کے قبضہ میں تلف ہوا۔
ف حالانکہ اس نے ابھی ہزار درم قرضہ نہیں دیا تھا تو یہ مثل رہن الدرک کے امانت نہ ہوگا، حيث يهلك بما سمى من المال بمقابلته کیونکہ یہ مرہون تو اسی مال کے عوض تلف قرار پاوے گا، جو اس کے مقابلہ میں بیان کیا ہے ف حتی کہ ہزار درم ضمان مثال مذکور میں بذمہ مرتہن ہوں گے اور یہ قرضہ معدوم و حق غیر واجب نہ ہوگا، لان الموعود جعل كالموجود باعتبار الحاجة اس دلیل سے کہ بوجہ ضرورت و حاجت کے جو وعدہ دیا گیا وہ بمنزلہ موجود کے قرار پایا۔
ف اور یہ امر شائع ہے کہ مرہون سپرد کرنے کا اطمینان دیتے پھر مرتہن سے قرضہ پاتے ہیں، کیونکہ رہن دینا لازمی امر نہیں ہے تو گویا قرضہ پہلے لے لیتے ہیں پھر اس کی استیفاء میں مرہون دیتے ہیں پس شرعاً یہ رہن بعوض حق واجب قرار پایا ہے۔ ولانه مقبوض بجهة الرهن الذي يصح على اعتبار وجوده فيعطى له حكمه اور اس دلیل سے کہ یہ مرہون بروجہ رہن کے مرتہن کے قبضہ میں آیا کہ جس کے موجود ہونے کے اعتبار پر رہن صحیح ہے تو اس کو بھی رہن موجود کا حکم دیا گیا ف یعنی اگر وہ ہزار درم دیتا تو یہ رہن صحیح ہونا یقینی تھا پس جو اس کی صحت پر رہن ہو اس کو بھی اسی کا حکم دیا گیا، گویا قرضہ دینے کے بعد اس نے رہن دیا ہے كالمقبوض على سوم الشراء، جیسے وہ متاع جو خرید کی جہت پر قبضہ کی گئی ف مثلاً زید نے بکر کا گھوڑا چکایا اور اس نے ہزار روپیہ دام بتلائے پس وہ خرید کے طور پر گھوڑا اپنے قبضہ میں لایا اگرچہ ایجاب و قبول ابھی واقع نہیں ہوا، پھر وہ گھوڑا تلف ہوا تو کتاب البیوع میں مذکور ہوا کہ قابض پر وہ دام لازم ہوں گے جن کے بیان پر اس نے بطور خرید قبضہ کیا تھا، گویا خرید واقع ہو جانے کا اعتبار کر لیا، اسی طرح یہاں جس وجہ رہن پر مرتہن نے قبضہ کیا وہ موجود قرار پاوے گی اور یہ قبضہ اسی کی جہت پر قرار پاوے گا، اور بہر صورت اس کو رہن کا حکم ہوگا، فيضمنه تو قابض اس مرہون کا ضامن ہوگا، ف اور امانت کا تلف نہیں ہوگا۔
تنبیہ، بیع سلم میں جو مال بالفعل دیا گیا وہ راس المال ہے کہ اس پر جدائی سے پہلے قبضہ شرط ہے اور جو راس المال ٹھہرا اس کے بدلے میں غیر جنس لینا نہیں جائز ہے اور اس مال کے عوض جو مبیع ٹھہری مثلاً سو روپیہ بالفعل دیئے تاکہ ایک ماہ کی مدت پر سو من گیہوں ادا کرے تو یہ گیہوں مسلم فیہ ہیں اور اس کے بدلے میں بھی غیر جنس سے لے لینا منع ہے جیسے اشرفی بھنانے میں روپیہ قرار پائے تو روپیوں کے عوض اناج لے لینا ممنوع ہے بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جو چاہے خریدے، بالجملہ اصل یہ قرار پائی کہ راس المال و مسلم فیہ اور نقود کی بیع میں کسی کے عوض قبضہ سے پہلے غیر جنس کا مبادلہ جائز نہیں ہے، قال ويصح الرهن برأس مال السلم وبثمن الصرف والمسلم فيه

قدوری نے ذکر کیا کہ سلم کی راس المال کے عوض میں یا بیع الصرف کے کسی ثمن کے عوض میں اور مسلم فیہ کے عوض میں رہن لینا صحیح ہے ف اور اس میں وہم یہ ہوتا ہے کہ رہن اس وجہ سے جائز نہ ہوگا کہ رہن تو عوض استیفاء کا قبضہ ہے اور ان چیزوں کا عوض غیر جنس لینا جائز نہیں ہے جیسا کہ اوپر اصل مذکور ہوئی چنانچہ فرمایا۔ وقال زفرؒ لا یجوز لان حکمہ الاستیفاء وھذا استبدال لعدم المجانسۃ وباب الاستبدال فیھا مسدود، اور زفرؒ نے فرمایا کہ ان کے عوض رہن اس دلیل سے جائز نہیں ہے کہ رہن کا حکم یہ کہ استیفاء ہو اور یہ استبدال ہے کیونکہ ہم جنس ہونا ندارد ہے اور ان چیزوں میں استبدال کا دروازہ مسدود ہے ف یعنی جب ان چیزوں کے عوض رہن لیا تو گویا عوض حق کا استیفاء کر لیا، لیکن یہ عین حق نہیں ہے، کیونکہ رہن ہے تو عین کے بدلے اس کو لیا، حالانکہ اصل مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکا کہ ان چیزوں کی عوض ان کی غیر جنس لینا جائز نہیں ہے تو رہن جائز نہ ہوا۔

ف لیکن اس دلیل میں کلام یہ کہ غیر جنس کا مطلقاً دعوی غیر مسلم ہے، ولنا ان المجانسۃ ثابتۃ فی المالیۃ فیتحقق الاستیفاء من حیث المال وھو المضمون علی ما مر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہم جنس ہونا مالیت کی راہ سے موجود ہے، یعنی جیسے یہ چیزیں مال ہیں اسی طرح مرہون بھی مال ہے تو مالیت کی راہ سے استیفاء ثابت ہو گیا اور مضمون یہی مالیت ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے ف ورنہ عین مرہون تو امانت ہے، خلاصہ جواب یہ ہے کہ تم نے جو کہا کہ رہن کا حکم استیفاء ہے اس کے دو معنی ہیں، اول یہ کہ استیفاء باعتبار عین ہے تو یہ غیر مسلم ہے اس واسطے کہ مرہون کا عین تو امانت ہے اور وہ مرتہن نے استیفاء نہیں کیا تا کہ غیر جنس سے استبدال لازم آوے، اور دوم یہ کہ استیفاء باعتبار مالیت ہے اور یہ مسلم ہے، لیکن مالیت کی راہ سے جن کے عوض رہن لیا اور مرہون دونوں ہم جنس ہیں تو راس المال یا مسلم فیہ یا ثمن الصرف کا استبدال قبضہ سے پہلے کسی غیر جنس سے نہ ہوا بلکہ مالیتی جنس سے ہوا، اور یہ خلاف اصل نہیں ہے، فافہم

قال والرھن بالمبیع باطل لما بینا انہ غیر مضمون بنفسہ، اور بائع سے مبیع کے عوض رہن لینا باطل ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ مبیع اپنی ذات سے مضمون نہیں ہے، ف بلکہ بعوض ثمن کے مضمون ہے حتی کہ اگر مبیع تلف ہو جاوے تو ثمن ساقط ہو جائے گا، اور مبیع کی ذاتی ضمانت کچھ واجب نہ ہوگی، حتی کہ مبیع کی قیمت یا مثل کچھ واجب نہیں ہوگا، لہذا مبیع کے عوض بائع نے جو کچھ مشتری کو رہن دیا وہ رہن کے حکم میں نہ ہوگا فان ھلک ذھب بغیر شیئ پس اگر مشتری کے پاس مرہون تلف ہو گیا (بدوں فعل مشتری کے) تو وہ مفت گیا ف اور بائع کی امانت ضائع ہوئی، لانہ لا اعتبار للباطل فبقی قبضا باذنہ، اس واسطے کہ جو رہن باطل ہوا اس کا کچھ اعتبار نہیں، یعنی وہ کچھ بھی مفید حکم نہیں ہے تو خالی یہ رہ گیا کہ بائع کی اجازت سے مشتری نے اس چیز پر قبضہ کیا ف تو وہ مشتری کے پاس بائع کی امانت تھی اور امانت جب امین کے بدوں حرکت خود ضائع ہو تو امین اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ مبیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہے اور عقد سلم کے راس المال یا مسلم فیہ کے عوض اور عقد الصرف کے ثمن کے عوض رہن جائز ہے، وان ھلک الرھن بثمن الصرف وراس مال السلم فی مجلس العقد تم الصرف والسلم وصار المرتھن مستوفیا لدینہ لتحقق القبض حکما، اگر وہ رہن جو بعوض ثمن صرف یا راس المال سلم کے عوض تھا وہ مجلس عقد ہی میں تلف ہو گیا تو

عقد صرف وسلم پورا ہوگیا اور مرتہن اپنے قرضہ کو وصول پانے والا ہوگیا کیونکہ حکمی قبضہ متحقق ہوگیا،

ف اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر قبضہ ہونا جدائی سے پہلے شرط ہے، حتی کہ اگر سو روپیہ بابت سومن گندم کے ٹھہرائے تو اسی مجلس عقد میں راس المال سو روپیہ پر قبضہ شرط ہے حتی کہ اگر قبضہ سے پہلے جدا ہوجاویں تو سلم باطل ہوجائے گی، پھر قبضہ راس المال خواہ حقیقی ہو اس طرح کہ سو روپیہ دیدیا گیا، خواہ حکمی ہو جیسے سو روپیہ کے عوض گھوڑا رہن دے دیا یعنی قبضہ ہوگیا، پھر گھوڑا تلف ہوگیا، کیونکہ حکماً اس نے وصول پایا اور اسی طرح عقد الصرف میں باہمی قبضہ شرط ہے، مثلاً زید نے ایک اشرفی کی بیع الصرف خالد کے ساتھ سولہ روپیہ پر ٹھہرائی تو خالد اشرفی پر اور زید سولہ روپیہ پر اسی مجلس میں قبضہ کرلیں ورنہ صرف باطل ہے، خواہ حقیقی قبضہ ہو، یا ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کو رہن دے دے اور یہ اسی مجلس میں تلف ہوجاوے تو حکماً اس نے وصول پایا پس معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکورہ کے معنی یہ ہیں کہ عقد سلم میں جب راس المال کے عوض رہن دے تو رہن صحیح ہے، لیکن بعد اس کے دیکھا جاوے کہ اگر کسی مجلس میں مرہون تلف ہوا تو مرتہن نے حکماً راس المال وصول پایا پس عقد سلم پورا ہوگیا کیونکہ راس المال کی نسبت یہی شرط تھی کہ مجلس عقد ہی میں اس پر قبضہ ہوجاوے اور یہی حال عقد صرف میں ہے وان افترقا قبل هلاك الرهن بطلا لفوات القبض حقيقة وحكما اور اگر مرہون تلف ہونے سے پہلے دونوں جدا ہوگئے، تو عقد سلم وصرف دونوں باطل ہوجاویں گے، کیونکہ حقیقی قبضہ یا حکمی قبضہ دونوں نادارد ہیں ف چنانچہ حقیقی قبضہ نادارد ہونا تو ظاہر ہے اس لیے کہ اس نے راس المال یا ثمن صرف کے عوض صرف رہن دیا ہے اور رہن تو مضبوطی کے واسطے ہے لیکن جب تلف ہوجاتا ہے تو مرتہن اپنا حق پھر پانے والا ہوجاتا ہے تو حکماً قرضہ وحق وصول پاتا ہے اور یہاں صورت یہ کہ جدائی سے پہلے رہن تلف نہیں ہوا تو جس کو راس المال ملنا چاہیے یا ثمن صرف ملنا چاہیے اس نے حکماً بھی یہ حق وصول نہیں پایا بلکہ صرف رہن پایا اور رہن کچھ وصول قرضہ نہیں ہے بلکہ قرضہ کے واسطے مضبوطی ہے تو بدون وصول حق کے جدا ہوئے پس عقد سلم یا عقد صرف باطل ہوگیا اور مرتہن کے پاس جو رہن موجود ہے یہ امانت نہیں بلکہ جس قدر مال کے عوض دیا گیا تھا اسی کے عوض مضمون ہے کیونکہ عقد رہن صحیح واقع ہوا تھا، فاحفظہ م

پھر یہ بات معلوم ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ ہونا البتہ شرط ہے، اور مسلم فیہ مثلاً سو من گیہوں تو یہ ادھار ہوتے ہیں، پس اگر رب السلم نے سو روپیہ راس المال دے دیا اور مسلم الیہ سے سو من گیہوں کے عوض رہن لیا تو رہن صحیح ہے، اور عقد سلم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں ہے کہ مرہون اسی مجلس میں تلف ہوجائے کیونکہ مسلم فیہ پر اسی مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے پس اگر مسلم الیہ نے راس المال پر قبضہ کرلیا اور رب السلم نے مرہون مقبوض لے لیا، پھر دونوں جدا ہوگئے تو عقد سلم صحیح ہے۔ وان هلك الرهن بالمسلم فيه بطل السلم بهلاكه ومعناه انه يصير مستوفيا للمسلم فيه فلم يبق السلم اور اگر مرہون جو مسلم فیہ کے عوض رہن ہے تلف ہوا تو اس کے تلف ہونے سے سلم باطل ہوگئی اور باطل ہونے سے یہ مراد ہے کہ عقد مذکور ختم و منتہی ہوگیا کہ رب السلم نے حکماً مسلم فیہ کو پھر پایا تو اب سلم باقی نہیں رہی ف اور باطل کے یہ معنی ہیں کہ عقد سلم مٹ گیا، جیسا کہ باطل کے لفظ سے وہم ہوتا ہے ولو تفاسخا السلم وبالمسلم فيه رهن يكون ذلك رهنا براس المال حتى يحبسه به لانه بدله فصار كالمغصوب اذا هلك وبه رهن،

یکون رھنا بقیمتہ اور اگر رب السلم و مسلم الیہ نے باہمی رضامندی سے عقد سلم کو فسخ کر لیا اور حال یہ کہ مسلم فیہ کے عوض مسلم الیہ نے رب السلم کو رہن دیا ہے تو یہ مرہون بعوض راس المال کے رہن ہوگا، حتی کہ رب السلم اس کو اپنا راس المال وصول کرنے تک محبوس رکھے گا اس واسطے کہ راس المال ہی مسلم فیہ کا بدل ہے یعنی مسلم فیہ کی قیمت یہی راس المال ہے تو جب مسلم فیہ ندارد ہوا تو اس کا بدل اس کی جگہ قائم ہوگا، تو ایسا ہوگیا جیسے مال مغصوب تلف ہوا، حالانکہ غاصب نے اس کے عوض رہن دیا تھا، تو یہ مرہون بعوض قیمت مغصوب کے رہن ہوگا، ف اسی طرح جب مسلم فیہ ندارد ہوا تو اس کی قیمت یعنی راس المال کے عوض رہن رہے گا، یہ اس وقت کہ مرہون باقی ہو۔
ولو ھلک الرھن بعد التفاسخ یھلک بالطعام المسلم فیہ لانہ رھن بہ وان کان محبوس بغیرہ اور اگر عقد سلم فسخ کرنے کے بعد مرہون تلف ہوگیا تو بعوض اناج مسلم فیہ کے تلف ہوگا اس واسطے کہ وہ تو مسلم فیہ ہی کے عوض میں رہن تھا اگرچہ دوسری چیز کے عوض میں محبوس ہو ف یعنی محبوس تو ادائے راس المال تک تھا لیکن اصل میں مرہون بعوض مسلم فیہ تھا، پس ادائے راس المال پورا ہوا تو مرہون کا فک رہن ہو جائے گا اور اگر یہ نہ ہوا بلکہ مرہون تلف ہوا تو جس چیز کے عوض رہن تھا وہ بھر پائی، تو گویا رب السلم نے مسلم فیہ بھر پایا بشرطیکہ مرہون کی قیمت میں وفائے مسلم فیہ ہو،
کمن باع عبدا وسلم المبیع واخذ بالثمن رھنا ثم تقایلا البیع لہ ان یحبسہ لاخذ المبیع لان الثمن بدلہ جیسے کسی نے ایک غلام فروخت کیا اور یہ مبیع سپرد کی اور ثمن کی عوض کچھ رہن لیا (مثلاً گھوڑا) پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کر لیا تو بائع کو اختیار ہے کہ مرہون کو روک رکھے حتی کہ مبیع لے لے اس واسطے کہ ثمن تو مبیع کا عوض ہے، ولو ھلک المرھون یھلک بالثمن لما بینا، اور اگر یہ مرہون تلف ہوگیا تو بعوض ثمن کے تلف ہوگا بوجہ مذکورہ بالا، ف کیونکہ مرہون دراصل بعوض ثمن ہے، وکذا لو اشتری عبدا شراء فاسدا وادی ثمنہ اور اسی طرح اگر کوئی غلام بطور فاسد خریدا (جس کا توڑنا واجب شرعی ہے) اور اس کا ثمن ادا کر دیا۔ ف پھر حکم شرعی سے بیع پھیرنا چاہی لہ ان یحبسہ لیستوفی الثمن، تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس غلام کو جو بمنزلہ مرہون کے ہے) روک رکھے یہاں تک کہ اپنا ثمن وصول کرے، ثم لو ھلک المشتری فی ید المشتری یھلک بقیمتہ، پھر اگر یہ خریدا ہوا غلام (جو بمنزلہ مرہون ہے) مشتری کے پاس تلف ہوگیا تو اپنی قیمت کے عوض تلف ہوگا ف پس لازم آوے گا کہ مشتری اس کی قیمت ادا کر کے اپنا ثمن بائع سے واپس لے، جیسے فسخ سلم کے بعد مرہون تلف ہونے کی صورت میں رب السلم پر لازم ہے کہ مسلم فیہ کے مثل طعام دے کر اپنا راس المال واپس لے۔
قال ولا یجوز رھن الحر والمدبر والمکاتب وام الولد لان حکم الرھن ثبوت ید الاستیفاء من ھؤلاء لعدم المالیۃ فی الحر وقیام المانع بالباقین، شیخ مصنفؒ نے کہا کہ آزاد کو رہن کرنا و مدبر و مکاتب و ام ولد کو رہن کرنا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور آزاد وغیرہ ان سب سے استیفاء نہیں ہوسکتا اس واسطے کہ آزاد میں تو مالیت ندارد ہے اور مدبر و مکاتب و ام الولد میں مانع موجود ہے، ف کہ ان میں آزادی کا استحقاق ثابت ہوچکا تو ان کی بیع جائز نہیں ہے ولا یجوز الرھن بالکفالۃ بالنفس وکذا بالقصاص فی النفس وما دونھا لتعذر الاستیفاء اور ضامنی کے عوض رہن لینا جائز نہیں ہے اور اسی طرح قصاص نفس یا اس سے کم کسی عضو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے۔

کیونکہ استیفاء غیر ممکن ہے۔ ف مثلاً حاضر ضامنی کے عوض مکان لیا تو جب ضامن نے مدعا علیہ کو حاضر نہ کیا تو مکان سے اس کا عوض کیونکر حاصل ہوسکتا ہے، یا قصاص خواہ قتل ہو یا مثلاً ہاتھ کاٹنے کا قصاص ہو تو جب اس کے عوض مکان رہن لیا تو مکان سے یہ قصاص حاصل نہیں ہوسکتا ہے بخلاف ما اذا کانت الجنایۃ خطاً لان استیفاء الارش من الرھن ممکن، برخلاف اس کے اگر جرم خطاء ہو یعنی جس کے عوض دیت یا جرمانہ ارش لازم آتا ہے تو رہن لینا جائز ہے اس واسطے کہ مرہون سے دیت یا ارش حاصل کرنا ممکن ہے ف کہ مرہون کو فروخت کر کے اسی قدر روپیہ حاصل کر سکتا ہے، ولا یجوز الرھن بالشفعۃ لان المبیع غیر مضمون علی المشتری اور شفعہ کے عوض رہن لینا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ مشتری کے ذمہ مبیع مضمون نہیں ہے ف حتیٰ کہ اگر مبیع تلف ہوجاوے تو مشتری کے ذمہ اس کا مثل یا قیمت بطور تاوان لازم نہیں ہے، صورت یہ ہے کہ زید و بکر کی زمین باہم متصل ہے مگر زید کی زمین دریا سے ملحق ہے اور بکر کی زمین اوپر ہے پس زید نے اپنی زمین خالد کے ہاتھ فروخت کی اور بکر نے شفعہ طلب کیا تو خالد سے رہن نہیں جائز ہے کیونکہ اگر دریا کی دھار بدلی اور اس نے زید کی مبیعہ زمین کاٹ کر دھارا کر لیا تو خالد پر اس کی ضمان واجب نہ ہوگی، ولا بالعبد الجانی والعبد المدیون المأذون اور غلام مجرم کے عوض رہن لینا یا غلام ماذون قرضدار کے عوض رہن لینا بھی نہیں جائز ہے ف یعنی مثلاً زید نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور وہ قرضدار ہوگیا حتیٰ کہ قرضخواہوں کا حق اس کی گردن سے متعلق ہوگیا، یا غلام نے کسی غیر کا غلام خطأً سے مار ڈالا حتیٰ کہ اس کے عوض یہ غلام دینا لازم آیا تو جائز نہیں کہ اس غلام کے عوض قرضخواہوں کو یا حقدار کو رہن دیا جاوے لانہ غیر مضمون علی المولی فانہ لو ھلک لا یجب علیہ شیئ اس واسطے کہ مولیٰ پر اسکا تاوان واجب نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر غلام مذکور تلف ہوجاوے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا ف بلکہ غلام کی گردن سے تعلق تھا، ولا بالاجرۃ النائحۃ والمغنیۃ حتی لو ضاع لم یکن مضمونا لانہ لا یقابلہ شیئ مضمون اور نوحہ کرنے والی یا گانے والی عورت کی مزدوری کے عوض رہن نہیں جائز ہے (اور اگر رہن دیا تو وہ رہن نہیں ہوگا) حتیٰ کہ اگر مرہون تلف ہوجاوے تو اس کی ضمانت واجب نہ ہوگی اس واسطے کہ مرہون کے مقابلہ میں کوئی ضمانتی چیز نہیں تھی ف اس واسطے کہ رونے والی اور گانے والی کی اجرت واجب نہیں ہوتی ہے، فعلیٰ ہذا ہر ایسے فعل کا حکم ہے جس کی اجرت واجب نہ ہو تو اس کے مقابلہ میں رہن باطل ہے۔

ولا یجوز للمسلم ان یرھن خمرا او یرتھنہ من مسلم او ذمی لتعذر الایفاء و الاستیفاء فی حق المسلم اور مسلمان کے حق میں جائز نہیں کہ وہ خمر شراب کو رہن کرے یا رہن لے، خواہ کسی مسلمان کے ساتھ ہو یا ذمی کے ساتھ ہو، کیونکہ مسلمان کے حق میں ادا کرنا اور وصول کرنا غیر ممکن ہے ف خلاصہ یہ کہ مسلمان کو شراب دوسرے شخص کو دینا اور دوسرے سے لینا جائز نہیں تو وہ راہن خمر نہیں ہوسکتا اور مرتہن بھی نہیں ہوسکتا اگرچہ دوسرا شخص ذمی ہو جس کے حق خمر بمنزلہ سرکہ ہے، ثم الراھن اذا کان ذمیا پھر اگر راہن ذمی ہو (اور اس کے خمر کو ایک مسلمان نے نادانی سے رہن لیا یعنی مسلمان مرتہن ہوا) فالخمر مضمون علیہ للذمی کما اذا غصبہ تو مرتہن مسلمان پر ذمی راہن کے واسطے خمر مذکور ضمانتی ہے، جیسے اگر ذمی کی شراب خمر کوئی مسلمان غصب کرلے تو اس پر تاوان واجب ہوتا ہے، وان کان المرتھن ذمیا لم یضمنھا للمسلم کما لا یضمنھا بالغصب منہ (اور اگر مرتہن کوئی ذمی (اور مسلمان نے خمر اس کے پاس رہن کی ہو) تو ذمی مذکور اپنے راہن مسلمان

کے واسطے خمر کا ضامن نہ ہوگا، جیسے مسلمان سے خمر غصب کرنے میں ذمی اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے ف حتی کہ اگر خمر مرہون تلف ہو گئی بلکہ ذمی نے تلف کر ڈالی تو ضامن نہ ہوگا، بخلاف ما اذا جرى ذلك فيما بينهم لا نها مال فی حقهم، برخلاف اس کے اگر خمر کے رہن یا ارتہان کا معاملہ باہم ذمیوں میں جاری ہوا تو مرہون کا حکم ہوگا، اس واسطے کہ ذمیوں کے حق میں خمر مال ہے۔ ف جیسے اگر ذمی نے دوسرے ذمی کی خمر غصب کر لی تو ضامن ہوتا ہے اسی طرح اگر رہن لی اور تلف ہوئی تو بقدر مالیت خمر کے اس کا قرضہ ساقط ہوگا اور یہ حکم صرف خمر کے واسطے ہے، اما الميتة فليست بمال عندهم فلا يجوز رهنها وارتهانها فيما بينهم كما لا يجوز فيما بين المسلمين، رہا مردار (اور خون) تو یہ ذمیوں کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، پس اس کو رہن دینا یا لینا باہم ذمیوں میں بھی جائز نہ ہوگا، جیسے مسلمان کے درمیان نہیں جائز ہے۔ ف یہ سب اسوقت کہ رہن دار تہان کے وقت دونوں پر اس کا خمر یا مردار یا غلام ہونا ظاہر ہو کہ اس وقت قبضہ استیفاد بروجہ رہن نہ ہوگا ولو اشترى عبدا ورهن بثمنه عبدا اوخلا اوشاة مذبوحة، اور اگر ایسا واقع ہوا کہ ایک غلام خریدا (وقبضہ کر لیا) اور اس کے ثمن کے عوض میں ایک غلام یا سرکہ یا مذبوحہ بکری رہن دی ف حتی کہ قبضہ بروجہ رہن واقع ہوا، ثم ظهر العبد حرا والخل خمرا والشاة ميتة، پھر ظاہر ہوا کہ جس غلام کو رہن کیا وہ آزاد ہے یا یہ سرکہ نہیں بلکہ شراب خمر ہے یا بکری مذبوحہ نہیں بلکہ مردار ہے ف تو اس نے گویا آزاد و خمر و مردار پر بطریق رہن کے قبضہ کیا، قالوا الرهن مضمون لانه رهنه بدين واجب ظاهرا، تو مرہون مذکور مضمون ہے اس واسطے کہ اس نے قرضہ واجب ظاہری کے عوض رہن دیا ہے ف اور قرضہ کا ظاہری واجب ہونا رہن صحیح ہونے اور مضمون ہو جانے کے لیے کافی ہوتا ہے حتی کہ اگر آزاد ظاہر ہو جانے یا خمر ظاہر ہونے سے پہلے نالش ہوتی تو قاضی ثمن کا حکم دیتا، وكذا اذا قتل عبدا ورهن بقيمته رهنا ثم ظهر انه حر اور اسی طرح اگر کسی غلام کو قتل کیا (یعنی خطأ سے مار ڈالا) اور اس کی قیمت کے عوض رہن دیا پھر ظاہر ہوا کہ وہ آزاد تھا ف تو رہن ہو کر مضمون ہے، وهذا كله جواب ظاهر الرواية، پھر یہ سب حکم ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر میں بھی اس کے خلاف روایت نہیں کی ہے لیکن نوادر کی روایت سے استنباط ہوتا ہے کہ ابو یوسفؒ کا خلاف ہو، چنانچہ آگے معلوم ہوگا، وكذا اذا صالح على انكار اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے مدعی سے انکار پر صلح کی، ف یعنی دعوی مدعی سے انکار کے باوجود مثلاً سو روپیہ پر صلح کر لی، ورهن بما صالح عليه رهنا اور جس مال پر صلح کی (مثلاً سو روپیہ) اس کے عوض رہن دیا، ثم تصادقا ان لا دين، پھر دونوں نے باہم سچائی کا اقرار کیا کہ قرضہ کچھ نہیں تھا، ف یعنی مدعی کا مدعا علیہ پر کچھ حق نہیں تھا پس مرہون مذکور بغیر قرضہ وحق کے واقع ہوا، فالرهن مضمون، تو بھی مرہون مذکور مضمون ہے۔ ف حتی کہ تلف ہو تو جس کے عوض رہن تھا وہ واجب ہوگا، اس واسطے کہ رہن کے وقت قرضہ ظاہر تھا، اگرچہ باطن میں نہ ہو، تو رہن مذکور پر قبضہ بظاہر بطور استیفاء واقع ہوا پس مضمون ہے، وعن ابی يوسف خلافه اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے اس کے خلاف وارد ہے۔

وكذا قياسه فيما تقدم من جنسه اور یوں ہی ان کو اس قول پر قیاس کر کے مذکورہ سابق مسائل میں جو اسی جنس سے ہیں اختلاف ہوگا، ف یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہونے یا سرکہ کے خمر اور مذبوحہ کے مردار ظاہر ہونے میں بھی ان کے اس قول کے قیاس پر حکم خلاف نکلے گا، کیونکہ یہ مسائل بھی مسئلہ صلح کی جنس سے ہیں،

قال و یجوز للاب ان یرھن بدین علیہ عبد الابنہ الصغیر، جامع صغیر میں ہے کہ باپ کو اپنے اوپر قرضہ کے عوض اپنے طفل صغیر کا غلام رہن کرنا جائز ہے ف مثلاً باپ کی اولاد میں سے ایک صغیر نے اپنی والدہ وغیرہ کے ترکہ یا ہبہ وغیرہ سے ایک غلام پایا پس باپ نے اپنے قرضہ کے عوض میں اس صغیر کا غلام رہن کردیا تو جائز ہے لانہ یملک الایداع اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو ودیعت رکھ دینے کا اختیار حاصل ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر فرزند کا غلام یا دیگر مال وہ کسی کے پاس ودیعت رکھ دے تو جائز ہے حالانکہ مستودع کے پاس وہ امانت ہوتا ہے کہ ضائع ہو جاوے تو مستودع ضامن نہیں ہے اگرچہ وہ حفاظت کرے گا تو رہن بدرجہ اولیٰ جائز ہے وھذا انظر للصبی منہ اور رہن کرنا بچہ کے حق میں ودیعت سے زیادہ بہتر ہے۔ لان قیام المرتھن بحفظہ ابلغ خیفۃ الغرامۃ اس واسطے کہ مرہون کی حفاظت میں مرتہن کا قیام زیادہ بلیغ ہے بخوف تاوان ف یعنی مستودع کے بہ نسبت مرتہن اس خوف سے زیادہ حفاظت کرے گا کہ تلف ہونے میں مرتہن پر تاوان پڑ جاوے گا، ولو ھلک یھلک مضمونا والودیعۃ تھلک امانتہ اور اگر مرہون مذکور تلف بھی ہو جاوے تو وہ ضمانت پر تلف ہوگا اور ودیعت ضائع ہوتی تو امانت پر ہوتی ہے ف تو ودیعت کی بہ نسبت رہن میں زیادہ خوبی ہے، والوصی بمنزلۃ الاب فی ھذا الباب لما بینا اور اگر باپ مرگیا تو وصی اس باب میں بمنزلہ باپ کے ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ف کہ وصی کو اختیار ہے کہ یتیم کا مال ودیعت رکھ دے حالانکہ ودیعت رکھنے سے رہن رکھنا زیادہ محفوظ ہے تو وصی کو اختیار ہے کہ اپنے قرضہ کے عوض رہن دیدے اور ظاہر ہے کہ منافع مرہون سب راہن کے مملوک ہوتے ہیں،

وعن ابی یوسفؒ وزفرؒ انہ لا یجوز ذلک منھما وھو القیاس اعتبارا بحقیقۃ الایفاء اور امام ابو یوسفؒ وزفرؒ سے روایت ہے کہ باپ ووصی کو اپنے قرضہ میں صغیر کا غلام رہن کرنا نہیں جائز ہے اور قیاس یہی ہے باعتبار حقیقی ایفاء کے۔ف حتیٰ کہ اگر باپ یا وصی نے صغیر کے مال سے درحقیقت اپنا قرضہ ادا کیا تو نہیں جائز ہے،اسی طرح اگر اس کا مال رہن کرکے حکمی ادا کیا تو بھی نہیں جائز ہے، لیکن ظاہر الروایہ میں ادائے حقیقی اور ادائے حکمی میں فرق ہے کہ ادائے حقیقی بیشک نہیں جائز ہے اور رہن کے طور پر ادائے حکمی جائز ہے،

وجہ الفرق علی الظاھر وھو الاستحسان ان فی حقیقۃ الایفاء ازالۃ ملک الصغیر من غیر عوض یقابلہ فی الحال وفی ھذا نصب حافظ لمالہ ناجزا مع بقاء ملکہ فوضح الفارق اور ظاہر الروایہ پر فرق کی وجہ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی ادائی میں یعنی جبکہ مال صغیر سے درحقیقت اپنا قرضہ ادا کرے تو اس میں صغیر کی ملک زائل ہوتی ہے بدوں کسی عوض کے جو فی الحال اس کے مقابلہ میں ملے (تو صغیر کا ضرر ہے) اور رہن کرنے میں فی الحال اس کے مال کے واسطے محافظ مقرر کرنا حاصل ہوجاتا ہے باوجودیکہ اس کی ملک بھی باقی رہتی ہے، تو حقیقی ادا میں اور رہن کرنے میں فرق ظاہر ہوگیا، واذا جاز الرھن یصیر المرتھن مستوفیا دینہ لو ھلک فی یدہ ویصیر الاب او الوصی موفیا لہ ویضمنہ للصبی لانہ قضی دینہ بمالہ اور جب رہن جائز ہوا تو مرتہن اپنے قرضہ کو بھر پانے والا ہو جائے گا، اگر مرہون اس کے پاس تلف ہوجاوے اور راہن یعنی باپ یا وصی اس کو ادا کرنے والا ہو جائے گا، اور طفل صغیر کے واسطے ضامن ہوگا اس واسطے کہ اس نے طفل کے مال سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے، وکذا لو سلطا المرتھن علی بیعہ لانہ توکیل بالبیع

وهما يملكانه اور اسی طرح اگر دونوں نے یعنی باپ و وصی نے مرتہن کو اس مرہون کے فروخت کرنے پر مسلط کیا تو جائز ہے اس واسطے کہ مسلط کرنا اس کو فروخت پر وکیل کرنا ہوا اور باپ و وصی کو صغیر کا مال فروخت کرنے کے لیے وکیل کرنے کا اختیار ہے۔ قالوا اصل هذه المسألة البيع، مشائخ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہے ف یعنی صغیر کا مال اس کے باپ یا وصی نے رہن کر کے مرتہن کو بیع پر مسلط کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اصل میں بیع جائز ہے، اور اگر جواز بیع میں اختلاف ہے تو رہن مذکور میں بھی اختلاف ہوگا، فان الاب او الوصي اذا باع مال الصبي من غريم نفسه جاز و تقع المقاصة ويضمنه للصبي عندهما وعند ابي يوسف لا تقع المقاصة، چنانچہ اگر طفل صغیر کے باپ یا وصی نے طفل کا مال اپنے قرضخواہ کے ہاتھ فروخت کیا تو جائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ثمن و قرضہ کا مقاصہ واقع ہو جائے گا، اور طفل کے واسطے باپ یا وصی جس نے ایسا کیا ہو ضامن ہو گا، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مقاصہ نہیں واقع ہوگا، وكذا الوكيل البائع بالبيع اور یہی حکم بائع کے وکیل البیع میں ہے۔ ف اگر اس نے موکل کے قرضخواہ کے ہاتھ موکل کا مال فروخت کیا تو قرضہ سے مقاصہ واقع ہو جائے گا، بقول طرفین اور نہیں واقع ہوگا بقول ابو یوسفؒ، اور جب یہ اختلاف بیع میں ہے تو رہن میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا والرهن نظير البيع نظرا الى عاقبته من حيث وجوب الضمان اور رہن تو بیع کی نظیر ہے بنظر انجام رہن اس راہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے ف یعنی جیسے بیع میں مقاصہ ہو کر انجام کو باپ یا وصی اس مال کا صغیر کے واسطے ضامن ہوتا ہے اسی طرح رہن میں بھی ادائے قرضہ ہو کر ضامن ہوتا ہے، تو دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور جب بیع میں اماموں کے درمیان اختلاف ثابت ہوا تو وہی رہن میں بھی ثابت ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م،

وا ذا رهن الاب من نفسه او من ابن له صغير او عبد له تاجر لا دين عليه جاز اور اگر باپ نے صغیر کا مال اپنے پاس رہن کر لیا یا اپنے دوسرے صغیر کے پاس رہن کیا یا اپنے غلام ماذون کے پاس جس پر قرضہ نہیں ہے رہن کیا تو جائز ہے، لان الاب لوفور شفقته انزل منزلة شخصين واقيمت عبارته مقام عبارتين في هذا العقد كما في بيعه مال الصغير من نفسه فتولى طرفي العقد، اس واسطے کہ باپ بوجہ اپنی شفقت وافرہ کے بجائے دو شخصوں کے قرار دیا گیا یعنی خود ہی راہن و خود ہی مرتہن کا ایجاب و قبول کرنے والا ٹھہرا اور اس عقد میں اس کی عبارت بجائے دو عبارتوں کے قرار پائی جیسے درصورتیکہ وہ مال صغیر اپنے ہاتھ فروخت کرے تو جانبین سے بھی متولی ہو سکتا ہے ف پس یہ اعتراض رفع ہوا کہ رہن میں ایجاب و قبول چاہیے حالانکہ باپ منفرد ہے اور بچہ قابل عبارت نہیں ہے تو کیونکر عقد پورا ہوگا، اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ شرع نے باپ کو تنہا متولی طرفین قرار دیا کیونکہ باپ کی شفقت وافر ہے، تو وہ اپنے پسر صغیر کے حق میں خسارہ کو مقتضی نہ ہوگی، پھر یہ حکم صرف باپ کے واسطے مخصوص ہے، ولو ارتهنه الوصي من نفسه او من هذين اور اگر وصی نے صغیر کا مال اپنے پاس رہن کیا یا اپنی ذاتی یا تولی کے دوسرے صغیر کے پاس یا غلام ماذون غیر مدیون کے پاس رہن کیا تو جائز نہیں ہے، او رهن عينا له من اليتيم بحق لليتيم عليه لم يجز لانه وكيل محض والواحد لا يتولى طرفي العقد في الرهن

كما لا يتولاهما في البيع وهو قاصر الشفقة فلا يعدل عن الحقيقة في حقه الحاقاله بالاب، یا وصی نے اپنے کسی مال عین کو یتیم کے پاس بعوض کسی قرضہ وحق کے جو یتیم کا وصی پر آتا ہے رہن کیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ وصی تو محض وکیل ہے اور ایک ہی شخص عقد رہن میں جانبین سے متولی نہیں ہو سکتا جیسے بیع میں متولی نہیں ہو سکتا (سوائے باپ کے) اور وصی کی شفقت قاصر ہے (باپ کے برابر نہیں) تو اس کو باپ کے ساتھ ملا کر حقیقی معنی سے عدول نہیں کر سکتے ہیں۔ ف، اور حقیقت عقد یہی کہ دو شخصوں کے درمیان ایجاب وقبول جاری ہو۔ پھر اگر کہا جاوے کہ غلام تاجر میں دونوں طرف سے حقیقت موجود ہے، جواب یہ کہ وہ بھی جائز نہیں ہے۔

والرهن من ابنه الصغير وعبده التاجر الذي ليس عليه دين بمنزلة الرهن من نفسه، اور اپنے فرزند صغیر کے ہاتھ یا غلام تاجر غیر مقروض کے ہاتھ وصی کا رہن کرنا ایسا ہوا جیسے اپنے پاس رہن کیا ف اور اپنے پاس رہن نہیں جائز ہے تو ان دونوں کے پاس بھی نہیں جائز ہے۔ بخلاف ابنه الكبير وعبده الذي عليه دين لانه لا ولاية له عليهم برخلاف اس کے اگر وصی نے اپنے پسر بالغ یا باپ کے پاس یا ایسے غلام تاجر کے پاس جس پر قرضہ چڑھا ہوا ہے صغیر کا مال رہن کیا تو جائز ہے، اس واسطے کہ وصی کی ولایت ان لوگوں پر قائم نہیں ہے ف اور یہ بات صرف رہن وصی میں ہے۔

بخلاف الوكيل بالبيع اذا باع من هؤلاء برخلاف وکیل بیع کے کہ اگر اس نے اپنے پسر بالغ یا باپ یا غلام مدیون تاجر کے ہاتھ فروخت کیا ف تو نہیں جائز ہے کیونکہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت کرنے کے احکام دیکھو تو جواز نہ ہوا، لانه متهم فيه، کیونکہ وکیل بیع کے حق میں ان لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے میں تہمت ہے، ف کیونکہ شائد اس نے کمی وخسارہ کے ساتھ فروخت کیا ہو ولا تهمة في الرهن لان له حكما واحدا اور رہن کرنے میں کوئی تہمت نہیں اس واسطے کہ رہن کے لیے صرف ایک حکم ہے ف کہ بالفعل قبضہ استیفار حاصل ہو اور اگر تلف ہو جاوے تو بقدر قیمت مرہون کے قرضہ ساقط ہو جاوے۔ وان استدان الوصي لليتيم في كسوته وطعامه فرهن به متاعا لليتيم جاز لان الاستدانة جائزة للحاجة والرهن يقع ايفاء للحق فيجوز اور اگر وصی نے یتیم کے واسطے اس کے کھانے کپڑے کی ضرورت میں ادھار خریدا یعنی اناج وکپڑا وغیرہ پھر اس کے عوض میں یتیم کی کوئی متاع رہن کی تو جائز ہے اس واسطے کہ ضرورت کی وجہ سے ادھار لینا جائز ہے اور رہن ایفائے حق واقع ہوتا ہے تو رہن کرنا بھی جائز ہے وكذلك لو اتجر لليتيم فارتهن اورهن فان الاولى له التجارة تثمير المال اليتيم فلا يجد بدا من الارتهان والرهن لانه ايفاء استيفاء اور اسی طرح اگر وصی نے یتیم کے واسطے تجارت کی پس معاملات میں رہن لیا یا رہن دیا تو جائز ہے اس واسطے کہ وصی کو یتیم کے مال میں اس نیت سے تجارت کرنا افضل ہے کہ یتیم کا مال بڑھے تو وہ رہن لینے یا رہن دینے سے لاچار ہوگا، اس واسطے کہ رہن ایفاء واستیفاء ہے ف یعنی تجارت میں بہت موقع ادھار خرید وفروخت کے واقع ہوتے ہیں اور بضرورت اس میں رہن دینا یا لینا پڑتا ہے، چنانچہ اگر کوئی مال نفع کثیر وغیرہ سے ادھار فروخت کیا اور نقد نہیں مگر رہن لیا اسی طرح خود خریدی میں ہے تو جواز ضروری ہے، واذا رهن الاب متاع الصغير فادرك الابن ومات الاب ليس للابن ان يرده حتى يقضي الدين لوقوعه لازما من جانبه اذ تصرف الاب بمنزلة تصرفه بنفسه بعد

البلوغ لقیامہ مقامہ اور جب باپ نے متاع صغیر رہن کی پھر بیٹا بالغ ہوا اور باپ مر گیا تو بیٹے کو یہ اختیار نہیں کہ متاع مذکور مرتہن سے واپس لے یہاں تک کہ اس کو قرضہ ادا کرے کیونکہ یہ رہن اس کی جانب سے لازم ہو چکا، اس دلیل سے کہ باپ کا تصرف مذکور ایسا ہوا کہ جیسے خود پسر نے بعد بلوغ کے رہن کیا ہو کیونکہ باپ تو اس کے قائم مقام تھا، ف اور اسی طرح اگر باپ مرا نہ ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ولو کان الاب رھنہ لنفسہ فقضاہ الابن رجع بہ فی مال الاب لانہ مضطر فیہ لحاجتہ الی احیاء ملکہ فاشبہ معیر الرھن اور اگر باپ نے متاع پسر کو اپنی ذاتی ضرورت میں رہن کیا ہو پس پسر نے بالغ ہو کر عوض رہن ادا کر دیا (تو یہ تبرع نہیں ہے بلکہ) بیٹا اس مال کو باپ کے مال سے واپس لے گا، (حتی کہ مرے تو ترکہ سے لے گا) اس واسطے کہ بیٹا تو اس ادا میں لاچار ہے تاکہ اس کی متاع بربادی سے بچے تو رہن عاریت دینے والے کے مانند ہوگیا،

ف مثلاً زید نے خالد کو کنگن دیئے کہ رہن کرے، پھر خالد نے فک رہن نہیں کیا اور زید نے خود قرضہ دے کر فک رہن کر لیا تو یہ تبرع نہیں ہوتا کیونکہ لاچاری سے کیا تاکہ کنگن برباد نہ ہوں، پس وہ خالد سے یہ مال جو ادا کیا ہے، واپس لے گا، اگرچہ خالد نے اجازت نہ دی ہو، اسی طرح پسر مذکور کا حکم ہے، وکذا اذا ھلک قبل ان یفتکہ لان الاب یصیر قاضیا دینہ بمالہ فلہ ان یرجع علیہ، اور اسی طرح اگر فک رہن کرنے سے پہلے مرہون تلف ہوگیا (حتی کہ مرتہن نے قرضہ بھر پایا) تو بھی بیٹا باپ کے مال سے واپس لے گا، اس واسطے کہ باپ اپنا قرضہ پسر کے مال سے ادا کرنے والا ٹھہرا تو پسر کو حق ہوا کہ باپ کے مال سے واپس پاوے۔ ف یہ اس وقت کہ باپ نے فقط اپنے قرضہ میں رہن کیا ہو، ولو رھنہ بدین علی نفسہ وبدین علی الصغیر جاز لاشتمالہ علی امرین جائزین اور اگر باپ نے متاع صغیر کو بعوض اپنے ذاتی قرضہ کے اور بعوض ایسے قرضہ کے جو صغیر پر ہے رہن کیا تو بھی جائز ہے اس واسطے کہ یہ رہن ایسے دو امر کو مشتمل ہے کہ دونوں جائز ہیں ف اور کوئی امر ایسا موجود نہیں جو مانع ہو تو جواز پر قرار ہو، مثال یہ ہے کہ زید کا قرضہ بکر پر سو روپیہ اور اس کے صغیر پسر پر بولایت پدری سو روپیہ ہے یعنی بکر نے صغیر کی ضرورت میں سو روپیہ قرض لیا، پھر بکر نے صغیر کی زمین بعوض ہر دو قرضہ کے زید کے پاس رہن کی یا کوئی متاع صغیر مثلاً کنگن رہن کیے تو جائز ہے۔ اور مرہون کی قیمت دو سو روپیہ یا کم و بیش ہے، فان ھلک ضمن الاب حصتہ من ذلک للولد لایفائہ دینہ من مالہ بھذا المقدار، پھر اگر مرہون تلف ہوگیا تو باپ اس میں سے بقدر اپنے حصہ کے فرزند کے واسطے ضامن ہوگا، اس واسطے کہ باپ نے اپنا قرضہ اسی قدر مال صغیر سے ادا کیا ہے ف چنانچہ مال مذکور بالا میں کنگن یا زمین تلف ہونے میں باپ صرف سو روپیہ کا ضامن ہے، وکذلک الوصی اور یہی حکم وصی میں ہے ف کہ اگر وصی نے متاع یتیم رہن کی، پھر یتیم بالغ ہوا تو وہ متاع مذکور مرتہن سے مسترد نہیں کر سکتا، یہاں تک کہ مرتہن کا قرضہ ادا کرے ۔ جیسے باپ کی صورت میں ہے، ع،

مترجم کہتا ہے کہ وصی کا رہن مثل باپ کے صرف اسی صورت میں ہے کہ وصی کا رہن بحق یتیم جائز ہو، چنانچہ اس کی صورتیں اوپر مذکور ہوئیں، ورنہ جن صورتوں میں ولی کا تصرف نہیں جائز ہے تو وصی بمنزلہ غاصب[1] ہے اور مرتہن بمنزلہ غاصب الغاصب ہے اور اس میں تفصیل ہے، م وکذلک الجد اب الاب اذا لم یکن الاب او وصی الاب اور اسی طرح دادا باپ کا

---

[1] بمنزلہ غاصب اس واسطے کہ غصب وصی یا باپ کا مال صغیر میں مستحق نہیں ہو سکتا چنانچہ روایت کتاب الاقرار آئندہ مذکور ہوگی ۱۲م

باپ جبکہ باپ یا باپ کا وصی نہ ہو ف یعنی درصورتیکہ صغیر کا باپ زندہ نہ ہو اور نہ باپ کا مقرر کیا ہوا کوئی وصی ہے، تو اس حالت میں دادا سگا یعنی باپ کا باپ بمنزلہ باپ کے ہے کہ اگر اس نے صغیر کے واسطے کوئی اس کی متاع رہن کی پھر صغیر بالغ ہوا تو جب تک قرضہ مرتہن ادا نہ کرے رہن نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ دادا اسوقت میں صغیر قائم مقام ہے، گویا خود صغیر نے بعد بلوغ کے رہن کیا ہے، ولو رهن الوصی متاعا للیتیم فی دین استدانه علیه وقبض المرتهن ثم استعاره الوصی لحاجة الیتیم فضاع وید الوصی فانه خرج من الرهن وهلك من مال الیتیم لان فعل الوصی کفعله بنفسه بعد البلوغ لانه استعاره لحاجة الصبی والحکم فیه هذا علیٰ ما نبینه ان شاء الله تعالیٰ اور اگر وصی نے مال یتیم کو ایسے قرضہ میں رہن کیا جو اس نے یتیم پر قرضہ لیا ہے اور مرتہن نے مرہون پر قبضہ کر لیا پھر وصی نے یتیم کی ضرورت کے لیے مرہون مذکور کو مرتہن سے مستعار لیا پس وہ وصی کے قبضہ میں ضائع ہو گیا تو وہ رہن ہونے سے خارج ہوا اور یتیم کا مال گیا اس واسطے کہ وصی کا فعل ایسا ہے جیسے صغیر نے بعد بلوغ کے خود ایسا کام کیا اس واسطے کہ یہ کام طفل کی ضرورت کے واسطے ہے اور ایسی صورت میں یہی حکم ہے، چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف باب تصرف فی الرہن میں کہ مرتہن نے اگر مرہون اس کے راہن کو عاریت دیا اور وہ راہن کے پاس تلف ہوا تو مفت تلف ہوگا، اور چونکہ وصی قائم مقام یتیم ہے، تو گویا یتیم نے بالغ ہو کر خود ایسا کیا اور خود ایسا کرنے میں مفت تلف کا حکم ہے، تو وصی کے ایسا کرنے میں جبکہ یتیم کے واسطے عاریت لیا ہو یہی حکم ہے، پس مرتہن کا مال بدستور باقی رہا، والمال دین علی الوصی اور مال مرتہن اس وصی پر قرضہ رہا۔ معناه هو المطالب به اس کے معنی یہ ہیں کہ وصی ہی سے اس کا مطالبہ ہوگا، ف یعنی یہ معنی نہیں کہ عاریت مذکورہ کی وجہ سے وصی مال مرتہن کا ضامن ہو گیا، بلکہ معنی یہ ہیں کہ جیسے قبل رہن کے وصی کے معاملہ کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ اس سے تھا اسی طرح اب بھی اسی سے مطالبہ ہوگا، ثم یرجع بذلك علی الصبی لانه غیر متعد فی هذه الاستعارة اذ هی لحاجة الصبی، پھر وصی اس مال کو طفل مذکور سے واپس لے گا کیونکہ وصی نے اس عاریت لینے میں کوئی ناجائز حرکت ظالمانہ نہیں کی اس واسطے کہ عاریت مذکورہ تو طفل کی ضرورت کے لیے تھی ف اور وصی کو اس کی ضرورت کے لیے عاریت لینے کا اختیار شرعی حاصل ہے، ولو استعاره لحاجة نفسه ضمنه للصبی لانه متعد اذ لیس له ولایة الاستعمال فی حاجة نفسه، اور اگر وصی مذکور نے مال مرہون کو اپنی ذاتی ضرورت کے واسطے مرتہن سے مستعار لیا ہو (پھر تلف ہو گیا تو مرتہن کا قرضہ بدستور باقی رہا وہ وصول کرے گا اور) وصی مذکور اس قدر مال کا طفل کے واسطے ضامن ہوگا، اس واسطے کہ وصی ایسی حرکت کرنے میں تعدی کرنے والا ہے، کیونکہ وصی کو اپنی ذاتی ضرورت میں مرہون استعمال کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔

ولو غصبه الوصی بعد ما رهنه فاستعمله لحاجة نفسه حتی هلك عنده فالوصی ضامن لقیمته لانه متعد فی حق المرتهن بالغصب والاستعمال وفی حق الصبی بالاستعمال فی حاجة نفسه فیقضی به الدین ان کان قد حل، اور اگر وصی نے مال صغیر کو اس کے قرضخواہ کے پاس رہن کرنے کے بعد قرضخواہ مرتہن سے غصب کر لیا پس اس کو اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کیا

یہاں تک کہ وہ تلف ہوگیا، تو وصی قیمت مرہون کا ضامن ہے اس واسطے کہ وصی مذکور مرتہن کے حق میں تو غصب کرنے واستعمال کرنے دونوں طرح سے متعدی ہے اور طفل کے حق میں اس کا مال اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کرنے سے متعدی ہے (پس ضامن ہے) پس مال تاوان یعنی قیمت سے مرتہن کا قرضہ ادا کرے، اگر ادائے قرضہ کی میعاد آگئی ہو ف اور اگر ابھی میعاد نہیں آئی تو قیمت رہن رہے گی، چنانچہ آتا ہے پس اگر میعاد آگئی تو اس میں قرضہ و قیمت کو دیکھنا چاہیے، فان کانت قیمتہ مثل الدین اداہ الی المرتہن ولا یرجع علی الیتیم لانہ وجب للیتیم علیہ مثل ما وجب لہ علی الیتیم فالتقیا قصاصا پس اگر مرہون مذکور کی قیمت مثل قرضہ کے ہو یعنی قرضہ مرتہن اور قیمت مرہون دونوں مساوی ہوں تو وصی مذکور یہ قیمت کل مرتہن کو ادا کردے اور یتیم سے کچھ نہیں لے سکتا ہے، اس واسطے کہ یتیم کے لیے وصی پر اسی کے مثل واجب ہوا جو وصی کے لیے یتیم پر واجب ہے۔ تو دونوں میں باہم مقاصہ واقع ہوجائے گا،

وان کانت قیمتہ اقل من الدین ادی قدر القیمۃ الی المرتہن وادی الزیادۃ من مال الیتیم لان المضمون علیہ قدر القیمۃ لاغیر اور اگر مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو وصی بوجہ ضمانت کے کل قیمت ادا کرے اور جو قرضہ باقی رہا وہ یتیم کے مال سے ادا کرے اس واسطے کہ وصی مذکور پر ضمان بقدر قیمت ہے زائد نہیں ہے، وان کانت قیمۃ الرہن اکثر من الدین ادی قدر الدین الی المرتہن والفضل للیتیم اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرتہن کو بقدر اس کے قرضہ کے ادا کرے اور جو بڑھے وہ یتیم کی ملکیت ہے ف یہ سب اس وقت کہ مرتہن کے ادائے قرض کی میعاد آگئی ہو، وان کان لم یحل الدین فالقیمۃ رہن لانہ ضامن للمرتہن بتفویت حقہ المحترم فتکون رہنا عندہ ثم اذا حل الاجل کان الجواب علی التفصیل الذی فصلناہ اور اگر ادائے قرضہ کی میعاد نہ آئی ہو تو مرہون کی قیمت تاوان جو وصی پر واجب ہوئی ہے مرتہن کے پاس رہن رہے گی اس واسطے کہ وصی مذکور تو مرتہن کے واسطے اس وجہ سے ضامن ہے کہ اس نے مرتہن کا حق محترم ضائع کردیا، پس یہ قیمت جو قائم مقام مرہون ہے مرتہن کے پاس رہن رہے گی، پھر جب ادائے قرض کی میعاد آوے گی تو اس تفصیل سے حکم ہوگا جو ہم نے بیان کی،

ولو انہ غصبہ واستعملہ لحاجۃ الصغیر حتی ھلک فی یدہ یضمنہ لحق المرتہن ولا یضمنہ لحق الصغیر لان استعمالہ لحاجۃ الصغیر لیس بتعد وکذا الاخذ لان لہ ولایۃ اخذ مال الیتیم اور اگر وصی نے مرہون کو صغیر کی ضرورت کے لیے غصب کرکے استعمال کیا یعنی صغیر کی ضرورت میں استعمال کیا یہاں تک کہ وہ صغیر کے قبضہ میں تلف ہوگیا تو وہ حق مرتہن کے واسطے ضامن ہوگا اور حق صغیر کے واسطے ضامن نہیں ہوگا، اس واسطے کہ صغیر کی ضرورت میں اس کا مال استعمال کرنا کوئی تعدی نہیں ہے اور اسی طرح صغیر کا مال لے لینا بھی تعدی نہیں ہے، اس واسطے کہ وصی کو یتیم کا مال لینے کی ولایت حاصل ہے ف اور صغیر کے حق میں اس کا غاصب ہونا متحقق نہ ہوگا، ولہذا قال فی کتاب الاقرار اذا اقر الاب او الوصی بغصب مال الصغیر لا یلزمہ شیئ لانہ لا یتصور غصبہ لما ان لہ ولایۃ الاخذ، اسی واسطے امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں فرمایا کہ اگر باپ یا وصی نے مال صغیر کے غصب کرنے کا اقرار کیا تو مقر پر کچھ لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ باپ یا وصی کی طرف سے یہ غصب متصور نہیں کیونکہ ہر ایک کو مال صغیر لینے کا اختیار ہے ف بلکہ مال صغیر ہر ایک کے قبضہ میں موجود ہے اور اسی مال کو لیکر

صغیر کے واسطے تصرفات کرتا ہے اور اگر بے جا تصرف کیا تو ضامن ہے نہ غاصب، پس جب صغیر کے واسطے تصرف کیا، تو ضمان بھی نہیں ہے فاذا هلك فی یده یضمنه للمرتهن پس جب اس کے قبضہ میں یہ مرہون تلف ہوا تو وہ مرتہن کے واسطے ضامن ہوگا، ف یعنی قیمت کا ضامن ہوگا، باخذه بدینه ان کان قد حل ویرجع الوصی علی الصغیر لانه لیس بمتعد بل هو عامل له اس مال تاوان کو مرتہن اپنے قرضہ میں وصول کرے گا، بشرطیکہ میعاد آگئی ہو، اور جو وصی نے تاوان دیا وہ صغیر سے واپس لے گا، اسواسطے کہ صغیر کے حق میں اس نے کوئی تعدی نہیں کی بلکہ وہ صغیر کے واسطے عامل تھا، ف کہ اس کے مال کو اس کے کام میں لایا، وان کان لم یحل یکون رهنا عند المرتهن ثم اذا حل الدین یاخذ دینه منه ویرجع الوصی علی الصبی بذلك لما ذکرنا اور اگر ادائے قرضہ کی میعاد نہ آئی ہو تو مال تاوان مرتہن کے پاس رہن رہے گا، پھر جب میعاد آوے تو مرتہن اس سے اپنا قرضہ وصول کرے گا، اور اس وقت وصی مذکور اس تاوان کو یتیم سے واپس پاوے گا بدلیل مذکورہ ف کہ اس نے یتیم کے حق میں تعدی نہیں کی بلکہ اسی کے واسطے کام کیا ہے۔

قال ویجوز رهن الدراهم والدنانیر والمکیل والموزون لانه یتحقق الاستیفاء منه فکان محلا للرهن قدوری نے فرمایا کہ درہموں و دیناروں کا رہن اور اشیائے کیلی و وزنی کا رہن جائز ہے شیخ نے کہا کہ اس دلیل سے کہ ان میں سے ہر ایک سے استیفاء ہو سکتا ہے تو یہ محل رہن ٹھہرا ف اور کیلی وہ چیزیں جو کیل سے معاملہ کی جاتی ہیں مانند گیہوں وغیرہ کے اور وزنی جن کا معاملہ وزن سے ہے اور درہم و دینار بھی وزنی ہیں مگر مراد دیگر اشیاء ہیں، اور درم و دینار کو رہن کرنا اور ان سے قرضہ ادا نہ کرنا بعضے مواقع کے لحاظ سے ہے مثلاً چاندی یا سونا کسی غرض سے لیا اور مرکوز اس کی واپسی ہے، اور درم و دینار رہن کر دیئے اور مانند اس کے وجوہ معاملات پیدا ہوتے ہیں، پھر اس رہن میں احکام مختلفہ در صورت تلف پیدا ہوں گے، کیونکہ صورتیں یہ ہیں کہ سونا بمقابلہ چاندی مرہون ہے و بر عکس اور سونا بمقابلہ سونا اور چاندی بمقابلہ چاندی مرہون ہے اور وزن میں دونوں برابر ہیں یا کم و بیش ہیں اور کھرے و کھوٹے ہونے میں مساوی ہیں یا تفاوت ہے، پس مرہون تلف ہونے میں استیفاء باعتبار وزن ہوگا، بدون لحاظ قیمت کھرے و کھوٹے کے یا بلحاظ قیمت ہوگا، اور یہی تفصیل مکیل و موزون میں ہے چنانچہ بیان شروع کیا،

فان رهنت بجنسها فهلکت هلکت بمثلها من الدین وان اختلفا فی الجودة لانه لا معتبر بالجودة عند المقابلة بجنسها وهذا عند ابی حنیفة لان عنده یصیر مستوفیا باعتبار الوزن دون القیمة پس اگر ایسی چیز کا رہن بمقابلہ اپنی جنس کے ہو (مثلاً درم بمقابلہ درم یا گیہوں بمقابلہ گیہوں وعلی ہذا القیاس) پس مرہون چیز تلف ہوئی تو قرضہ میں سے اپنے مثل وزن کے عوض تلف ہوئی اگرچہ دونوں میں کھرے و کھوٹے کا فرق ہو اس واسطے کہ اپنی جنس کے ساتھ مقابلہ ہونے میں کھرے کھوٹے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اس واسطے کہ امامؒ کے نزدیک مرتہن باعتبار وزن کے بھر پانے والا ہوگا نہ باعتبار قیمت کے۔ ف جبکہ مقابلہ جنسی ہو، وعندهما یضمن القیمة من خلاف جنسه وتکون رهنا مکانه اور صاحبینؒ کے نزدیک مرتہن اس کی قیمت کا خلاف جنس سے ضامن ہوگا، اور وہ بجائے مرہون کے رہن رہے گی ف مثلاً سو درہم قرض لیے اور سو درم رہن کیے پس مرہون تلف ہوئے تو مرہون سو درم کی قیمت بحساب سونے کے مثلاً

دس دینار رہیں تو یہ دس دینار بجائے سو درموں تلف شدہ کے مرہون رہیں، پھر جب ادائے قرض کی میعاد آوے تو باعتبار قیمت کے ادائی ہو جاوے وفی الجامع الصغیر فان رھن ابریق فضۃ وزنہ عشرۃ بعشرۃ فضاع فھو بما فیہ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر چاندی کی چھاگل (پانی کا برتن معروف ہے) جس کا وزن دس درم ہے بعوض دس درم کے مرہون تھی، پس مرتہن کے پاس ضائع ہوئی تو جس کے عوض رہن تھی اسی میں گئی، ف یعنی مرتہن کا دس درہم کا قرضہ ساقط ہوا کیونکہ وزن میں دونوں برابر ہیں ومقابلہ جنسی ہے اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف مذکور نہیں لہٰذا شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ معناہ ان تکون قیمتہ مثل وزنہ او اکثر اس کے معنی یہ کہ چھاگل کی قیمت اسی قدر ہو جسقدر اس کا وزن یا زائد ہو ف کیونکہ مساوی ہو تو وزن و قیمت دونوں مساوی ہیں، پس چاہیے وزن کا لحاظ رکھو یا قیمت کا لحاظ کرو حکم واحد ہے، اور اگر زیادہ قیمت ہو تو زیادتی بطور امانت تلف ہوئی کہ مرتہن ضامن نہ ہوگا۔

ھٰذا الجواب فی الوجھین بالاتفاق لان الاستیفاء عندہ باعتبار الوزن وعندھما باعتبار القیمۃ وھی مثل الدین فی الاول وزیادۃ علیہ فی الثانی فیصیر بقدرہ الدین مستوفیا اور یہ جواب ان دونوں صورتوں میں اجماعی بلاخلاف ہے اس واسطے کہ امامؒ کے نزدیک استیفاء باعتبار وزن ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک باعتبار قیمت ہے اور اول صورت میں قیمت مثل قرضہ ہے اور دوسری صورت میں قیمت میں زیادتی ہے تو مرتہن اس میں سے بقدر قرضہ کے وصول پانے والا ہو جائے گا، ف اور باقی قیمت امانت میں گئی، تو بہر حال یہی حکم ہوا کہ جس قدر کے عوض رہن تھی اس میں گئی اور راہن و مرتہن میں سے کوئی دوسرے سے کچھ نہیں پاوے گا، فان کانت قیمتہ اقل من الدین فھو علی الخلاف المذکور، اور اگر ابریق کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو سابق میں مذکور ہوا۔ ف کہ امامؒ کے نزدیک مرتہن بوجہ مساوات وزن کے قرضہ بھر پانے والا ہو گیا، اور صاحبینؒ کے نزدیک ابریق کی قیمت مرہون ہوئی اور وہ قرضہ سے کم ہے تو بقدر کمی کے راہن ادا کرے۔ لھما انہ لاوجہ الی الاستیفاء بالوزن لما فیہ من الضرر بالمرتھن ولا الی اعتبار القیمۃ لانہ یؤدی الی الربوا فصرنا الی التضمین بخلاف الجنس لینتقض القبض ویجعل مکانہ ثم یتملکہ، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وزن کی راہ سے استیفاء کی وجہ نہیں نکلتی کیونکہ اس میں مرتہن کے واسطے ضرر ہے اور قیمت جنس اعتبار کرنے کی بھی راہ نہیں نکلتی، اس واسطے کہ اس سے بیاج تک نوبت پہنچتی ہے، تو ہم نے خلاف جنس سے تاوان واجب ہونے کا راستہ اختیار کیا تاکہ مرتہن کا وصول سابق ٹوٹ جاوے اور یہ قیمت خلاف جنس بجائے مرہون کے قائم ہو پھر مرتہن اپنی ملکیت حاصل کرے ف تو اس کا نقصان بھی نہ ہو اور بیاج بھی لازم نہ آوے اور راہن نے بھی مالیت وصول کرلی ہے ولہ ان الجودۃ ساقطۃ العبرۃ فی الاموال الربویۃ عند المقابلۃ بجنسھا واستیفاء الجید بالردی جائز کما اذا تجوز بہ اور امامؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیاجی مالوں میں جب ایسے مال کا مقابلہ اپنے جنس سے ہو تو کھرے کھوٹے کا اعتبار ساقط ہے اور رہا وصول پانا تو کھرے حق کا وصول پانا بذریعہ کھوٹے مال کے جائز ہے، جیسے اگر ایک شخص کے سو درم کھرے آتے ہیں اور قرضدار نے کھوٹے سو درم ادا کیے اور قرضخواہ نے چشم پوشی کرکے لے لیے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ اب یہاں دیکھنا چاہیے کہ وصول متحقق ہوا یا نہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ مرتہن

کے پاس جب مرہون تلف ہو جاوے تو وہ مستوفی ہو جاتا ہے، وقد حصل الاستیفاء بالاجماع ولهذا یحتاج الی نقضه اور یہاں استیفاء مرتہن تو بالاجماع حاصل ہو گیا اور اسی وجہ سے قبضہ توڑنے کی تم کو ضرورت پڑی ۔ ف یعنی صاحبینؒ نے کہا تھا کہ استیفاء سابق توڑ کر خلاف جنس کا قبضہ دیا جاوے اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرہون تو قبضہ استیفاء ہے پس وصول و قبض پایا گیا،

رہا یہ کہ تم کہتے ہو کہ یہ وصول توڑ دیا جاوے تو اس میں غور کرنا چاہیے ولا یمکن نقضه بایجاب الضمان لانه لابد له من مطالب ومطالبه اور اس کا توڑنا بذریعہ تاوان واجب کرنے کے ممکن نہیں ہے کیونکہ تاوان کے واسطے ایک مطالبہ کرنے والا چاہیے اور دوسرا وہ شخص جس سے مطالبہ کیا جاوے، ف پس یہاں مطالبہ کرنے والا راہن نہیں ہو سکتا، کیونکہ راہن کو اس میں ضرر ہے اور نفع کچھ نہیں ہے۔ اور مرتہن بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرتہن کو جب تم نے اس معاملہ میں مدعا علیہ ٹھہرایا تو وہی مدعی کیونکر ہو سکتا ہے وكذا الانسان لا يضمن ملك نفسه اور اسی طرح کوئی شخص اپنی ذاتی ملک کا ضامن نہیں ہوتا ہے ف یعنی مرتہن ضامن نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ مرہون تلف ہو جانے سے جب بالاتفاق وہ وصول پانے والا اور مالک ہو چکا تو اپنی ملک کے واسطے ضامن نہیں ہو سکتا، پس معلوم ہوا کہ ضامن ٹھہرانا محال ہے، وبتعذر التضمين يتعذر النقض اور تضمین محال ہونے سے استیفاء کا ٹوٹنا بھی محال ہے،

ف یہ جانبین کا استدلال تھا اور بعض مشائخ نے اس کو مسئلہ اصل نہیں ٹھہرایا بلکہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع قرار دیا، چنانچہ شیخ مصنفؒ نے لکھا کہ قيل هذه فريعة ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد فهلكت ثم علم بالزيافة وهو معروف اور بعض مشائخ نے کہا کہ مسئلہ رہن جو مذکور ہوا، فرع ایک دوسرے مسئلہ کی ہے کہ جب قرضخواہ نے کھرے کی جگہ کھوٹے وصول کیے پھر وہ تلف ہو گئے پھر اس کو معلوم ہوا کہ میں نے کھوٹے وصول کیے تھے، اور اس کا حکم مشہور ہے۔ ف یعنی یہ مسئلہ مع حکم کے مشہور ہے اور اسی پر مسئلہ رہن متفرع ہے کہ کھرے درم یا دینار دیئے اور کھوٹے رہن لیے پھر مرہون تلف ہوئے تو مثل مسئلہ معروف کے اس میں بھی اماموں کے اجتہاد مختلف ہیں، شیخ مصنفؒ نے مسئلہ معروف پر فرع ہونا مسلم نہیں رکھا کیونکہ مسئلہ معروف تو ضرور معروف ہے،

غيران البناء لا يصح على ما هو المشهور لان محمدا فيها مع ابى حنيفة وفى هذا مع ابى يوسف رح لیکن اس مسئلہ معروف پر مسئلہ رہن کو مبنی کرنا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ امام محمدؒ مسئلہ معروف میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور اس مسئلہ رہن میں امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں ف تو فرع کیونکر ہو بلکہ مسئلہ رہن خود مستقل مسئلہ ہے، توضیح یہ ہے کہ معروف مسئلہ یہ کہ کھرے درموں کے بجائے کھوٹے وصول کر کے صرف کر ڈالے پھر معلوم کیا کہ میں نے کھوٹے وصول کیے تھے، تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرضہ ساقط ہو چکا اور مدیون پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی پہلا قول امام محمدؒ تھا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وصول کردہ کے مثل تاوان دے اور اپنے حق کے مثل وصول کر لے اور یہی امام محمدؒ کا آخری قول ہے، اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے مسئلۃ الرہن کو متفرع کیا، اور شیخ مصنفؒ نے اعتراض فرمایا کہ اس پر کیونکر متفرع ہوگا، کہ مسئلہ معروف میں اول قول محمدؒ مع ابی حنیفہؒ ہے اور مسئلہ رہن میں مع ابی یوسفؒ ہے، ک، اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ معروف میں بھی آخری قول مع ابی یوسفؒ ہے، لیکن اصح یہ کہ مسئلہ رہن خود مستقل ہے، م، ک، اور بنا بر قول اول امام محمدؒ کے مسئلہ معروف میں اور مسئلہ رہن میں کیا فرق ہے.

کہ امام محمدؒ معروف میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور مسئلہ رہن میں ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، جواب یہ کہ امام محمدؒ نے دونوں میں فرق کیا۔ والفرق لمحمدؒ انه قبض الزيوف ليستوفي من عينها والزيافة لاتمنع الاستيفاء وقد تم بالهلاك وقبض الرهن ليستوفي من محل آخر فلا بد من نقض القبض وقد امكن عنده بالتضمين اور امام محمدؒ کے واسطے وجہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ معروف میں حقدار نے کھوٹوں پر اس غرض سے قبضہ کیا تھا کہ ان نقود کے عین سے استیفاء حاصل کرے اور کھوٹا ہونا استیفاء سے مانع نہیں ہے اور تلف کرنے سے استیفاء پورا ہو گیا، اور رہن کی صورت میں اس نے کھوٹوں پر اس غرض سے قبضہ کیا تھا کہ دوسرے محل سے استیفاء کرے (نہ عین مقبوض سے) تو قبضہ توڑ دینا ضرور ہوا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن قرار دینے سے قبضہ توڑنا ممکن ہے۔ **ف** خلاصہ فرق یہ کہ مسئلہ معروف میں قرضخواہ نے جو درہم وصول کیے وہ بعینہ اپنے حق کی ادائی میں قرار دیئے، یعنی انہیں درموں سے اپنے حق کی ادائی سمجھ کر قبضہ کیا اور رہن کے مسئلہ میں مرتہن نے بعینہ ان کو ادائے حق میں نہیں سمجھا بلکہ مرہون سمجھا اور اصل حق تو راہن سے وصول کرے گا، اس وقت یہ مرہون اس کو واپس دے گا، لیکن ناگاہ تلف ہو جانے سے اس پر رہن کا حکم عائد ہوا کہ قرضہ ساقط ہوا، پس یا تو انہیں سے وصول قرار دیا جاوے اور اس میں مرتہن کا ضرر ہے، یا ان کی قیمت جنسی سے اور اس میں بیاج ہے، تو لاچار ہم نے مرتہن کو ضامن قرار دیا۔ کہ وہ غیر جنس سے قیمت لے کر جدید قبضہ سے مرہون کرے پھر اپنا حق وصول کرے۔

اور سابق میں معلوم ہوا کہ امام محمدؒ کا قول آخری مسئلہ معروف میں بھی مثل ابو یوسفؒ ہے تو فرق بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور جواب ابو حنیفہؒ یہ ہے کہ ضامن قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ راہن مطالبہ نہیں کرتا۔ کیونکہ اس کو کچھ فائدہ نہیں ہے اور مرتہن کا ضرر معتبر نہیں کیونکہ بہت سے مسائل میں بجائے جید کے ردی سے وصول ہو جاتا ہے اور وہ یہاں بھی موافق حکم رہن کے ہو چکا تو اب کچھ تغیر نہ ہوگا، مخفی نہیں کہ دونوں جانب میں سے کسی جانب دلیل واضح مفید ترجیح نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م،

ولو انكسر الابريق ففي الوجه الاول وهو ما اذا كانت قيمته مثل وزنه عند ابي حنيفةؒ و ابي يوسفؒ لا يجبر على الفكاك لانه لا وجه الى ان يذهب شيء من الدين لانه يصير قاضيا دينه بالجودة على الانفراد ولا الى ان يفتكه مع النقصان لما فيه من الضرر فخيرناه ان شاء افتكه بما فيه وان شاء ضمنه قيمته من جنسه او خلاف جنسه وتكون رهنا عند المرتهن والمكسور للمرتهن بالضمان، اور اگر ابریق ٹوٹ گئی تو پہلی صورت میں یعنی درصورتیکہ اس کی قیمت اس کے وزن کے مساوی ہو، امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک راہن کو فک رہن پر مجبور نہیں کیا جائے گا، (بلکہ اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے فک رہن کرے اور چاہے مرتہن سے تاوان لے) اس واسطے کہ یہ ممکن نہیں کہ ابریق ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا کچھ قرضہ جاتا رہے کیونکہ قرضہ گھٹ جانے میں راہن فقط اس کی ساخت سے مرتہن کا کچھ قرضہ ادا کرنے والا ہو جائے گا، (کیونکہ وزن ومقدار تو پوری باقی ہے) اور یہ بھی ممکن نہیں کہ راہن اس ٹوٹی ابریق کو مع نقصان کے فک رہن کرے یعنی اس پر یہ لازم ہو۔ کیونکہ ایسا حکم دینے میں راہن کا ضرر ظاہر ہے (پس جب یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں) تو ہم نے راہن کو مختار کیا کہ چاہے بعوض قرضہ کے جس کے مقابلہ میں رہن ہے فک رہن کرے اور چاہے مرتہن سے اس کی قیمت تاوان لے، خواہ یہ قیمت اسی کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو (یعنی چاندی لے یا سونا لے) اور یہ قیمت

مرتہن کے پاس مرہون رہے گی اور تاوان ادا کرنے کی وجہ سے، ٹوٹی ابریق ملک مرتہن ہو جائے گی، ف یہ سب شیخینؒ کا قول ہے وعند محمد ان شاء افتکہ ناقصا وان شاء جعلہ بالدین اعتبارا لحالۃ الانکسار بحالۃ الھلاک وھذا لانہ لما تعذر الفکاک مجانا صار بمنزلۃ الھلاک و فی الھلاک الحقیقی مضمون بالدین بالاجماع فکذا فیما ھو فی معناہ، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو یہ اختیار ہے کہ راہن چاہے اس کو اسی ناقص حالت میں فک رہن کرے (اور پورا قرضہ دے دے) اور چاہے ٹوٹی ہوئی ابریق قرضہ کے عوض میں تلف قرار دے (تو وہ قرضہ سے چھوٹا اور مرتہن ابریق شکستہ کا مالک ہو گیا) یہ اس واسطے کہ ٹوٹی حالت کو تلف ہونے کی حالت پر قیاس کیا، حالانکہ تلف ہو جانے میں بمقابلہ قرضہ مرتہن تلف ہوتی تھی) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مفت فک رہن محال ہوا یعنی بلاعوض نقصان کے فک رہن ممکن نہ ہوا تو یہ نقصان بمنزلہ تلف کے ہو گیا اور تلف حقیقی کی صورت میں بالاتفاق وہ بمقابلہ قرضہ کے تلف ہوئی، تو اسی طرح جو بات کہ تلف کے معنی میں ہو اس میں بھی یہی حکم ہوگا، ف حالانکہ راہن پر ٹوٹی ابریق لینے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا تو مجبورا مرتہن رکھے گا، تو یہ نقص بمنزلہ تلف کے ہو گیا اور تلف میں کل قرضہ ساقط ہوتا تھا، تو اب بھی ساقط ہوا قلنا الاستیفاء عند الھلاک بالمالیۃ، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ مرہون تلف ہونے کے وقت وصول کا حکم بلحاظ مالیت کے ہوتا ہے ف حتی کہ اگر مالیت کم ہو تو راہن باقی قرضہ ادا کرتا ہے، تو یہاں جب ٹوٹ جانا بمنزلہ تلف ہے تو باعتبار مالیت کے استیفاء ہوگا، وطریقہ ان یکون مضمونا بالقیمۃ اور اس کا طریقہ یہ کہ ٹوٹی ابریق اپنی قیمت سابق سے ضمانت میں ہو ف اور یہ قیمت مرتہن کے پاس رہن ہو، ثم تقع المقاصۃ، پھر دونوں میں مقاصہ واقع ہو جاوے ف چنانچہ اگر دس درم قرضہ ہو اور دس ہی درم ابریق کی قیمت ہو تو دونوں میں برابری اور بدلہ ہو گیا اور یہ معلوم ہے کہ ابریق مرہون ابھی درحقیقت موجود ہے اگرچہ شکستہ ہے، وفی جعلہ بالدین اغلاق الرھن وھو حکم جاھلی اور اس کو قرضہ کے مقابلہ میں کر دینا مرہون کا اغلاق ہے یعنی مرتہن کے قبضہ میں ایسے طور پر محبوس دائمی ہونا کہ راہن اس کو فک نہیں کر سکتا، حالانکہ یہ اسلام سے پیشتر زمانۂ جاہلیت کا حکم ہے، فکان التضمین بالقیمۃ اولی، تو قیمت کا ضامن قرار دینا اولیٰ ہے ف اور ایسی صورت میں اولیٰ پر مدار ہونا واجب ہے، یعنی راجح کو لینا اور مرجوح کو چھوڑنا واجب ہے، یہ سب اس صورت میں کہ وجہ اول ہو کہ قیمت برابر قرضہ ہو اور دوم کا بیان آوے گا اور وہ یہ کہ قیمت قرضہ سے زائد ہو، وفی الوجہ الثالث وھو ما اذا کانت قیمتہ اقل من وزنہ ثمانیۃ یضمن قیمتہ جیدا من خلاف جنسہ او ردیا من جنسہ وتکون رھنا عندہ وھذا بالاتفاق اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ابریق شکستہ کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو مثلاً آٹھ درم قیمت ہو حالانکہ دس درم وزن ہے تو مرتہن اس کی قیمت خلاف جنس سے کھری اور اسی کی جنس سے کھوٹی تاوان دے اور یہ قیمت اسی کے پاس رہن رہے گی اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے، اما عندھما فظاھر، پس شیخینؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے، وکذلک عند محمد لانہ لا یعتبر حالۃ الانکسار بحالۃ الھلاک عندہ بالقیمۃ، اور یوں ہی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم اس واسطے ہوا کہ امام محمدؒ تو ٹوٹنے کی حالت کو تلف ہو جانے پر قیاس کرتے ہیں، اور تلف ہونا امام محمدؒ کے نزدیک بقیمت ہے ف چنانچہ ابتدائے مسئلہ میں معلوم ہو چکا، باقی رہی وجہ دوم، وفی الوجہ الثانی وھو ما اذا کانت قیمتہ اکثر من وزنہ اثنی عشر وعند ابی حنیفۃؒ یضمن جمیع قیمتہ فتکون رھنا

عنده لان العبرة للوزن عنده لا للجودة والرداءة فان كان باعتبار الوزن كله مضمونا يجعل كله مضمونا وان كان بعضه فبحصه وهذا لان الجودة تابعة للذات ومتى صار الاصل مضمونا استحال ان يكون التابع امانة ۔ اور دوسری صورت میں جبکہ ابریق کی قیمت بہ نسبت اس کے وزن مثلاً دس درم کے زائد ہو (مثلاً) بارہ درم ہو (تو اختلاف ہے) پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پوری قیمت کا ضامن ہوگا اور یہ قیمت اس کے پاس رہن رہے گی کیونکہ امامؒ کے نزدیک (ایسا جی مالوں میں) وزن کا اعتبار ہے اور کھرے کھوٹے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے پس اگر وزن کی راہ سے پوری ابریق ضمانت میں ہو (مثلاً دس درم قرضہ اور دس ہی درم وزن ہے) تو تاوان مذکور یعنی قیمت بارہ درم بھی سب ضمانت میں مرہون رہے گا اور اگر بلحاظ وزن کے تھوڑی مضمون ہو تو اسی حساب سے تاوان بھی مضمون رہے گا، (مثلاً دو تہائی ابریق مضمون ہو تو بارہ درم میں سے دو تہائی درم مضمون ہوں گے) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کھرا ہونا تو ذات کے تابع ہوتا ہے اور جب اصل ذات ضمانت میں ہوئی تو محال ہے کہ تابع امانت ہو ف تو تابع بھی ضمانت میں ہوگا حاصل یہ کہ دس درم قرضہ اور دس درم وزن ابریق کی قیمت بارہ درم فقط اس کی چاندی کھری ہونے کی وجہ سے ہے اور جب ابریق بوجہ وزن دس درم ہونے کے کل قرضہ میں مضمون ہے تو قیمت باعتبار کھرے ہونے کے بھی کل مضمون ہے گویا بارہ درم میں سے دس درہم بمقابلہ ذات ہیں اور دو درم اس کی جودت ہے تو جودت امانت نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ ذات کے تابع ہے اور ذات کل مضمون تھی تو اس کا قائم مقام بھی مضمون ہے اور جودت علیحدہ ہو کر امانت نہ ہوگی، کیونکہ تابع ہے پس خلاصہ یہ ہے کہ وزن کی راہ سے ضمانت و امانت کا حساب ہوگا۔

وعند ابی یوسفؒ یضمن خمسة اسداس قیمته، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مرتہن (اس مثال مذکور میں) ابریق کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے کا ضامن ہوگا، ف کیونکہ وزن دس درم بمقابلہ قرضہ دس درم ہے لیکن ابریق کی کھری چاندی کی قیمت بارہ درم ہے تو بارہ کے چھ حصے میں سے پانچ حصے یعنی دس درم کا ضامن ہوگا اور جب پانچ حصہ کا ضامن ہوا، تو اسی قدر ابریق سے بوجہ تاوان دینے کے مالک ہوگیا، یعنی وتکون خمسة اسداس الابریق له بالضمان اور تاوان دینے کی وجہ سے ابریق کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے ملک مرتہن ہو جاویں گے، وسدسه یفرز حتی لایبقی الرهن شائعا اور ابریق کا چھٹا حصہ جدا کر لیا جائے گا تاکہ رہن شائع نہ رہے۔ ف کیونکہ دس درم تاوان کے ساتھ میں ابریق کا چھٹا حصہ ملا کر کل مرہون رہنا چاہیے لہٰذا ابریق میں سے یہ چھٹا حصہ کاٹ کر جدا کر لیا جاوے و یکون مع قیمته خمسة اسداس المکسورة رهنا اور یہ حصہ اس ٹوٹی ہوئی ابریق کے پانچ حصوں کی قیمت کے ساتھ ملا کر رہن رہے گا، فعنده تعتبر الجودة والرداءة ویجعل زیادة القیمة کزیادة الوزن کان وزنه اثنا عشر، پس ابو یوسفؒ کے نزدیک کھرا و کھوٹا ہونا معتبر ہے اور قیمت کی زیادتی مانند وزن کی زیادتی کے قرار دی جائے گی، گویا ابریق کا وزن ہی بارہ درم ہے، وهذا لان الجودة فی ذاتها متقومة حتی تعتبر عند المقابلة بخلاف جنسها وفی تصرف المریض اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جودت بذات خود متقوم چیز ہے (کیونکہ وہ مالیت کا کمال ہے) حتی کہ جب غیر جنس سے مقابلہ کیا جاوے یا مریض تصرف کرے تو جودت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ ف یعنی جودت کے قیمتی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے، چنانچہ اگر کھری چاندی کی ابریق بعوض ایک دینار کے رہن ہو اور ابریق کا وزن دس درم ہے اور وہ تلف ہوئی پس اگر مرتہن چاہے کہ دس درم کھوٹی چاندی کی قیمت دس درم لگائی جاوے تو قبول نہ ہوگا۔ بلکہ کھری چاندی کے بارہ درم دام لگائے جاویں گے، حتی کہ اگر دینار کی مالیت بھی بارہ درم ہوں تو بدلا پورا ہوگیا اسی طرح اگر

کوئی مریض جو آخر اپنے مرض میں مر گیا ہے اس نے حالت مرض میں سو درم کھرے بعوض سو درم کھوٹے کے فروخت کیے تو یہ تصرف نافذ نہ ہوگا اگرچہ وزن مساوی ہے، مگر وارثوں کے حق میں محاباۃ قرار دی جائے گی پس یہ صرف میت کی تہائی سے معتبر ہوگی، پس ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ کھرا ہونا خود قیمتی چیز ہے، چنانچہ خلاف جنس کے مقابلہ وتصرف میزان میں بالاتفاق جودت معتبر ہے۔

وان کانت لا تعتبر عند المقابلۃ بجنسھا سمعًا فامکن اعتبارھا اور اگر ہم جنس کے مقابلہ میں کھرے کھوٹے کا اعتبار بدلیل سمعی نہیں ہوتا تو بھی جودت کا اعتبار کرنا ممکن ہے ف یعنی شرع نے چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں اور اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ ہم جنس سے مقابلہ ہو تو کھرے کھوٹے کی راہ سے زیادتی باطل کی اور صرف وزن اعتبار کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرہون کی صورت میں بدون مقابلہ جنسی کے اعتبار ممکن نہ ہو، پس جب دیگر مسائل میں شرعاً جودت کا قیمتی ہونا اعتبار کیا گیا ہے تو مرہون کی صورت میں بھی جہاں تک ممکن ہے اعتبار کیا جاوے تاکہ راہن کو اس قیمتی چیز کے لیے اعتبار کرنے سے نقصان نہ پہنچے، یہ قول ابو یوسفؒ کا بیان ہے اور قول امام محمدؒ باقی رہا، جس سے شیخ مصنفؒ نے اس طرح عذر کیا، فی بیان قول محمدؒ نوع طول یعرف فی موضعہ من المبسوط والزیادات مع جمیع شعبھا اور امام محمدؒ کے قول بیان کرنے میں ایک طرح کا طول ہے جو مبسوط وزیادات کے اپنے موقع میں اپنی سب شاخوں سمیت معلوم ہو سکتا ہے ف اس کے فروعات ۲۶، غایۃ البیان وغیرہ میں مذکور ہیں، ع، قال ومن باع عبدا علی ان یرھنہ المشتری شیئا بعینہ جاز استحسانا والقیاس ان لا یجوز، اگر کسی نے ایک غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اس کو کوئی معین چیز رہن دے، تو استحساناً بیع جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو، وعلی ھذا القیاس والاستحسان اذا باع شیئا علی ان یعطیہ کفیلا معینا حاضرا فی المجلس فقبل، اور اسی طرح اگر کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اس کو کفیل معین دے جو مجلس عقد میں حاضر ہے پس اس نے کفالت قبول کی تو بھی اسی قیاس واستحسان پر حکم ہے۔ ف پس قیاساً بیع جائز نہیں اور استحساناً جائز ہے۔

وجہ القیاس انہ صفقۃ فی صفقۃ وھو منھی عنہ ولانہ شرط لا یقتضیہ العقد وفیہ منفعۃ لاحدھما ومثلہ یفسد البیع، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی بیع تو صفقہ در صفقہ ہے اور یہ ممنوع ہے (کیونکہ صفقہ بیع میں صفقہ رہن یا کفالت مشروط ہے اور وہ حدیث صحاح سے ممنوع ہے) اور اس وجہ سے کہ یہ ایسی شرط ہے (رہن یا کفالت) کہ اس کو عقد بیع مقتضی نہیں اور اس میں بائع یا مشتری کے واسطے منفعت ہے، (یعنی بائع کے لیے) اور ایسی شرط عقد بیع کو فاسد کرتی ہے،

وجہ الاستحسان انہ شرط ملائم للعقد لان الکفالۃ والرھن للاستیثاق وانہ یلائم الوجوب، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرط مذکورہ عقد بیع سے مناسب ہے (مخالف نہیں ہے) اس واسطے کہ کفالت ورہن تو مضبوطی کے لیے ہوتی ہے اور یہ ثمن واجب ہونے کے مناسب ہے ف کیونکہ جب ثمن بذمہ مشتری واجب ہوا تو اس کی مضبوطی کر لینا مناسب ہے، فاذا کان الکفیل حاضرا فی المجلس والرھن معینا اعتبرنا فیہ المعنی وھو ملائم فصح العقد، پس جب کفیل اسی مجلس بیع میں اور رہن کوئی چیز معین ہو تو ہم نے اس میں معنی کا اعتبار کیا (یعنی مضبوطی مشروط ہے) اور یہ مناسب وجوب ثمن ہے تو عقد صحیح ہوگیا، واذا لم یکن الرھن

ولا الكفيل معينا او كان الكفيل غائبا حتى افترقا لم يبق معنى الكفالة والرهن للجهالة فبقي الاعتبار بعينه فيفسد اور جب مرہون یا کفیل کوئی معین نہ ہو یا کفیل غائب ہو یعنی مجلس تک حاضر نہ ہوا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے، تو مرہون و کفیل کے مجہول ہونے کی وجہ سے کفالت و رہن کے معنی نہیں باقی رہے۔ تو ذات شرط کا اعتبار رہ گیا، پس عقد فاسد ہوگا،

ف پس حاصل یہ نکلا کہ اگر شرط مذکور ایسے طور پر ہو کہ صرف شرط کا اعتبار ہو سکے تو باطل و مفسد ہے اور اگر اس سے معنی کا اعتبار ہو یعنی ثمن کے واسطے مضبوطی مقصود ہے تو شرط مناسب وغیر مفسد ہے، ولو كان غائبا فحضر في المجلس وقبل صح اور اگر عقد کے وقت کفیل مذکور غیر حاضر ہو پھر مجلس ہنوز جدا نہ ہوئی تھی کہ وہ حاضر ہو گیا اور کفالت قبول کر لی تو عقد صحیح ہو گیا، ولو امتنع المشتري عن تسليم الرهن لم يجبر عليه وقال زفرؒ يجبر لان الرهن اذا شرط في البيع صار حقا من حقوقه كالوكالة المشروطة في الرهن فيلزمه بلزومه اور اگر مشتری نے مرہون معین سپرد کرنے سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا (کیونکہ وعدہ ہے) اور زفرؒ نے کہا کہ وہ مجبور کیا جائے گا، اس واسطے کہ بیع میں جب رہن مشروط ہوا تو یہ بھی حقوق بیع میں سے ایک حق ہو گیا جیسے رہن میں وکالت مشروط ہوتی ہے تو بیع لازم ہونے کے ساتھ یہ حق بھی لازم ہو جائے گا، ف اور رہن کی وکالت مشروطہ یہ کہ راہن نے درمیانی عادل کو یا خود مرتہن کو وکیل کیا کہ جب ادائے قرض کی میعاد آ جاوے اور میں نے فک رہن نہ کیا تو میں نے تجھے وکیل کیا کہ تو مرہون کو فروخت کر کے اس کے ثمن سے ادائے قرضہ کرے، تو یہ وکالت لازمہ ہوتی ہے، حتی کہ راہن اس سے معزول نہیں کر سکتا، ونحن نقول الرهن عقد تبرع من جانب الراهن على ما بيناه ولا جبر على التبرعات ولكن البائع بالخيار ان شاء رضي بترك الرهن وان شاء فسخ البيع لانه وصف مرغوب فيه وما رضي الا به فيتخير بفواته الا ان يدفع المشتري الثمن حالا لحصول المقصود او يدفع قيمة الرهن رهنا لان يد الاستيفاء تثبت على المعنى وهو القيمة اور ہم کہتے ہیں کہ عقد رہن تو راہن کی جانب سے ایک تبرع یعنی غیر لازمی عقد ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا ہے اور جو امور تبرع ہیں ان کے بجا لانے پر آدمی مجبور نہیں کیا جاتا ہے۔ ولیکن بائع کو اختیار دیا جائے گا کہ چاہے رہن چھوڑنے پر راضی ہو جاوے اور چاہے تو بیع فسخ کر دے اس واسطے کہ مرہون سے مضبوطی ہونا ایک وصف مرغوب اس میں شرط تھا، اور وہ اسی وصف کے ساتھ اس بیع پر راضی ہوا تھا، تو اس وصف کے نادارد ہونے کے وقت اس کو بیع باقی رکھنے میں اختیار حاصل ہو جائے گا، لیکن اس وقت اختیار نہ ہوگا، کہ مشتری فی الحال ثمن ادا کرے کیونکہ رہن کا مقصود حاصل ہو گیا، یا مرہون معین کی قیمت بطور رہن کے دیدے اس واسطے کہ قبضہ استیفاء اس مرہون کے معنی یعنی قیمت پر حاصل ہو گیا۔ قال ومن اشترى ثوبا بدراهم فقال للبائع امسك هذا الثوب حتى اعطيك الثمن فالثوب رهن، جامع صغیر میں ہے کہ جس نے ایک کپڑا بعوض درموں کے خریدا، پس بائع سے کہا کہ تو یہ کپڑا رکھ لے یہاں تک کہ میں تجھے دام دوں تو یہ کپڑا رہن ہے ف یعنی کوئی مملوک کپڑا دیا یا خریدا ہوا بعد قبضہ کرنے کے دیا، ع ک، لانه اتى بما ينبئ عن معنى الرهن وهو الحبس الى وقت الاعطاء اس واسطے کہ مشتری مذکور نے ایسے معنی بیان کیے جو رہن کے معنی ہیں اور وہ یہ کہ ثمن دینے کے وقت تک روک رکھنا، والعبرة في العقود للمعاني

حتیٰ کانت الکفالۃ بشرط براءۃ الاصیل حوالۃ والحوالۃ فی ضد ذلک کفالۃ اور عقود میں معانی کا اعتبار ہے حتیٰ کہ اصیل کی برارت کے ساتھ جو کفالت مشروط ہو وہ حوالہ ہے اور جس حوالہ میں اس کی ضد ہو یعنی اصیل کی برارت نہ ہونا شرط ہو تو وہ کفالت ہے،

وقال زفرؒ لا یکون رھنا ومثلہ عن ابی یوسفؒ لان قولہ امسک یحتمل الرھن ویحتمل الایداع والثانی اقلھما فیقضی بثبوتہ اور زفرؒ نے کہا کہ یہ کپڑا رہن نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ سے مروی ہے اس واسطے کہ مشتری کا یہ کہنا کہ "اس کو رکھ لے" دو احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ رہن رکھ لے اور دوم یہ کہ امانت رکھ لے اور ان دونوں میں سے امانت کم تر ہے تو اسی کے ثابت ہونے کا حکم دیا جائے گا، ف کیونکہ جب دو باتوں میں دائر ہو تو کمتر یقینی ہے پس اسی کا حکم ہوتا ہے کیونکہ اس نے دونوں کا احتمال برابر رکھا اور کسی کو ترجیح کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے بخلاف ما اذا قال امسکہ بدینک او بمالک لانہ لما قابلہ بالدین فقد عین جھۃ الرھن، برخلاف اس کے اگر یوں کہے کہ تو اس کپڑے کو اپنے قرضہ میں رکھ لے یا بعوض اپنے مال کے رکھ لے تو رہن ہے اسواسطے کہ جب اس نے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اس نے رہن کی جانب معین کردی، قلنا لما مدہ الی الاعطاء علم ان مرادہ الرھن، ہم جواب دیتے ہیں کہ (بدون اس کے بھی رہن کی جانب معین ہے) جب اس نے رکھ چھوڑنے کو دام ادا کرنے کے وقت تک دراز کیا تو معلوم ہوگیا کہ اس کی مراد رہن ہے ف کیونکہ رہن اس وقت تک محبوس ہوتا ہے کہ قرضدار اس کا قرضہ ادا کرے۔

فصل

دو چیزوں کو یا دو شخصوں کے پاس رہن وغیرہ کے بیان میں

ومن رھن عبدین بالف فقضی حصۃ احدھما لم یکن لہ ان یقبضہ حتی یؤدی باقی الدین، اگر کسی شخص نے دو غلام بعوض ہزار درم کے رہن کیے پس ایک غلام کے مقابلہ کا حصہ ادا کردیا تو راہن کو اس پر قبضہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، یہاں تک کہ باقی قرضہ ادا کرے۔ ف اگر کہا جاوے کہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کا حصہ کیونکر معلوم ہوگا، جواب یہ کہ وحصۃ کل واحد منھما ما یخصہ اذا قسم الدین علی قیمتھما، ہر ایک غلام کا حصہ وہ ہوگا جو اس کے مقابلہ میں مخصوص ہو جبکہ قرضہ ان دونوں کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے ف مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو درم ہیں اور دوسرے غلام کی قیمت تین سو درم ہیں تو ہزار درم قرضہ جب ان دونوں کی قیمت پر پھیلایا جاوے تو ہر ایک کے مقابلہ میں اس کی قیمت کے حساب سے واقع ہوگا پس اگر اس نے تین سو درم یا سات سو درم ادا کردیئے تو اس غلام کو نہیں لے سکتا ہے وھذا لان الرھن محبوس بکل الدین فیکون محبوسا بکل جزء من اجزائہ مبالغۃ فی حملہ علی قضاء الدین وصار کالمبیع فی ید البائع، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مجموعہ رہن تو کل قرضہ کے مقابلہ میں محبوس ہے تو اجزائے قرض میں سے ہر جزو کے مقابلہ میں محبوس ہوگا، تاکہ راہن پورے طور پر ادائے قرضہ کے واسطے

آمادہ کیا جاوے، اور ایسا ہو گیا کہ جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع محبوس ہو ف کہ ادائے ثمن پر اس نے روک رکھی پس اگر دو تھان بیس روپیہ کو خریدے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ دس روپیہ دے کر ایک تھان لے لے، الا اس صورت میں کہ ہر ایک کی بیع بعوض دس روپیہ کے علیحدہ واقع ہوئی ہو، ورنہ جب مجموعہ بعوض بیس کے ہو تو نہیں لے سکتا جیسے رہن دونوں غلاموں کا بعوض ہزار درم کے واقع ہوا۔

فان سمی لکل واحد من اعیان الرهن شیئا من المال الذی رهنه به فکذا الجواب فی روایۃ الاصل پھر اگر اس نے اشیائے مرہونہ میں سے ہر چیز معین کے مقابلہ میں اس مال میں سے حصہ بیان کیا جس کے عوض رہن ہے تو (اس میں روایتیں مختلف ہیں) روایت مبسوط کے موافق یہی حکم ہے ف کہ اگر کسی چیز کے مقابلہ کا مال ادا کرے تو اس کو فک رہن نہیں کر سکتا ہے، اور شاید مراد یہ ہے کہ دو غلاموں کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کر دیا ولیکن عقد رہن مجموعہ متحد ہے، تو خواہ بحساب قیمت کے حصہ نکال کر بیان کرے یا نہ کرے کچھ فرق نہیں ہے، اور اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر ایک چیز کا رہن علیحدہ واقع ہوا ہے، امام اسبیجابی رح نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے، ع، وفی الزیادات له ان یقبضه اذا ادی ما سمی له، اور روایت زیادات میں اگر اس قدر مال ادا کرے جو اس چیز کے مقابلہ میں بیان کیا تو اس کو وصول کر سکتا ہے۔ ف یہی روایت اصح ہے، ک وجه الاول ان العقد متحد لا یتفرق بتفرق التسمیۃ کما فی البیع، روایت اول یعنی روایت مبسوط کی وجہ یہ ہے کہ عقد رہن تو واحد ہے، وہ ہر ایک کے مقابلہ میں مال بیان کرنے سے متفرق نہ ہو گا جیسے بیع میں ہوتا ہے ف کہ جب صفقہ متحد ہو تو ہر ایک کا علیحدہ ثمن بیان کرنا کسی کے قبضہ کو مفید نہیں ہے، وجه الثانی انه لا حاجۃ الی الاتحاد لان احد العقدین لا یصیر مشروطا فی الآخر الا یری انه لو قبل الرهن فی احدهما جاز، اور روایت زیادات کی وجہ یہ ہے کہ عقد متحد قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس واسطے کہ دونوں عقد میں سے ایک کا دوسرے میں مشروط ہونا ثبوت نہ ہو گا، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرتہن ان دونوں چیزوں میں سے ایک میں رہن قبول کرے تو جائز ہے۔ ف بخلاف بیع کے کہ بعض چیز میں ایجاب کا قبول درست نہیں ہوتا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفقہ کا اعتبار نہیں ہے۔ قال فان رهن عینا واحدۃ عند رجلین بدین لکل واحد منهما علیه جاز وجمیعها رهن عند کل واحد منهما، اگر ایک چیز معین کو دو آدمیوں (زید و بکر) کے پاس بعوض ایسے قرضہ کے جو ان دونوں کا راہن پر آتا ہے رہن کیا تو جائز ہے اور مرہون مذکور ان دونوں مرتہنوں میں سے ہر ایک کے پاس پورا مرہون ہے۔ لان الرهن اضیف الی جمیع العین فی صفقۃ واحدۃ ولا شیوع فیه وموجبه صیرورته محتبسا بالدین وهذا مما لا یقبل الوصف بالتجزی فصار محبوسا بکل واحد منهما، اس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کی نسبت پورے مال عین کی طرف ایک ہی صفقہ میں واقع ہوئی ہے اور اس میں شیوع نہیں ہے (یعنی تعدد مرتہن کی وجہ سے شیوع نہیں ہوا تاکہ رہن جائز نہ ہو) اور اس رہن کا اقتضاء یہ ہے کہ مرہون مذکور بمقابلہ قرضہ کے محبوس ہو جاوے اور یہ ایسی چیز ہے کہ ٹکڑے ہونے کا وصف نہیں قبول کرتی ہے تو مرہون مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے عوض محبوس ہو گیا، ف اور یہ حکم صرف رہن میں ہے وهذا بخلاف الهبۃ من رجلین حیث لا تجوز عند ابی حنیفۃ رح اور یہ حکم برخلاف ہبہ ہے جو دو شخصوں کو دیا جاوے کہ وہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نہیں جائز ہے ف کیونکہ شیوع ہو گیا

پھر جب مرہون واحد دو شخصوں کے پاس رہن ہو، پس اگر دونوں کا قبضہ رکھنا ساتھ ہی ممکن ہو تو ظاہر ہے فان تهائيا فكل واحد منهما فى نوبته كالعدل فى حق الأخر پھر اگر دونوں نے باری مقرر کی تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہے ف جیسے راہن و مرتہن نے قرار داد کی کہ مرہون ایک عادل کے قبضہ میں رکھا جاوے تو باوجود اس کے قبضہ کے مرتہن کے پاس رہن صحیح ہے، گویا مرتہن کا قبضہ موجود ہے کیونکہ رہن بدون قبضہ باطل ہوتا ہے، اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں ہر ایک کا ایک قبضہ موجود ہے اور رہن منسوخ نہ ہوگا، اور ہر ایک کے ذمہ کل مرہون ضمانت میں نہیں ہے، قال والمضمون على كل واحد منهما حصته من الدين لان عند الهلاك يصير كل واحد منهما مستوفيا حصته اذا الاستيفاء مما يتجزى اور ہر ایک کے ذمہ مرہون میں سے بقدر اس کے حصہ قرضہ کے مضمون ہے اسواسطے کہ مرہون تلف ہونے کے وقت دونوں میں سے ہر ایک اپنے حصہ کا بھر پانے والا ہو جائے گا، اس واسطے کہ استیفاء ایسی چیز ہے کہ اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں، قال فان اعطى احدهما دينه كان كله رهنا فى يد الأخر لان جميع العين رهن فى يد كل واحد منهما من غير تفرق، پھر اگر راہن نے ان دونوں میں سے ایک کو اس کا قرضہ ادا کر دیا تو کل مرہون دوسرے مرتہن کے پاس رہن رہے گا اس واسطے کہ کل عین مذکور بدوں تفرق کے ہر ایک کے قبضہ میں رہن تھا، وعلى هذا حبس المبيع اذا ادى احد المشتريين حصته من الثمن، اور اسی حکم پر حبس مبیع ہے جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اپنا حصۂ ثمن ادا کر دیا، ف تو دوسرے مشتری کے حصہ ثمن کے عوض کل مبیع بائع کے قبضہ میں محبوس رہے گی،

قال وان رهن رجلان بدين عليهما رجلا رهنا واحدا فهو جائز والرهن رهن بكل الدين وللمرتهن ان يمسكه حتى يستوفى جميع الدين لان قبض الرهن يحصل فى الكل من غير شيوع، اور اگر دو شخصوں نے اپنے اوپر ایک کا قرضہ ہونے کے عوض میں اس کو ایک ہی مال عین رہن دیا تو یہ جائز ہے اور مرہون مذکور مجموعہ قرضہ کے عوض رہن ہوگا اور مرتہن کو اختیار ہوگا کہ مرہون کو روکے رہے یہاں تک کہ پورا قرضہ یعنی جو کچھ دونوں پر ہے سب وصول کرلے کیونکہ قبضۂ رہن تو کل میں بغیر شیوع کے حاصل ہوا ہے، فان اقام الرجلان كل واحد منهما البينة على رجل انه رهنه عبده الذى فى يده وقبضه فهو باطل، اگر دو شخصوں نے مدعی ہو کر ہر ایک نے ایک شخص (زید) پر گواہ قائم کیے کہ اس نے اپنا یہ غلام جو اس کے قبضہ میں ہے میرے پاس رہن مقبوضہ کیا تو یہ باطل ہے۔ ف یعنی دونوں گواہیاں ساقط ہوں گی، لان كل واحد منهما اثبت ببينته انه رهنه كل العبد اس واسطے کہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے یہ امر ثابت کیا کہ اس شخص نے پورا غلام اس مدعی کے پاس رہن کیا ف اور یہ نہیں کہ یہ غلام ہم دونوں کے پاس رہن کیا اور اب قاضی کو حکم دینے کی راہ کیونکر ہوگی،

ولا وجه الى القضاء لكل واحد منهما بالكل لان العبد الواحد يستحيل ان يكون كله رهنا لهذا وكله رهنا لذلك فى حالة واحدة حال یہ کہ حکم قاضی کے لیے یہ راہ نہیں کہ ہر ایک مدعی کے واسطے پورے غلام کا حکم کرے (کہ اس کے پاس مرہون ہے) اس واسطے کہ ایک ہی غلام ایک ہی حالت میں ممکن نہیں کہ پورا اس شخص کے پاس مرہون ہو اور پورا

اس دوسرے کے پاس بھی مرہون ہو ولا الی القضاء بکلہ لواحد بعینہ لعدم الاولویۃ اور یہ راہ بھی نہیں کہ پورے غلام کا حکم کسی ایک معین مدعی کے واسطے دیدے کیونکہ دونوں میں سے بلحاظ دعوی وحجت کے کوئی اولی نہیں ہے ف بلکہ دونوں برابر ہیں جبکہ دونوں کے گواہ عادل ہیں تو دونوں میں سے ایک کو ترجیح وخصوصیت نہیں ہو سکتی ہے جیسے کوئی مدعی پہلے آکر تنہا اپنے حق میں حکم لے لیتا یا اس کی تاریخ مؤخر ہوتی یا مقدم کر فک رہن کی گنجائش نہ ہوتی تو ترجیح ہوتی، ولا الی القضاء لکل واحد منہما بالنصف لانہ یؤدی الی الشیوع اور یہ راہ بھی نہیں کہ قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے نصف غلام کا حکم دیدے اس واسطے کہ اس سے مرہون میں شیوع ہوتا ہے ف حالانکہ رہن مشاع جائز نہیں ہے اور حکم مذکور صرف رہن کے بارہ میں ہے تو جب رہن جائز نہیں تو حکم نہیں ہو سکتا، پس معلوم ہوا کہ حکم قاضی کی کوئی صورت نہیں نکلتی ہے فتعذر العمل بہما وتعین التہاتر، پس ان دونوں گواہوں پر اصل ممکن نہ ہوا تو دونوں کا ساقط ہونا متعین ہوگیا۔ ف اور اس سے گواہوں کا دروغ لازم نہیں آتا کہ شاید راہن نے ان کو دھوکا دیا ہو، کیونکہ وہ تو اس امر کے گواہ ہیں کہ ہمارے سامنے عقد رہن واقع ہوا جیسے کہ مرتہن اول کو راہن نے دھوکہ دیا۔

ولا یقال انہ یکون رہنا لہما کانہما ارتہناہ معا اذ جہل التاریخ بینہما وجعل فی کتاب الشہادات ہذا وجہ الاستحسان، اور اگر کوئی یوں کہے کہ یہ غلام ان دونوں مدعیوں کے واسطے مرہون ہو جاوے، گویا ان دونوں نے اس کو ساتھ ہی رہن لیا ہے، جبکہ ان دونوں عقد رہن کی تاریخ نہیں معلوم ہوتی ہے اور کتاب الشہادات میں اسی کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے ف چنانچہ کہا کہ استحساناً رہن جائز ہے گویا یہ واقعہ بمنزلہ اس کے ہے کہ چند لوگ غرق ہوئے، اور تقدیم وتاخیر موت نہیں معلوم ہو سکتی، تاکہ میراث وغیرہ میں اس پر حکم ہو تو یہی قرار دیا جاتا ہے کہ گویا سب ساتھ ہی غرق ہوگئے، اسی طرح یہاں تاریخ مجہول ہونے سے یہی قرار دیا جاوے کہ ہمارا رہن لیا ہے پس استحساناً رہن جائز ہو، جواب دیا یوں نہیں کہا جائے گا،

لانا نقول ہذا عمل خلاف ما اقتضتہ الحجۃ اس واسطے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ عمل برخلاف مقتضائے حجت ہے، ف یعنی اگر قاضی ایسا حکم کرے تو ہر ایک کی حجت گواہی جس امر کو مقتضی ہے اس کے خلاف ہو۔

لان کلا منہما اثبت ببینتہ حبسا یکون وسیلۃ الی مثلہ فی الاستیفاء وبہذا القضاء یثبت حبس یکون وسیلۃ الی شطرہ فی الاستیفاء ولیس ہذا عملا علی وفق الحجۃ اس واسطے کہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے اپنے لیے ایسا حبس ورہن ثابت کیا جو استیفاء میں اس مرہون کل کی جانب وسیلہ ہے اور استحسانی حکم قضاء سے ایسا حبس ثبوت ہوگا جو استیفاء میں اس کے جزء کی جانب وسیلہ ہے اور یہ موافق حجت کے عمل نہیں، ف بلکہ اپنی طرف سے قاضی کا حکم ہے، اسی واسطے امام محمدؒ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو مبسوط میں اختیار کیا اور یہی فقیہ ابو اللیثؒ نے ماخوذ کہا ہے۔ وما ذکرناہ وان کان قیاسا لکن محمدا اخذ بہ لقوتہ اور یہ جو ہم نے ذکر کیا اگرچہ قیاس ہے لیکن امام محمدؒ نے اس کو بوجہ اس کی قوت کے اختیار کیا ہے ف یعنی اکثر تو قیاس کے مقابلہ میں استحسان لیا جاتا ہے لیکن یہاں جو اختیار کیا وہ برعکس ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وجہ قیاس قوی ہے م، پھر یہ سب اس صورت میں کہ مرہون مذکور راہن کے قبضہ میں ہو اور اگر ان دونوں مدعیوں میں سے ایک کے قبضہ میں ہو تو اس کو ترجیح ہونا چاہیے اور اگر دونوں کا قبضہ مساوی ہو

تو بھی مثل قبضۂ راہن کے رہن باطل ہے۔ واذا وقع باطلا فلو هلك يهلك امانة لان الباطل لا حكم له اور جب رہن مذکور باطل واقع ہوا، پس اگر دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو امانت تلف ہوگا، اس واسطے کہ باطل کے واسطے کچھ حکم ثبوت نہیں ہوتا ہے۔

قال ولو مات الراهن والعبد فی ایدیهما فاقام كل واحد منهما البينة على ما وصفنا كان فی يد كل واحد منهما نصفه رهنا يبيعه بحقه استحسانا وهو قول ابی حنيفة ومحمد جامع صغیر میں ہے کہ اگر راہن مر گیا اور غلام مرہون دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ہے پس دونوں میں سے ہر ایک نے بروصف مذکور اپنے اپنے گواہ قائم کیے (ہر ایک کے گواہ نے کہا کہ راہن نے اسی کے پاس رہن مقبوضہ کیا تھا) تو مرہون مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں نصف بطور رہن ہوگا، کہ اس کو حق میں فروخت کرے اور یہ استحسان ہے اور استحسان ہی قول ابو حنیفہؒ و محمدؒ ہے۔ ف بعد موت راہن کے حبس مرہون مقصود نہیں بلکہ قرضخواہان دیگر کی نسبت مرتہن کو اس کی مالیت سے خصوصیت ہونا اور اس میں شرکت ممکن ہے تو ہر ایک مدعی کو اس مشترک میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی اور راہن کی زندگی میں اس واسطے ایسا نہیں کیا کہ اس وقت قبضہ استیفار کے واسطے روکنا مقصود تھا تو اشتراک ناممکن تھا، بالجملہ حکم مذکور استحسان ہے۔

وفی القياس هذا باطل وهو قول ابی يوسفؒ لان الحبس للاستيفاء حكم اصلی لعقد الرهن فيكون القضاء به قضاء بعقد الرهن وانه باطل للشيوع كما فی حالة الحيوة اور قیاس میں یہ حکم باطل ہے اور قیاس ہی ابو یوسفؒ کا مختار ہے اس واسطے کہ عقد رہن کا حکم اصلی یہ کہ استیفار کے واسطے محبوس ہو تو ہر ایک کے واسطے نصف مرہون کا حکم دینا عقد رہن کا حکم ہے یعنی عقد رہن جائز ہے، حالانکہ عقد رہن بوجہ شیوع کے باطل ہے جیسے زندگی کی حالت میں بطلان کا حکم ہوا تھا۔ ف خلاصہ یہ کہ ہر ایک کے واسطے نصف رہن کا حکم تو جب صحیح ہو کہ عقد رہن صحیح ہو، تو یہ حکم مستلزم ہے کہ عقد رہن صحیح ہونے کا حکم ہو، حالانکہ عقد رہن باطل ہے چنانچہ حالت حیات میں بطلان کا حکم اوپر مذکور ہو چکا ام۔ وجه الاستحسان ان العقد لا يراد لذاته وانما يراد لحكمه ... استحسان مذکور کی وجہ یہ ہے کہ عقد اپنی ذات کی راہ سے مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف حکم کے لیے مقصود ہوتا ہے ف حتیٰ کہ اگر کسی عقد سے حکم حاصل نہ ہو اور کوئی اثر مترتب نہ ہو تو محض بے فائدہ ہے، مثلاً بائع و مشتری کے درمیان ایجاب و قبول اسے پیر مفروض ہو کہ بائع کا حق ثمن میں اور مشتری کا حق مبیع میں کچھ نہیں حاصل ہوگا تو خالی اس ایجاب و قبول سے کچھ فائدہ نہیں اور یہ بولی بولنا کسی کا مقصود نہیں ہے بلکہ اصلی غرض تو احکام ہوتے ہیں، حتیٰ کہ جب بائع نے ڈھیری لگادی کہ ایک روپیہ کو ایک ڈھیری ہے پس کسی نے روپیہ دیا اور ڈھیری اٹھالی اور زبان سے کچھ نہیں کہا تو جائز ہے، کیونکہ حکم و اثر ملکیت و حلت انتفاع حاصل ہوا پس معلوم ہوا کہ ذات عقد مقصود نہیں بلکہ حکم مقصود ہوتا ہے اور یہی رہن میں ہے، وحكمه فی حالة الحيات الحبس والشيوع يضره وبعد الممات الاستيفاء بالبيع فی الدين والشيوع لا يضره اور رہن کا حکم راہن کی زندگی میں یہ ہے کہ مرہون مرتہن کے پاس محبوس رہے اور ایسے حبس کو شرکت مضر ہے (کیونکہ مشترک چیز کسی ایک کے پاس دائمی محبوس نہیں رہ سکتی ہے) اور راہن کی موت کے بعد یہ حکم ہے کہ قرضہ میں مرہون فروخت کر کے قرضہ وصول کرے اور اس کو شرکت مضر نہیں ہے ف کیونکہ دونوں مرتہن فروخت کر کے اپنا اپنا قرضہ وصول کر لیں اور ان کو دیگر قرضخواہوں پر تقدیم ہوگی، پس یہ حکم جب حاصل ہو سکتا ہے تو رہن باطل

ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن زندگی میں نہیں حاصل ہوتا تھا تو ہم نے باطل ٹھہرایا تھا، اور بعد موت راہن کے حاصل ہوا تو جائز ہوا وصار کما ادعی الرجلان نکاح امرأۃ او ادعت اختان النکاح علی رجل و اقاموا البینۃ تہاترت فی حالۃ الحیات ویقضی بالمیراث بینہم بعد الممات لانہ یقبل الانقسام، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ایسا ہو گیا جیسے دو مردوں نے ایک عورت کے نکاح کا دعوی کیا (اور بدون تاریخ و ترجیح کے گواہوں سے ثابت کیا) یا دو عورتوں نے جو سگی بہنیں ہیں ایک مرد پر نکاح کا دعوی کیا اور ان سب مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کیے (جو عادل ہیں اور ترجیح نہیں ہے) تو مدعا علیہ کی زندگی میں یہ گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں (کیونکہ حکم قضا ممکن نہیں ہے) اور مدعا علیہ کی موت کے بعد حکم ہو گا کہ میت کے ترکہ ان دونوں مدعیوں کا حصہ میراث ان دونوں میں مشترک ہے اس واسطے کہ میراث ایسی چیز ہے کہ وہ بٹوارہ کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

باب الرهن الذی یوضع علی ید العدل

یہ باب ایسے مرہون کے بیان میں جو عادل کے قبضہ میں رکھا جاوے

قال واذا اتفقا علی وضع الرہن علی ید العدل جاز۔ جب راہن و مرتہن دونوں مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھنے پر متفق ہوئے تو جائز ہے۔ ف۔ اور عادل مذکور سے یہ مراد کہ دونوں کو اس پر بھروسہ ہو اور وہ مرتہن کے حق میں قبضہ کا نائب ہے اور اس کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار نہیں جب تک کہ راہن اس کو مسلط نہ کرے، ع والمنتقی۔ قال مالک لا یجوز، امام مالک نے کہا نہیں جائز ہے، ذکر قولہ فی بعض النسخ، قول مالک بعض نسخوں میں مذکور ہے ف۔ یعنی قدوری کے بعض نسخ میں ہے یا کتب قدماء کے بعض نسخ میں ہے، ورنہ دیگر کتب میں بجائے مالکؒ کے ابن ابی لیلی کا نام ہے کہ ان کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے، لان ید العدل ید المالک، کیونکہ عادل کا قبضہ تو مالک کا قبضہ ہے ولہذا یرجع العدل علیہ عند الاستحقاق فانعدم القبض، ولہذا اگر مرہون عادل کے پاس سے استحقاق میں لیا گیا تو عادل اس کو راہن سے لے گا، تو قبضہ نادارد ہوا۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر عادل کے قبضہ میں مرہون تلف ہوا، پھر کسی غیر نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور عادل نے قیمت لی تو عادل اس کو راہن سے لے گا اور مرتہن سے نہیں لے سکتا ہے، تو معلوم ہوا کہ وہ راہن کا نائب ہے پس جب مرتہن کا قبضہ نادارد ہوا تو رہن صحیح نہ ہوا، ولنا ان یدہ علی الصورۃ ید المالک فی الحفظ اذا لعین امانۃ و فی حق المالیۃ ید المرتہن لان یدہ ید ضمان والمضمون ھو المالیۃ فنزل منزلۃ الشخصین تحقیقا لما قصداہ من الرہن اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عادل کا قبضہ بصورت قبضہ مالک در بارہ حفظ ہے اس واسطے کہ مال عین اس کے پاس امانت ہے اور مالیت کے حق میں قبضہ مرتہن ہے۔ اس واسطے کہ اس کا قبضہ تو ضمانتی قبضہ ہے اور ضمانتی صرف مالیت ہے تو راہن و مرتہن نے جو رہن سے قصد کیا وہ پورا ہونے کے واسطے عادل مذکور بمنزلہ دو شخصوں کے قرار دیا گیا ف۔ کہ راہن کی طرف ایک شخص حفاظتی قابض ہے اور مرتہن کی طرف سے ضمانتی قابض ہے جیسے مرہون از راہ عین کے امانت ہے اور براہ مالیت وہ ضمانت ہے، وانما یرجع العدل علی المالک فی الاستحقاق لانہ نائب عنہ فی حفظ العین کالمودع اور درصورت استحقاق مرہون کے عادل مذکور صرف اس وجہ سے مالک راہن سے واپس لیتا ہے کہ حفاظت عین میں مستودع کی طرح وہ مالک کا نائب ہے

ف چنانچہ مستودع کے پاس اگر ودیعت تلف ہوئی اور زید نے ثابت کیا کہ وہ میری ملک حقیقی تھی اور مستودع سے تاوان لیا تو مستودع اس کو مودع سے واپس لیتا ہے، اسی طرح عادل بھی اس کو مالک سے واپس لے گا اور خود مرتہن کا قبضہ بھی عین پر قبضہ امانت ہوتا ہے اور مالیت کی راہ سے مضمون ہے حتیٰ کہ تلف سے وصول قرضہ ہو جاتا ہے؛ قال و لیس للمرتهن ولا للراهن ان یاخذه منه لتعلق حق الراهن فی الحفظ بیده وامانته وتعلق حق المرتهن به استیفاء فلا یملک احدهما ابطال حق الآخر فلو هلك فی یده هلك فی ضمان المرتهن لان یده فی حق المالیة ید المرتهن وهی المضمونة اور راہن و مرتہن میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ عادل سے اس کو لے لے کیونکہ مرہون کے ساتھ ایک تو راہن کا حق اس طرح متعلق ہے کہ اس نے عادل کی حفاظت و امانت میں دیا ہے اور دوم مرتہن کا حق اس طرح متعلق ہے کہ اس کا استیفاء بنابت مرتہن سے حاصل ہے، پس راہن و مرتہن میں سے کسی کو دوسرے کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے پس اگر مرہون مذکور عادل کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو وہ مرتہن کی ضمانت میں تلف ہوا (حتیٰ کہ بقدر مالیت کے قرضہ مرتہن ساقط ہو جائے گا) اس واسطے کہ عادل کا قبضہ مالیت کے حق میں قبضہ مرتہن ہے، حالانکہ قبضہ مرتہن ضمانتی ہوتا ہے۔

ف تو عادل کا یہ قبضہ بھی ضمانتی ہے کہ مرہون مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کم کے عوض مضمون ہے یعنی اگر مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہو کر زیادتی کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر کم ہو تو اسی قدر ساقط ہوا اور باقی کو راہن سے لے گا، اور اگر برابر ہو تو کچھ مطالبہ نہیں ہے

ولو دفع العدل الی الراهن او المرتهن ضمن لانه مودع الراهن فی حق العین و مودع المرتهن فی حق المالیة واحدهما اجنبی عن الآخر والمودع یضمن بالدفع الی الاجنبی، اور اگر عادل مذکور نے مرہون راہن یا مرتہن کو دیا تو وہ ضامن ہوا (حتیٰ کہ تلف ہو تو قیمت تاوان دے) اس واسطے کہ حفاظت عین کے بارہ میں وہ راہن کا مستودع یعنی امین ہے اور مالیت کے حق میں مرتہن کا مستودع ہے اور دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے تعلق نہیں بلکہ اجنبی ہے، اور مستودع کا حکم یہ کہ وہ اجنبی کو ودیعت دینے سے ضامن ہو جاتا ہے۔

ف جبکہ مودع کی اجازت نہ ہو اور یہاں راہن نے اجازت نہیں دی کہ مرہون عین مرتہن کو دے اور نہ مرتہن نے اجازت دی کہ مالیت مرہونہ راہن کو دے پس ضامن ہوا، واذا ضمن العدل قیمة الرهن بعد ما دفع الی احدهما وقد استهلکه المدفوع الیه او هلك فی یده لا یقدر ان یجعل القیمة رهنا فی یده اور جب عادل نے مرہون راہن یا مرتہن کسی کو دیا اور اس نے تلف کیا یا تلف ہوا اور عادل نے تاوان قیمت ادا کیا تو عادل کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اس قیمت کو اپنے قبضہ میں مرہون رکھے، لانه یصیر قاضیا ومقتضیا و بینهما تناف اس واسطے کہ وہ ادا کرنے والا اور وصول کرنے والا ہوا جاتا ہے، حالانکہ ان دونوں میں منافات ہے ف کیونکہ جو ادا کرنے والا ہے وہی بعینہٖ وصول کرنے والا نہیں ہو سکتا، لکن یتفقان علی ان یاخذاها منه ویجعلاها رهنا عنده او عند غیره لیکن راہن و مرتہن دونوں متفق ہو کر قیمت تاوان کو عادل سے وصول کریں پھر اس کو چاہیں اسی کے پاس رہن رکھ دیں یا کسی دوسرے کے پاس رہن کریں ف اور یہ قیمت قائم مقام مرہون ہے وان تعذر اجتماعهما یرفع احدهما الی القاضی لیفعل کذلك اور اگر راہن و مرتہن کا مجتمع ہونا کسی وجہ سے متعذر ہو تو راہن یا مرتہن جو موجود ہے اس معاملہ کا مرافعہ بحضور قاضی لے جاوے تاکہ حاکم مذکور خود ایسا کرے ف کہ عادل یا

دوسرے کے پاس رہن رکھ دے،

ولو فعل ذلک ثم قضی الراھن الدین وقد ضمن العدل القیمۃ بالدفع الی الراھن فالقیمۃ سالمۃ لہ لوصول المرھون الی الراھن ووصول الدین الی المرتھن فلا یجتمع البدل والمبدل فی ملک واحد اور اگر اس نے ایسا کیا یعنی تاوانی قیمت اسی عادل کے پاس رکھ دی پھر راہن نے مرتہن کا قرضہ ادا کیا اور حال یہ گزرا تھا کہ عادل نے راہن کو مرہون دے کر قیمت تاوان دی تھی تو اب یہ قیمت اس عادل کو سالم رہے گی (حتی کہ راہن اس سے نہیں لے سکتا ہے) کیونکہ مرہون تو راہن کو پہنچ چکا اور مرتہن کو اس کا قرضہ پہنچ گیا، پس ایک ہی شخص کی ملک میں بدل ومبدل جمع نہ ہوں گے ف کیونکہ اگر راہن کو یہ قیمت بھی ملے تو راہن نے مرہون بھی پایا اور اس کی قیمت بھی پائی، حتی کہ اصل مبدل اور قیمت اس کا بدل یہ دونوں اس کی ملک میں جمع ہوں یہ باطل ہے لہذا قیمت اسی عادل کی ملک میں سالم رہے گی،

وان کان ضمنھا بالدفع الی المرتھن فالراھن یاخذ القیمۃ منہ لان العین لوکانت قائمۃ فی یدہ یاخذھا اذی ادی الدین فکذلک یاخذ ما قام مقامھا ولا جمع فیہ بین البدل والمبدل اور اگر حال یہ گزرا ہو کہ عادل بوجہ مرتہن کو دینے کے قیمت کا ضامن ہوا ہو تو راہن قرضہ ادا کر کے عادل سے یہ قیمت لے لے گا اس واسطے کہ عین مرہون اگر عادل کے قبضہ میں قائم ہوتی تو راہن اس کو لے لیتا جبکہ قرضہ ادا کر دیا تھا، تو اسی طرح جو چیز اس عین مرہون کے قائم مقام ہے یعنی قیمت وہ بھی لے لے گا، اور ایسا کرنے میں ایک ہی کی ملک میں بدل ومبدل کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے، قال واذا وکل الراھن المرتھن او العدل او غیرھما ببیع الرھن عند حلول الدین فالوکالۃ جائزۃ لانہ توکیل ببیع مالہ اور اگر راہن نے مرتہن یا عادل یا کسی دوسرے کو ادائے قرضہ کے وقت آنے پر بیع مرہون کے واسطے وکیل کیا تو وکالت جائز ہے، اس واسطے کہ یہ اپنے مال کو فروخت کرنے کی وکالت ہے، وان شرطت فی عقد الرھن فلیس للراھن ان یعزل الوکیل وان عزلہ لم ینعزل لانھا لما شرطت فی ضمن عقد الرھن صار وصفا من اوصافہ وحقا من حقوقہ الا تری انہ لزیادۃ الوثیقۃ فیلزم بلزوم اصلہ ولانہ تعلق بہ حق المرتھن وفی العزل اتواء حقہ اور اگر یہ وکالت خود عقد رہن میں مشروط ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وکیل کو معزول کرے اور اگر اس نے معزول کیا تو وہ معزول نہیں ہوگا اس واسطے کہ وکالت جب عقد رہن کے ضمن ہی میں مشروط ہوئی تو وہ رہن کے اوصاف میں سے ایک وصف ہوئی اور رہن کے حقوق میں سے ایک حق ہو گئی، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وکالت مذکورہ تو مضبوطی میں زیادتی کے واسطے ہے تو اصل یعنی رہن کے لازمی ہونے کے ساتھ میں یہ بھی لازمی ہو جائے گی، اور نیز اس دلیل سے بھی کہ وکالت مذکورہ سے حق مرتہن متعلق ہو گیا اور معزول کرنے میں اس کی حق تلفی ہے۔ ف تو راہن کو اس کی حق تلفی کا اختیار نہیں ہے وصار کالوکیل بالخصومۃ بطلب المدعی اور وکیل بیع مرہون ایسا ہو گیا جیسے وکیل بخصومت جو بدرخواست مدعی ہو ف چنانچہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے قاضی کے یہاں جوابدہی کے لیے وکیل مقرر کیا تو بدوں علم مدعی کے مدعا علیہ اس کو معزول نہیں کر سکتا ہے اس واسطے کہ اس سے مدعی کا حق متعلق ہو چکا ہے، اسی طرح وکیل رہن سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو چکا لیکن فرق یہ ہے کہ راہن نے جس وکیل کو مرہون فروخت کرنے پر وکیل کیا ہے اس کو مرتہن کے علم

پر بھی معزول نہیں کرسکتا مگر جبکہ مرتہن اس پر راضی ہو جاوے، یہ اس وقت کہ وکالت مذکورہ خود رہن میں مشروط ہو، **ولو وکلہ بالبیع مطلقا** اور اگر راہن نے وکیل مذکور کو مطلقا وکیل بیع کیا **ف** یعنی وکالت میں نقد فروخت کرنے یا ادھار فروخت کرنے کی کچھ قید نہیں لگائی، **حتی ملک البیع بالنقد والنسیئۃ** حتی کہ وکیل مذکور کو نقد اور ادھار سب طرح فروخت کرنے کا اختیار حاصل ہوا، **ثم نہاہ عن البیع نسیئۃ لم یعمل نہیہ** پھر اس کو ادھار فروخت کرنے سے منع کردیا تو اس کی ممانعت کچھ کام نہیں کرے گی **ف** بلکہ اس کا اختیار ادھار فروخت کا باقی رہے گا، **لانہ لازم باصلہ فکذا بوصفہ لما ذکرنا** اس واسطے کہ وکالت مذکورہ جو وصف الرہن ہے اپنے موصوف یعنی رہن لازم ہونے کے ساتھ میں لازم ہے پس اسی طرح وکالت مذکورہ اپنے وصف اطلاق کے ساتھ بھی لازم ہے بدلیل مذکورہ بالا **ف** یعنی اول تو وکالت مذکورہ منجملہ حقوق رہن کے ہوگئی اور دوم اس سے حق مرتہن متعلق ہوگیا تو وہ لازمی ہوگئی اور جب لازمی ہوئی تو جس صفت سے تھی اسی صفت کے ساتھ لازمی ہوئی اور وہ اطلاق ہے تو وکالت مطلقہ لازم ہوچکی اب اس میں تغیر نہیں ہوسکتا، **وکذا اذا عزلہ المرتہن لا ینعزل لانہ لم یوکلہ وانما وکلہ غیرہ** اور اسی طرح اگر وکیل مذکور کو مرتہن نے معزول کیا تو وہ معزول نہ ہوگا، اس واسطے کہ مرتہن نے اس کو وکیل نہیں کیا بلکہ دوسرے نے وکیل کیا ہے **ف** اور وہ راہن ہے تو مرتہن کے معزول کرنے سے نہیں معزول ہوگا، **وان مات الراہن لم ینعزل لان الرہن لا یبطل بموتہ** اور اگر راہن مرگیا تو بھی وکیل مذکور نہیں معزول ہوگا، ایک تو اس دلیل سے کہ راہن کی موت سے رہن باطل نہ ہوگا، **ف** تو رہن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہ ہوگی، **ولانہ لو بطل انما یبطل لحق الورثۃ وحق المرتہن مقدم** اور دوم اس دلیل سے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق ہی کی وجہ سے باطل ہو، حالانکہ مرتہن کا حق مقدم ہے۔ **ف** اور دیگر وکالت میں ترکہ سے تعلق حق ورثہ بدول معارضہ ہوتا ہے، **وللوکیل ان یبیعہ بغیر محضر من الورثۃ کما یبیعہ فی حال حیٰوتہ بغیر محضر منہ وان مات المرتہن فالوکیل علی وکالتہ لان العقد لا یبطل بموتہما ولا بموت احدہما فیبقی بحقوقہ واوصافہ** اور وکیل مذکور کو اختیار رہے گا کہ بدول حضوری وارثوں کے مرہون فروخت کرے جیسے راہن کی حیات میں بغیر حضوری راہن کے اس کو فروخت کا اختیار حاصل تھا، اور اگر مرتہن مرگیا تو بھی وکیل مذکور اپنی وکالت پر قائم رہے گا، اس دلیل سے کہ عقد رہن ایسا عقد ہے کہ راہن و مرتہن دونوں یا ایک کی موت سے باطل نہیں ہوتا ہے (تو جب باقی رہا) تو اپنے حقوق و اوصاف لازمہ کے ساتھ باقی رہے گا،

وان مات الوکیل انتقضت الوکالۃ ولا یقوم وارثہ ولا وصیہ مقامہ لان الوکالۃ لا یجری فیہا الارث ولان الموکل رضی برأیہ لا برأی غیرہ اور اگر وکیل مذکور مرگیا تو وکالت ٹوٹ جائے گی، اور وکیل میت کا وارث یا وصی اس کے قائم مقام نہ ہوگا، اس واسطے کہ وکالت ایسی چیز نہیں جس میں میراث جاری ہو اور اس واسطے کہ موکل تو اسی شخص میت کی رائے پر راضی تھا اور دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہوا، **وعن ابی یوسفؒ ان وصی الوکیل یملک بیعہ لان الوکالۃ لازمۃ فیملکہ الوصی کالمضارب اذا مات بعد ما صار راس المال اعیانا یملک وصی المضارب بیعہا لما انہ لازم بعد ما صار اعیانا**، اور ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ وکیل مذکور کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا

اختیار ہے اس واسطے کہ وکالت مذکورہ لازمی تھی تو وصی کو یہ اختیار حاصل ہوگا جیسے مضارب کہ اگر ایسے وقت مرگیا کہ راس المال نقد (بوجہ خرید فروخت مضارب کے) اموال اعیان ہوگیا ہے تو مضارب کے وصی کو ان اعیان کے فروخت کرنے کا اختیار ہے اسی واسطے کہ راس المال کے اعیان ہوجانے کے بعد مضاربت لازمی ہوجاتی ہے۔ قلنا التوکیل حق لازم لکن علیہ والارث یجری فیما لہ بخلاف المضاربۃ لانہا حق المضارب. ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ توکیل بیشک ایک حق لازمی ہے لیکن لازم ہونا اسی شخص وکیل پر تھا جو مرگیا اور میراث جاری ہوتا ایسی چیز میں ہے جو وکیل مذکور کی ملکیت ہو (اور وکالت جو اس پر لازم ہے) برخلاف مضاربت کے کہ وہاں وصی کو اس واسطے اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت حق مضارب میت ہے فسیے اور وکالت حق وکیل میت نہیں بلکہ وکیل میت پر حق لازم تھا۔ بالجملہ جب عقد رہن میں راہن کسی عادل یا مرتہن یا غیر کو ادائے قرض کی میعاد آنے پر مرہون فروخت کرنے کا وکیل کرے یا بعد عقد رہن کے وکیل کرے تو جائز ہے اور دونوں وکالتوں کے احکام مذکور ہوئے۔ ولیس للمرتہن ان یبیعہ الا برضاء الراہن لانہ ملکہ وما رضی ببیعہ اور مرتہن کو خود یہ اختیار نہیں ہوتا کہ مرہون کو فروخت کرے مگر جبھی کہ راہن اس پر رضامندی واجازت دیدے اسواسطے کہ مرہون تو راہن کی ملک ہے اور وہ اس کی بیع پر راضی نہیں ہوا ف بلکہ مرتہن کے پاس محبوس کیا ہے،

ولیس للراہن ان یبیعہ الا برضاء المرتہن لان المرتہن احق بمالیتہ من الراہن فلا یقدر الراہن علی تسلیمہ بالبیع اور راہن کو بھی یہ اختیار نہیں کہ (قبل ادائے قرضہ مرتہن کے) مرہون کو فروخت کرے مگر جبھی کہ مرتہن راضی ہو جاوے اسواسطے کہ مرہون کی مالیت کا مرتہن بہ نسبت راہن کے زیادہ مستحق ہے تو راہن کو یہ قدرت نہ ہو گی کہ مرہون کو بوجہ بیع کے مشتری کے سپرد کرے ف اگرچہ مرہون ملک راہن ہے -

قال فان حل الاجل وابی الوکیل الذی فی یدہ الرہن ان یبیعہ والراہن غائب اجبر علی بیعہ لما ذکرنا من الوجہین فی لزومہ جامع صغیر میں ہے کہ پھر جب ادائے قرضہ کی میعاد آگئی اور جس وکیل کے قبضہ میں مرہون ہے اس نے مرہون فروخت کرنے سے انکار کیا حالانکہ راہن غائب ہے تو وہ اس کے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، بوجہ انہی دونوں دلیلوں کے جو ہم نے وکالت لازم ہونے میں بیان کی ہیں۔
ف یعنی وکیل مذکور پر وکالت مذکور انجام دینا واجب ہے، لہٰذا مجبور کیا جاوے گا اور کیفیت جبر یہ ہے کہ قاضی اس کو چند روز قید کرے گا، تاکہ فروخت کرے، پھر اگر اس نے نہ مانا تو قاضی اس پر اپنی بیع کو نافذ کرے گا، اور یہ صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے اور یہی بعض مشائخ کے نزدیک امامؒ کا قول ہے، ک، بالجملہ جب وہ مقتضائے وکالت کے انجام دینے سے انکار کرے تو مجبور کیا جائے گا، اور اس میں سب اماموں کا اتفاق ہے۔

وکذلک الرجل یوکل غیرہ بالخصومۃ وغاب الموکل فابی ان یخاصم اجبر علی الخصومۃ للوجہ الثانی وھو ان فیہ اتواء الحق، اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو خصومت کے واسطے وکیل کیا، پھر مؤکل سفر کو چلا گیا پس وکیل نے خصومت وجوابدہی سے انکار کیا تو وہ اس کام کے واسطے مجبور کیا جائے گا بوجہ دلیل دوم کے جو لزوم وکالت رہن میں مذکور ہوئی اور وہ تلف حق ہے ف یعنی وکالت رہن کے لازم ہونے کی دوسری دلیل یہ تھی کہ اس وکالت سے حق مرتہن متعلق ہے پس اگر لازمی نہ ہو تو مرتہن کا حق تلف ہو جاوے، یہی دلیل وکالت خصومت میں جاری ہے کہ اس وکالت سے حق مدعی متعلق ہو اپس لازمی ہے، حتی کہ اگر وکیل کا انکار جائز ہو تو مدعی کا حق ڈوب جاوے لہٰذا وکیل کو جوابدہی پر مجبور کیا جائے گا بخلاف الوکیل بالبیع لان الموکل یبیع بنفسہ فلا یتوی حقہ برخلاف وکیل فروخت کے کہ وہ وکیل انکار کرسکتا ہے اس واسطے کہ مؤکل خود فروخت کرے گا تو اس کا حق تلف نہ ہوگا، ف یعنی

اگر کوئی سوداگر اپنی چیز فروخت کرنے کے واسطے کسی کو وکیل کرے اور وہ انکار کرے تو جائز ہے، کیونکہ مؤکل کا کچھ نقصان نہیں کہ وہ خود فروخت کرے گا، اور مدعی و مرتہن میں یہ بات نہیں ہوتی، اما المدعی لا یقدر علی الدعوی، مدعی تو دعوی نہیں کر سکے گا۔ ف کیونکہ مدعا علیہ یا اس کا وکیل حاضر نہیں ہے، والمرتھن لا یملک بیعه بنفسه، اور مرتہن اس مرہون کو خود نہیں فروخت کر سکے گا، ف کیونکہ راہن نے مرتہن کو اس کے بیع پر مسلط نہیں کیا ہے تو ان دونوں کا حق ڈوب جائے گا، پھر یہ سب اس صورت میں ظاہر ہے کہ وکالت مذکورہ عقد رہن میں مشروط ہو، فلو لم یکن التوکیل مشروطا فی عقد الرھن وانما شرط بعدہ، اور اگر عقد رہن میں وکالت مذکورہ مشروط نہ ہو بلکہ بعد رہن واقع ہونے کے مشروط ہوئی ف مثلاً اول میں مرتہن نے رہن لیا پھر باہمی قرارداد سے راہن نے اس شخص کو وکیل کر دیا کہ جب ادائے قرض کی میعاد آوے اور میں نے ادا نہ کیا تو تجھے میں نے وکیل کیا کہ مرہون فروخت کر کے ادا کر دے، پس اگر یہ وکیل بروقت میعاد آنے کے فروخت مرہون سے انکار کرے تو اس میں دو قول مختلف ہیں، قیل لا یجبر اعتبارا للوجه الاول کہا گیا کہ اس وکیل کو مجبور نہیں کیا جائے گا باعتبار وجہ اول کے ف یعنی یہ وکالت لازمی نہیں ہے کیونکہ وکالت تو بوجہ لزوم رہن کے لازمی ہوتی تھی، حالانکہ یہ وکالت تو رہن کے لزوم کے وقت موجود نہ تھی تو لازمی بھی نہ ہوئی۔ مبسوط میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وقیل یجبر رجوعا الی الوجه الثانی اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ وکیل مذکور بھی مجبور کیا جائے گا، بنظر وجہ دوم، ف کہ اس وکالت سے حق مرتہن متعلق ہو گیا تو وکیل کو یہ اختیار نہیں رہا کہ انکار کر کے اس کی حق تلفی کرے ورنہ اس کو وکالت قبول ہی کرنے سے انکار لازم تھا، تاکہ مرتہن کسی دوسرے سے وکالت لیتا اور اب انکار سے مرتہن کا حق تلف ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس وکیل مذکور مجبور کیا جائے گا، وھذا اصح اور یہی قول اصح ہے۔

ف اور روایت نوادر اور مطلق عبارت ظاہر الروایۃ بھی اسی کو مفید ہے، چنانچہ فرمایا:

وعن ابی یوسفؒ ان الجواب فی الفصلین واحد، نوادر میں ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں حکم واحد ہے ف یعنی خواہ وکالت مذکورہ عقد رہن میں مشروط ہو یا بعد عقد رہن کے مشروط ہو دونوں کا حکم واحد ہے، کہ وکیل مجبور کیا جائے گا، ویؤیدہ اطلاق الجواب فی الجامع الصغیر وفی الاصل اور اسی کی تائید کرتا ہے مطلق حکم جو جامع صغیر و اصل میں مذکور ہے ف چنانچہ جامع صغیر کے مذکورہ بالا عبارت میں خود موجود ہے کہ وکیل جس کے پاس رہن ہے اگر بیع سے منکر ہو تو مجبور کیا جائے گا، اور اس عبارت میں اطلاق ہے یعنی وکالت مشروط رہن کی قید نہیں تو مفید ہے کہ وکالت مشروط بعد رہن میں بھی وکیل کیا جاوے۔

واذا باع العدل الرھن فقد خرج من الرھن والثمن قائم مقامه فکان رھنا وان لم یقبض بعد لقیامه مقام ما کان مقبوضا، اور جب عادل نے مرہون فروخت کیا تو وہ رہن سے خارج ہوا اور اس کا ثمن بجائے مرہون کے قائم ہوا اگرچہ ابھی وصول نہ ہوا ہو کیونکہ وہ مقبوض کے قائم مقام ہے ف یعنی بجائے مرہون کے یہ ثمن ہے خواہ ابھی وصول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، واذا توی کان مال المرتھن لبقاء عقد الرھن فی الثمن لقیامه مقام المبیع المرھون، اور اگر یہ ثمن تلف ہو جاوے (خواہ عادل کے پاس یا خود مرتہن کے پاس) تو مرتہن کا مال گیا کیونکہ ثمن عقد رہن قائم تھا، اس واسطے کہ وہ بجائے مرہون مبیع کے قائم ہوا تھا، وکذلک اذا قتل العبد الرھن وغرم القاتل قیمته لان المالک یستحقه من حیث المالیۃ وان کان بدل الدم فاخذ حکم ضمان المال فی حق المستحق فبقی عقد الرھن اور اسی طرح اگر غلام مرہون قتل کیا گیا (خطاء سے) اور قاتل نے اس کی قیمت تاوان دی تو اس تاوان کا بھی یہی

حکم ہے جو متن میں مذکور ہوا، اس واسطے کہ مالک راہن تو اس تاوان کا مستحق ازراہِ مالیت ہوا ہے، اگرچہ وہ خون کا عوض ہے پس مستحق راہن کے حق میں اس تاوان نے بھی تاوان مالی کا حکم پایا پس عقد رہن باقی رہا،

ف: خلاصہ یہ کہ غلام کا خون اگرچہ راہن کی ملک نہیں اور نہ وہ مرہون ہے اور قاتل نے جو قیمت ادا کی وہ خون ہی کا عوض ہے لیکن راہن مالک تو اس کا مستحق اسی جہت سے ہوا کہ غلام مذکور اس کا مال تھا پس یہ بھی راہن کے حق میں گویا تاوان مال ہے تو عقد رہن باقی رہا م، ک،

وکذالک لو قتلہ عبد فدفع بہ لانہ قائم مقام الاول لحما ودما اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پس قاتل بعوض مقتول کے دے دیا گیا (جیسا کہ غلام کے جرم میں حکم ہے) تو یہ بھی بمنزلہ ثمن کے قائم مقام مرہون ہے، اس واسطے کہ خون وگوشت کی راہ سے وہ غلام اول یعنی مرہون کا قائم مقام ہے۔

قال وان باع العدل الرھن فادی المرتھن الثمن ثم استحق الرھن فضمنہ العدل کان بالخیار ان شاء ضمن الراھن قیمتہ وان شاء ضمن المرتھن الثمن الذی اعطاہ ولیس لہ ان یضمنہ غیرہ، جامع صغیر میں ہے کہ اگر عادل نے مرہون فروخت کیا پس مرتہن نے ثمن سے اپنا قرضہ پورا وصول کر لیا یعنی عادل نے اس کو اس کا قرضہ ادا کر دیا، پھر کسی نے ثابت کیا کہ مرہون مذکور میری ملک تھا پس عادل نے اس کو تاوان ادا کر دیا تو عادل کو اختیار ہوگا کہ چاہے راہن سے مرہون کی قیمت تاوان لے اور اگر چاہے تو مرتہن سے وہ ثمن جو مرتہن کو دیا ہے تاوان لے اور مرتہن سے سوائے اس کے نا مذکور نہیں لے سکتا ہے۔ ف: حتیٰ کہ اگر سو روپیہ کو فروخت کر کے مرتہن کا کل قرضہ ایک سو روپیہ ادا کیا تو مرتہن سے صرف سو روپیہ لے سکتا ہے،

وکشف ھذا ان المرھون المبیع اذا استحق اما ان یکون ھالکا او قائما ففی الوجہ الاول المستحق بالخیار ان شاء ضمن الراھن قیمتہ لانہ غاصب فی حقہ وان شاء ضمن العدل لانہ متعد فی حقہ بالبیع والتسلیم فان ضمن الراھن نفذ البیع وصح الاقتضاء لانہ ملکہ باداء الضمان فتبین انہ امرہ ببیع ملک نفسہ وان ضمن البائع ینفذ البیع ایضا لانہ ملکہ باداء الضمان فتبین انہ باع ملک نفسہ واذا ضمن العدل فالعدل بالخیار ان شاء رجع علی الراھن بالقیمۃ لانہ وکیل من جھۃ عامل لہ فیرجع علیہ بما لحقہ من العھدۃ ونفذ البیع وصح الاقتضاء فلا رجع المرتھن علیہ بشیء من دینہ وان شاء رجع علی المرتھن بالثمن لانہ تبین انہ اخذ الثمن بغیر حق لانہ ملک العبد باداء الضمان ونفذ بیعہ علیہ فصار الثمن لہ وانما اداہ الیہ علی حسبان انہ ملک الراھن فاذا تبین انہ ملکہ لم یکن راضیا بہ فلہ ان یرجع بہ علیہ واذا رجع بطل الاقتضاء فیرجع المرتھن الراھن بدینہ، اس مسئلہ جامع صغیر کی توضیح یہ ہے کہ مرہون مبیع کی نسبت جب یہ ثبوت ہوا کہ اس کا مستحق سوائے راہن کے شخص دیگر ہے تو اب دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مبیع تلف ہو چکی یا قائم ہے، پس درصورتیکہ حالت اول ہو یعنی مبیع تلف ہو چکی ہو یعنی مشتری کے پاس موجود نہ ہو یا مشتری ہی معلوم نہ ہو کہ کہاں گیا تو دیکھا جاوے کہ مستحق کیا کرتا ہے، چنانچہ مستحق کو اختیار ہے چاہے راہن سے اپنے مال کی قیمت تاوان لے کیونکہ راہن اس کے مال کا غاصب ہے اور چاہے عادل فروخت کرنے والے سے تاوان لے اس واسطے کہ عادل نے اس کا مال فروخت کر کے سپرد کرنے میں تعدی کی، پس اگر مستحق نے راہن سے تاوان لیا تو اس کے

وکیل یعنی عادل کی بیع مذکور نافذ ہوگئی اور مرتہن کا وصول پانا بھی صحیح ہوگیا، اس واسطے کہ تاوان ادا کرکے راہن اس مال مبیع کا مالک ہوگیا، تو ظاہر ہوا کہ راہن نے عادل کو اپنی مملوکہ چیز فروخت کرنے کا حکم کیا، اور اگر مستحق نے بائع یعنی عادل سے تاوان لینا اختیار کیا تو بیع اس صورت میں بھی نافذ ہو جائے گی، کیونکہ عادل بائع بوجہ ادائے ضمان کے مبیع کا مالک ہو گیا، تو ظاہر ہوا کہ اس نے مشتری کے ہاتھ اپنی ملک فروخت کی (رہا مرتہن کا وصول پانا وغیرہ تو جاننا چاہیے کہ) پھر جب عادل نے تاوان ادا کیا تو عادل کو اختیار حاصل ہوا کہ چاہے راہن سے یہ قیمت لے جو اس نے مستحق کو ادا کی، کیونکہ عادل تو راہن کی طرف بیع کا وکیل تھا، اور راہن ہی کے واسطے اس نے یہ کام کیا تو اس کام میں اس پر جو عہدہ لازم آوے وہ راہن سے رجوع کرے گا، (تو راہن پر یہ قیمت تاوان ادا کرنی لازم ہے) اور بیع نافذ ہوگئی اور مرتہن کا وصول پانا بھی صحیح ہوگیا، پس مرتہن اپنا قرضہ کچھ بھی راہن سے نہیں لے سکتا، اور اس پر رجوع نہیں کر سکتا (گویا مستحق نے راہن سے تاوان لے لیا) اور چاہے عادل اس مبیع کا ثمن مرتہن سے واپس کرے (اور راہن سے قیمت نہ لے) اس واسطے کہ اب یہ بات کھل گئی کہ مرتہن نے ثمن مذکور ناحق لیا ہے، کیونکہ عادل تو ادائے تاوان کی وجہ سے غلام مذکور کا خود مالک ہوگیا اور اس کا فروخت کرنا خود عادل پر نافذ ہوا تو ثمن بھی اسی کا مال ہوگیا اور مرتہن کو ادا کرنا تو صرف اس گمان پر واقع ہوا کہ مرہون مبیع درحقیقت راہن کی ملک ہے، پھر جب یہ کھلا کہ نہیں بلکہ خود عادل بائع کی ملک ہے تو وہ مرتہن کو ثمن ادا کرنے پر راضی نہیں ہوا، پس اس کو اختیار ہے کہ مرتہن سے واپس کرلے اور جب عادل نے ثمن واپس کر لیا تو مرتہن کا قرضہ وصول پانا بھی باطل ہوگیا، پس مرتہن اپنا قرضہ راہن سے رجوع کرکے وصول کرے۔

ف یہ سب اس صورت میں کہ مبیع مذکور قائم نہ ہو بلکہ تلف ہوگئی ہو۔

وفی الوجه الثانی وهو ان یکون قائما فی ید المشتری فللمستحق ان یاخذه من یده لانه وجد عین ماله ثم للمشتری ان یرجع علی العدل بالثمن لانه العاقد فتتعلق به حقوق العقد وهذا من حقوقه حیث وجب بالبیع وانما اداه لیسلم له المبیع ولم یسلم ثم العدل بالخیار ان شاء رجع علی الراهن بالقیمة لانه هو الذی ادخله فی العهدة فیجب علیه تخلیصه واذا رجع علیه صح قبض المرتهن لان المقبوض سلم له وان شاء رجع علی المرتهن لانه اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضه ثمنا فیجب نقض قبضه ضرورة واذا رجع علیه وانتقض قبضه عاد حقه فی الدین کما کان فیرجع به علی الراهن اور صورت دوم میں یعنی جبکہ مشتری کے پاس مبیع مرہون قائم ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو اختیار ہے کہ مشتری کے قبضہ سے لے لے۔ اس واسطے کہ اس نے اپنا عین مال پایا (تو جہاں پاوے لے سکتا ہے) پھر مشتری مذکور اپنا ثمن اپنے بائع یعنی عادل مذکور سے پھیر لیگا، کیونکہ وہی عقد کرنے والا تھا پس اسی کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہوں گے اور ثمن پھیرنا بھی منجملہ حقوق عقد کے ہے کیونکہ ثمن کا وجوب بوجہ عقد بیع کے ہوا تھا، اور مشتری نے اسی جہت پر ادا کیا تھا کہ مبیع اس کے واسطے مسلم ہو حالانکہ وہ مسلم نہیں رہی (بلکہ مستحق لے گیا تو وہ ثمن پھیرے اور چونکہ عادل کو دیا ہے تو عادل ہی سے پھیرے گا) پھر عادل کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے راہن سے قیمت واپس لے کیونکہ راہن ہی نے اس کو اس عہدہ میں ڈالا تو راہن ہی پر اس کا چھوڑنا واجب ہے (اور قیمت سے مراد وہ ثمن ہے جو اس نے مشتری کو ادا کیا) اور جب عادل نے راہن سے یہ ثمن وصول کر لیا تو مرتہن کا وصول پانا صحیح رہا، کیونکہ اس نے جو کچھ وصول پایا وہ اس کے واسطے

سالم رہا، اور چاہے عادل وہ ثمن مرتہن سے واپس لے جو اس نے مرتہن کو ادا کیا ہے۔ اور راہن پر رجوع نہ کرے اس واسطے کہ جب عقد بیع ہی ٹوٹ گیا تو اس کا ثمن ہونا باطل ہو گیا حالانکہ مرتہن نے اس پر مرہون کا ثمن سمجھ کر قبضہ کیا تھا (کیونکہ اس کو مرہون کے ثمن ہی سے استحقاق تھا حالانکہ وہ ثمن نہیں رہا) تو بالضرور مرتہن کا قبضہ توڑ دینا واجب ہے اور جب عادل نے مرتہن سے یہ ثمن پھیر لیا اور اس کا وصول پانا ٹوٹ گیا تو مرتہن کا حق دوبارہ اپنے قرضہ کے عود کرے گا، جیسے سابق میں تھا پس وہ راہن سے اپنا قرضہ واپس لے گا، ف اور یہ سب اس وقت ہے کہ مشتری نے جو ثمن ادا کیا تھا وہ عادل کو دیا تھا، پھر عادل نے مرتہن کو ادائے قرضہ راہن میں دے دیا۔

ولو ان المشتري سلم الثمن الى المرتهن لم يرجع على العدل لانه في البيع عامل للراهن وانما يرجع عليه اذا قبض ولم يقبض فبقي الضمان على الموكل اور اگر عادل سے خریدنے والے نے مرہون کے دام مرتہن کو ادا کیے ہوں تو وہ عادل سے ثمن واپس نہیں لے سکتا کیونکہ عادل تو یہ کام کرنے میں راہن کے واسطے عامل ہے اور مشتری اپنا ثمن جبھی عادل سے لے سکتا ہے کہ جب اس نے مشتری سے وصول کیا ہو، حالانکہ اس نے مشتری سے وصول نہیں کیا تو ضمانت و ذمہ داری صرف موکل پر باقی رہی ف یہ سب اس وقت ہے کہ عادل کی وکالت عقد رہن میں مشروط ہو۔

وان كان التوكيل بعد عقد الرهن غير مشروط في العقد فما لحق العدل من العهدة يرجع به على الراهن قبض الثمن المرتهن ام لا لانه لم يتعلق بهذا التوكيل حق المرتهن فلا رجوع كما في الوكالة المنفردة عن الرهن اذا باع الوكيل ودفع الثمن الى من امره المؤكل ثم لحقه عهدة لا يرجع به على المقتضي، اور اگر یہ توکیل بعد عقد رہن کے واقع ہوئی، یعنی عقد رہن میں مشروط نہیں تھی تو ایسی صورت میں عادل کو جو کچھ ذمہ داری و عہدہ لاحق ہو اس کے واسطے وہ راہن پر رجوع کرے گا خواہ مرتہن نے ثمن وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اس واسطے کہ اس توکیل سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہوا، (کیونکہ اس نے بدوں توکیل مذکور کے رہن لیا تھا) تو مرتہن پر رجوع کرنا کسی حال میں ثبوت نہ ہوگا جیسے رہن سے خارج کوئی وکالت بیع ہو کہ اس میں جب وکیل فروخت کر کے دام ایسے شخص کو دے دے جس کے دینے کا موکل نے حکم دیا ہو، پھر وکیل کے ذمہ عہدہ لاحق ہو تو وکیل مذکور اس شخص پر رجوع نہیں کر سکتا جس نے ثمن وصول پایا ہے ف بلکہ موکل کی طرف رجوع لاتا اور اس سے اپنا چھٹکارا حاصل کرتا ہے، پس یہی ایسی وکالت میں حکم ہے جو عقد رہن واقع ہونے کے بعد واقع ہو بخلاف الوكالة المشروطة في العقد لانه تعلق به حق المرتهن فيكون البيع لحقه برخلاف ایسی وکالت کے جو عقد رہن میں مشروط ہو کہ اس میں بسبب مذکورہ بالا عادل کو مرتہن سے رجوع کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ اس وکالت سے حق مرتہن بھی متعلق ہو چکا تو عادل کا فروخت کرنا حق مرتہن کے واسطے بھی ہوگا ف جیسے راہن کی طرف سے بطور وکالت ہوا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وکالت مشروطہ رہن سے حق مرتہن متعلق ہے اور جو بعد میں رہن ہوا اس سے نہیں متعلق ہے۔

قال رحمه الله تعالى هكذا ذكره الكرخي رح وهذا يؤيد قول من لا يرى جبر هذا الوكيل على البيع، شیخ مصنف نے فرمایا کہ یوں ہی شیخ کرخی نے فرق بیان کیا ہے اور یہ روایت مؤید ہے اس عالم کے قول کی جس کی رائے میں ایسے وکیل پر بیع کے واسطے جبر نہیں ہے ف یعنی جس کی وکالت بعد عقد رہن کے

واقع ہوا اگر وہ میعاد ادائے قرضہ آنے پر بیع سے انکار کرے تو جبر نہیں کیونکہ یہ وکیل بمنزلہ دیگر وکیل بیع کے ہے جس کے ساتھ مرتہن کا کوئی حق متعلق نہیں ہوا لیکن جن علماء کے نزدیک یہ وکیل بھی بیع پر مجبور کیا جائے گا ان کی طرف سے جواب یہ ہو سکتا ہے کہ وکیل کا مجبور ہونا بوجہ لزوم وکالت ہے، اگرچہ حق مرتہن نہ ہو اور یہاں دقیق جواب دیگر ہے، لیکن دونوں جواب کمزور ہیں واللہ تعالے اعلم

قال وان مات العبد المرھون فی ید المرتھن ثم استحقہ رجل فلہ الخیار ان شاء ضمن الراھن وان شاء ضمن المرتھن لان کل واحد منھما متعد فی حقہ بالتسلیم او بالقبض جامع صغیر میں ہے کہ اگر مرتہن کے قبضہ میں غلام مرہون مر گیا پھر کسی نے اس غلام پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی ثابت کیا کہ میں اس کا مستحق ہوں وہ میری ملک تھا، تو مستحق کو اختیار ہے کہ اس کی قیمت چاہے راہن سے تاوان لے اور چاہے مرتہن سے تاوان لے، اس کی دلیل یہ ہے کہ راہن و مرتہن ہر ایک سے مستحق کے حق میں تعدی واقع ہوئی اس طرح کہ راہن نے سپرد کرنے میں توری کی اور مرتہن نے قبضہ کرنے میں تعدی کی ف اور تاوان بوجہ تعدی کے واجب ہوا کرتا ہے، فان ضمن الراھن فقد مات بالدین لانہ ملکہ باداء الضمان فصح الایفاء پھر اگر مستحق مذکور نے راہن سے قیمت تاوان لی تو مرہون مذکور کا تلف ہونا بعوض قرضہ کے واقع ہوا اسواسطے کہ راہن بوجہ ادائے تاوان کے اس کا مالک ہو گیا تو قرض ادا کرنا صحیح ہو گیا، وان ضمن المرتھن یرجع علی الراھن بما ضمن من القیمۃ وبدینہ اور اگر اس نے مرتہن سے قیمت تاوان لی تو وہ راہن سے یہ قیمت اور اپنا قرضہ واپس لے گا اما بالقیمۃ فلانہ مغرور من جھۃ الراھن واما بالدین فلانہ انتقض اقتضاءہ فیعود حقہ کما کان، پس قیمت کو راہن سے واپس پانا اس وجہ سے کہ اس نے راہن ہی کی جانب سے یہ دھوکا پایا، اور قرضہ پانا اس وجہ سے کہ اس کا وصول پانا ٹوٹ گیا تو اس کا حق جیسا تھا ویسا ہی عود کر آیا۔

فان قیل لما کان قرار الضمان علی الراھن برجوع المرتھن علیہ والملک فی المضمون یثبت لمن علیہ قرار الضمان فتبین انہ رھن ملک نفسہ فصار کما اذا ضمن المستحق الراھن ابتداءً قلنا ھذا طعن ابی خازم القاضی اگر اعتراض کیا جاوے کہ جب تاوان کا قرار راہن پر ٹھہرا بوجہ اس کے کہ مرتہن نے اس سے واپس لیا، اور قاعدہ یہ ہے کہ جس پر تاوان کا قرار ہو اس کی ملکیت اس چیز میں ثابت ہوتی ہے جس کے عوض تاوان دیا ہے تو ظاہر ہوا کہ راہن نے اپنی ملکیت مرہون کی تھی تو یہ بھی ایسا ہو گیا جیسے مستحق نے ابتداء سے راہن سے تاوان لے لیا، ہم کہتے ہیں کہ یہ قاضی ابوخازم نے طعن کیا ہے ف ابوخازم بخائے معجمہ وزائے معجمہ، شیخ عبدالحمید بن عبدالعزیز قاضی بغداد نے امام محمد بن الحسن پر اعتراض کیا تھا اور حاصل یہ ہوا کہ جب راہن ہی آخر ضامن ٹھہرا تو مرتہن کے پاس اسی کی ملک تلف ہوئی جیسے مستحق نے اگر ابتداء سے راہن سے تاوان لیا تو یہی ہوتا ہے، پس مرتہن کا قرضہ ساقط ہونا چاہیے، حالانکہ تم نے کہا کہ اگر راہن سے ابتداء میں تاوان لے تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہوا، اور اگر مرتہن سے تاوان لے کر مرتہن کے ذریعہ سے راہن پر تاوان ٹھہرے تو مرتہن کا قرضہ نہیں ساقط ہوگا بلکہ مرتہن تاوان مع قرضہ کے راہن سے پاوے گا، حالانکہ یہ فرق بے معنی ہے۔

والجواب عنہ انہ یرجع علیہ بسبب الغرور والغرور بالتسلیم کما ذکرناہ او بالانتقال من المرتھن الیہ کانہ وکیل منہ والملک بکل ذلک متاخر عن عقد الرھن اور اس اعتراض کا جواب

یہ ہے کہ مرتہن اپنا ادا کیا ہوا تاوان راہن سے یا تو بوجہ فریب کے واپس لیتا ہے اور فریب راہن یہ کہ اس نے غیر کا مال لے کر مرتہن کے سپرد کر دیا (حتیٰ کہ وہ ضامن ہوگیا) جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے، اور یا مرتہن سے راہن کی جانب تاوان منتقل ہونے کی وجہ سے مرتہن واپس لیتا ہے گویا مرتہن اس کی جانب سے وکیل ہے اور کوئی وجہ ان دونوں میں ہو بہر وجہ عقد رہن سے ملک پیچھے واقع ہوئی ف خلاصہ یہ کہ راہن کی ملکیت اگر مرتہن کو مال غیر سپرد کرنے کی وجہ سے ہو تو اسی وقت سے ملکیت ہوگی، حالانکہ سپردگی سے رہن پورا ہوا تب ملکیت راہن پیدا ہوئی، یا ملک راہن کی وجہ یہ ہو کہ جب مرتہن نے غیر کے مال پر قبضہ کیا (غیر کے حق میں یہ غاصب ہے، پس غیر نے اس سے تاوان لیا تو مرتہن مالک ہوگیا لیکن مرتہن نے بوجہ راہن کے قبضہ کیا تھا تو تاوان بجانب راہن منتقل ہوا، اور چونکہ مرتہن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی تو منتقل ہونے سے راہن کی ملکیت بھی بعد قبضہ سے شروع ہوئی اور یہ بھی رہن پورا ہونے کے بعد ہے، تو ثبوت ہوا کہ مرتہن سے مستحق نے تاوان لیا ہے اور تاوان کا قرار جا کر راہن پر ٹھہرا ہے تو اس صورت میں راہن کی ملکیت بعد رہن کے ثابت ہوئی ہے اور اس سے اپنی ملک رہن کرنا نہیں نکلتا ہے بخلاف الوجہ الاول برخلاف صورت اول کے۔

ف جبکہ مستحق نے اول راہن سے تاوان لیا کہ اس صورت میں راہن کی ملکیت قبل رہن کے ثبوت ہوتی ہے۔

لان المستحق یضمنہ باعتبار القبض السابق علی الرھن فیستند الملک الیہ فتبین انہ رھن ملک نفسہ اسواسطے کہ مستحق نے راہن سے بلحاظ اس کے قبضہ سابق تاوان لیا جو رہن سے پہلے واقع تھا، تو ملکیت اسی حالت کی جانب مستند ہوگی، پس ظاہر ہوگا کہ راہن نے اپنی ذاتی ملک رہن رکھی ف کیونکہ راہن نے جب غیر کی چیز پر قبضہ کر کے اس کو رہن کیا تو قبضہ ہی سے غاصب ضامن ہوگیا اور ضمان دے کر اسی وقت سے مالک ہوگیا تو اس نے گویا مالک ہو کر رہن کیا، وقد طولنا الکلام فی کفایۃ المنتھی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

اور ہم نے اس کی توضیح میں کلام کو طول دے کر کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے واللہ اعلم بالصواب ف شاید شیخ کی مراد یہ ہے کہ اس جواب پر مضاربت کے مسئلہ سے جو اعتراض ہوتا ہے وہ ہم نے دفع کر دیا ہے اس طرح کہ یہاں تم نے رہن سے ملکیت پیچھے ثابت کر کے رہن کو باطل ٹھہرایا کہ نافذ نہیں ہوگا، حالانکہ مضاربت میں اگر رب المال نے جو راس المال دیا تھا، اس کا کوئی مستحق نکلا اور مضارب نے بوجہ اس میں تصرف کرنے کے مستحق کو تاوان ادا کیا تو وہ رب المال سے تاوان واپس لے گا، مگر مضاربت نافذ ہوگی، حالانکہ یہاں بھی مضارب کے ذریعہ سے رب المال کی طرف ملک منتقل ہوئی تو وہ بعد مضاربت کے ہوگی، پھر بھی تم نے کہا کہ مضاربت نافذ ہے، حالانکہ رہن کو نافذ نہیں کہتے ہو، اور جواب یہ کہ مضاربت عقد غیر لازم ہے تو اس کے دوام کا حکم مثل ابتداء کے ہے گویا بعد ملک کے رب المال نے جا کر عقد کیا برخلاف رہن کے کہ یہ عقد لازم ہے تو فرق ہوگیا، ع، م۔

مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہاں اشکال دو طرح باقی ہے، اول یہ کہ مضاربت کے مسئلہ میں مضارب نے جب راس المال میں تصرف کیا تو ضامن ہوا اور جب راس المال مبدل ہو جاوے تو مضاربت بھی لازم ہو جاتی ہے، جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بدون تغیر کے اگر مستحق نے اپنا مال بعینہ لے لیا تو مضارب رب المال سے واپس لے اور جدید عقد کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ جواب جب صحیح ہو کہ مسئلہ مضاربت کے یہی معنی ہوں کیونکہ مضارب کو اس صورت میں ضمان کا حق نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ مسئلہ اس کے خلاف ہے، علاوہ بریں جدید راس المال سے مضاربت اول باقی نہیں رہ سکتی ہے پس فرق مذکور مشکل ہے۔ دوم یہ کہ جب راہن بوجہ قبضہ سابق کے ضامن ہو چکا تو مرتہن کی جانب سے ضمان منتقل ہونے سے ضامن ہونا تحصیل الحاصل

ہے اور یہ باطل ہے تو بہر صورت راہن بوجہ قبضہ سابق کے ضامن ہے، ہاں مرتہن کے رجوع کرنے کے واسطے البتہ اس کا سپرد کرنا علت ہے، پس جواب میں سمت تامل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ،م،

باب التصرف فی الرھن والجنایۃ علیہ وجنایۃ علی غیرہ

یہ باب مرہون میں تصرف کرنے اور مرہون پر قتل و زخم وغیرہ کا جرم کرتے یا مرہون کا جرم مذکور غیر پر واقع ہونے کے بیان میں

یعنی عقد رہن واقع ہونے کے بعد اگر مرتہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جو اس کی اجازت میں داخل نہیں ہے، یا راہن نے کوئی تصرف کیا تو اس کا کیا حکم ہے اور اگر مرہون کوئی غلام ہو جس نے کسی کو قتل کر دیا یا زخمی کیا تو کیا حکم ہے یا مرہون کو کسی نے قتل یا زخمی کیا تو حکم ہے، قال واذا باع الراھن الرھن بغیر اذن المرتھن فالبیع موقوف لتعلق حق الغیر بہ وھو المرتھن فیتوقف علی اجازتہ وان کان الراھن یتصرف فی ملکہ کمن اوصی بجمیع مالہ تتوقف علی اجازۃ الورثۃ فیما زاد علی الثلث لتعلق حقھم بہ۔ اگر راہن نے مال مرہون بغیر اجازت مرتہن کے فروخت کیا تو بیع متوقف رہے گی، یعنی نافذ نہ ہوگی، کیونکہ اس مبیع سے غیر کا حق متعلق ہے اور وہ مرتہن ہے پس مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے۔ (حتیٰ کہ اگر وہ اجازت دے دے تو رہن سے خارج ہو کر بیع نافذ ہو جائے گی اور بدون اس کے نافذ نہ ہوگی) اگرچہ راہن کا یہ تصرف اپنی ملکیت میں واقع ہوا ہے اور اس کی نظیر وہ شخص ہے جس نے اپنے تمام مال کی وصیت کر دی (مثلاً بعد میری موت کے میرا سب مال فقراء کو صدقہ دیا جاوے) تو تہائی مال سے زائد مال کے حق میں وصیت مذکورہ وارثوں کی اجازت پر متوقف ہے کیونکہ تہائی کے سوائے باقی مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ ف۔ اور یہ مثال صرف اس امر کو مفید ہے کہ دوسرے کے تعلق سے تصرف نافذ نہیں ہوتا ہے، ورنہ جب موصی مر گیا تو اس کی ملکیت ترکہ سے زائل ہو گئی سوائے اس کے کہ تہائی تک اگر اس نے تصرف کی وصیت کی تو اس قدر مال میں اس کی ملکیت متعلق رہے گی، فان اجاز المرتھن جاز لان التوقف لحقہ وقد رضی بسقوطہ، پس اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت دے دی تو جائز یعنی نافذ ہو جائے گی، اس واسطے کہ بیع کا توقف تو مرتہن کے حق ہی کی وجہ سے تھا اور وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہو گیا، وان قضاہ الراھن دینہ جاز ایضا لانہ زال المانع من النفوذ والمقتضی موجود وھو التصرف الصادر من الاھل فی المحل اور اگر راہن نے مرتہن کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی بیع جائز ہو گئی یعنی نافذ ہو گئی اس واسطے کہ بیع نافذ ہونے سے جو امر مانع تھا وہ زائل ہو گیا (اور ہر تصرف کے نافذ ہونے کے واسطے دو باتوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک یہ کہ نافذ ہونے سے کوئی امر مانع نہ ہو اور دوم یہ کہ نافذ ہونے کا مقتضی موجود ہو پس مانع کا زائل ہو جانا تو معلوم ہو گیا کہ مرتہن کا قرضہ ہی ادا کر دیا) اور نافذ ہونے کا مقتضی پہلے سے موجود ہے اور وہ عاقل بالغ کا تصرف ایسے محل مملوک میں جو قابل فروخت ہے۔ ف۔ تو جب مقتضی موجود اور مانع ندارد تو ضرور تصرف نافذ ہے۔

واذا نفذ البیع باجازۃ المرتھن ینتقل حقہ الی بدلہ اور جب مرتہن کی اجازت دینے سے (بدون ادائے قرضہ کے) یہ بیع نافذ ہوئی تو مرتہن کا حق مرہون کے عوض کی طرف منتقل ہو جائے گا ف۔ یعنی اجازت دینے سے اس کا حق رہن بالکل ساقط نہیں ہوگا بلکہ مرہون کی عوض ثمن سے متعلق ہو جائے گا، حتیٰ کہ ثمن بجائے مرہون عین

کے قائم ہو کر رہن ہو جائے گا، ھو الصحیح، یہی روایت صحیح ہے ف اور ضرورت نہیں کہ اجازت کے وقت مرتہن نے یہ شرط کر دی ہو کر اس کا عوض مرہون ہو۔ لان حقہ تعلق بالمالیۃ والبدل لہ حکم المبدل اس واسطے کہ مرتہن کا حق تو مالیت سے متعلق ہے اور بدل کے واسطے مبدل کا حکم ہے۔ ف کیونکہ بدل و مبدل دونوں مالیت کی راہ سے واحد ہیں، اگرچہ صورت میں فرق ہو، فصار کالعبد المدیون اذا بیع برضاء الغرماء ینتقل حقھم ای البدل لانھم رضوا بالانتقال دون السقوط راسا۔ پس یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے تجارتی غلام جس پر لوگوں کے قرضے چڑھ گئے ہیں جب وہ قرض خواہوں کی اجازت سے فروخت کیا گیا تو ان کا حق اس کے بدل سے متعلق ہو جاتا ہے اسواسطے کہ یہ لوگ تو حق منتقل ہونے پر راضی ہوئے ہیں بالکل ساقط ہو جانے پر راضی نہیں ہوئے۔ ف یعنی قرضخواہوں نے اس کے فروخت کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہیں کہ یہ لوگ بالکل اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہیں، ہاں اس قدر البتہ لازم ہے کہ اس غلام کے عین سے اپنا حق منتقل ہو جانے پر راضی ہیں اور حال یہ کہ تجارتی غلام کی گردن سے قرضخواہوں کا حق متعلق ہوا کرتا ہے، پس اگر قاضی کو انہوں نے درخواست دی اور بیع کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہ ہوا کہ انہوں نے اپنا حق ساقط کیا بلکہ منتقل کیا، حتی کہ اس کے ثمن سے ان لوگوں کا حق حصہ رسد متعلق ہو گیا، فکذا ھذا پس اسی طرح یہ معاملہ مرتہن ہے ف کہ جب مرتہن نے راہن کو مرہون فروخت کرنے کی اجازت دی تو یہ لازم نہیں کہ اس نے اپنا حق بالکل ساقط کیا بلکہ یقینی اس قدر کہ منتقل کیا پس اسی قدر حکم ہوگا، حتی کہ ثمن کی جانب اس کا حق منتقل ہوگا، اب رہا یہ کلام کہ جیسے مرتہن کو بیع کی اجازت کا اختیار ہے اسی طرح فسخ کا بھی اختیار ہے تو اس میں اختلاف الروایۃ ہے، وان لم یجز المرتھن البیع وفسخہ انفسخ فی روایۃ حتی لو افتک الراھن الرھن لا سبیل للمشتری علیہ لان الحق الثابت للمرتھن بمنزلۃ الملک فصار کالمالک لہ ان یجیزہ ولہ ان یفسخہ اور اگر مرتہن نے بیع کی اجازت نہ دی بلکہ بیع کو فسخ کیا تو بیع فسخ ہو جائے گی، یہ روایت شیخ ابن سماعہؒ ہے، حتی کہ اگر راہن نے فک رہن کر لیا تو مشتری کو اس مبیع لینے کی کوئی راہ نہ ہوگی، اسواسطے کہ مرتہن کے واسطے جو حق ثابت ہے وہ بمنزلہ ملک کے ہے تو مرتہن مانند مالک کے ہوا کہ جس کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے اجازت دے اور چاہے فسخ کرے ف لیکن مخفی نہیں کہ بمنزلہ مالک ہونے سے بالکل مالک کا حکم نہیں ہو سکتا ہے، اور افضل یہ ہے کہ مرتہن کی اجازت تو بیع منعقد ہو جانے کے واسطے نہیں تھی بلکہ وہ تو نافذ ہونے کے واسطے تھی، کیونکہ عین مرہون کا مالک راہن ہے اور مرتہن صرف مانع بحق ہے، جیسے اجارہ لازمہ میں مستاجر ہوتا ہے اور ممکن نہیں کہ عین مرہون کا مالک راہن ہو پھر مرتہن بھی ہو لہذا دوسری روایات میں آیا کہ اس کو فسخ کا اختیار نہیں ہے چنانچہ فرمایا،

وفی اصح الروایتین لا ینفسخ بفسخہ لانہ لو ثبت حق الفسخ لہ انما یثبت ضرورۃ صیانۃ حقہ وحقہ فی الحبس لا یبطل بانعقاد ھذا العقد فبقی موقوفا فان شاء المشتری صبر حتی یفتک الراھن الرھن اذ العجز علی شرف الزوال وان شاء رفع الامر الی القاضی وللقاضی ان یفسخ لفوات القدرۃ علی التسلیم وولایۃ الفسخ الی القاضی لا الیہ وصار کما اذا ابق العبد المشتری قبل القبض فانہ یتخیر المشتری لما ذکرنا کذلک ھذا۔ اور ہر دو روایت میں اصح روایت تو یہ ہے کہ مرتہن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ نہ ہوگی (اور نہ وہ قاضی سے فسخ کرانے کی درخواست کر سکتا ہے) اس واسطے کہ مرتہن کو اگر حق فسخ حاصل ہوتا تو صرف اس ضرورت سے حاصل ہوتا کہ اس کا حق محفوظ رہے، حالانکہ اس بیع کے منعقد لازم ہو جانے سے اس کا روکنے کا حق باطل نہیں ہوتا، کیونکہ مشتری

کی ملکیت اس کے منافی نہیں جیسے راہن کی ملکیت منافی نہیں ہے) تو یہ عقد بھی متوقف رہا (اور نافذ نہیں ہوا۔ پس مشتری کو اختیار ہوا کہ چاہے تو اتنی مدت تک صبر کرے کہ بائع راہن اس کو فک رہن کرے (تب بائع سے لے لیگا) اسواسطے کہ عاجزی تو زائل ہونے کے کنارے لگی ہے (یعنی سپردگی سے عاجز ہونا قطعی مایوسی کے قابل نہیں بلکہ جبھی فک رہن کرے قادر ہو جاوے تو چاہے مشتری اس وقت تک صبر کرے اور چاہے اس امر کا مرافعہ قاضی کے سامنے لے جاوے اور قاضی کو اس عقد کے فسخ کرنے کی ولایت حاصل ہے کیونکہ بائع کو سپرد کرنے کی قدرت بالفعل حاصل نہیں ہے اور فسخ کی ولایت خود مشتری کو نہیں بلکہ قاضی کو حاصل ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے بائع نے اپنا غلام فروخت کیا اور قبضہ دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا تو سپردگی کی قوت نہ ہونے سے مشتری کو اختیار دونوں وجہ مذکورہ پر حاصل ہو گا، اسی طرح یہاں مرہون کے خرید میں مشتری کو حاصل ہے۔

ولو باعہ الراہن من رجل ثم باعہ بیعا ثانیا من غیرہ قبل ان یجیزہ المرتہن فالثانی موقوف ایضا علی اجازتہ لان الاول لم ینفذ والموقوف لا یمنع توقف الثانی اور اگر راہن نے مرہون کسی شخص کے ہاتھ فروخت کیا پھر مرتہن نے اجازت دینے سے پہلے اس کو دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسری بیع بھی مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے اس واسطے کہ بیع اول نافذ نہیں ہوئی تھی بلکہ موقوف تھی اور بیع موقوف اس امر سے مانع نہیں کہ دوسری بیع موقوف ہو، فلو اجاز المرتہن البیع الثانی جاز الثانی پس اگر مرتہن نے بیع دوم کی اجازت دیدی تو بیع دوم جائز ہو جائے گی ف اور اگر اس نے بیع اول کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہو جائے گی، ع۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ تو مشہور ہے کہ روایت ابن سماعہ صحیح ہے لیکن بیع مذکور ابھی لازم نہیں ہوئی حتی کہ مرتہن فسخ کر سکتا ہے اس واسطے کہ اگر بیع اول لازم ہو جاوے، حتی کہ بدوں فسخ قاضی کے وہ فسخ نہ ہو سکے تو بیع دوم کا نافذ ہونا ممکن نہیں ہے، کیونکہ بیع اول نہیں فسخ ہوئی، پس لامحالہ یہی کہا جاوے کہ یہ مسئلہ جبھی ہو سکتا ہے کہ بیع اول کا جواز ہی متوقف تھا، اور یہی بنائے روایت ابن سماعہ ہے فتامل فیہ)

ولو باع الراہن ثم آجر او وہب او رہن من غیرہ واجاز المرتہن ہذہ العقود جاز البیع الاول، اگر راہن نے مرہون کو (بلا اجازت مرتہن کے) فروخت کیا پھر اس کو دوسرے کے ہاتھ اجارہ پر دیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا اور مرتہن اول نے ان عقود کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہوگی ف اور بیع کے بعد جو عقد ہے خواہ ہبہ ہو یا اجارہ ہو یا رہن ہو تو وہ جائز نہیں ہوگا حالانکہ بیع کے بعد اگر بیع دوم ہو تو بیع دوم باجازت مرتہن جائز ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گزرا تو معلوم ہوا کہ بیع دوم و دیگر عقود میں فرق ہے۔

والفرق ان المرتہن ذو حظ من البیع الثانی لانہ یتعلق حقہ ببدلہ لینسخ تعیینہ لتعلق فائدتہ بہ اما لاحق لہ فی ہذہ العقود لانہ لا بدل فی الہبۃ والرہن والذی فی الاجارۃ بدل المنفعۃ لا بدل العین وحقہ فی مالیۃ العین لا فی المنفعۃ فکانت اجازتہ اسقاطا لحقہ فزال المانع فنفذ البیع الاول فوضح الفرق، اور فرق یہ ہے کہ مرتہن کے واسطے بیع دوم سے کچھ نصیبہ ہے اس واسطے کہ بیع دوم کے ثمن سے مرتہن کا حق متعلق ہے تو اس کی تعیین کرنا صحیح ہے (کہ میں نے خاصکر بیع دوم کی اجازت دی) کیونکہ اس سے مرتہن کا فائدہ متعلق ہے (جس کو اس نے خود غور کر لیا ہوگا، اور وہ بیع اول سے زیادہ مرغوب ہوگا) اور

رہے یہ عقود یعنی ہبہ و رہن و اجارہ تو ان سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہے اس واسطے کہ ہبہ و رہن میں عوض نہیں ہے اور اجارہ میں جو عوض ہے وہ منفعت کا بدلا ہے اور عین شئی کا بدلہ نہیں ہے حالانکہ مرتہن کا تعلق مالیت عین سے ہوتا ہے اور منفعت عین سے نہیں ہوتا ہے تو جب اس نے سب عقود کی اجازت دی تو بنظر ان عقود کے معلوم ہوا کہ اس نے اپنا حق ساقط کر دیا تو مانع زائل ہو گیا، پس بیع اول نافذ ہو جائے گی، پس بیع وان عقود میں فرق ظاہر ہو گیا۔
ف اور خلاصہ فرق یہ ہے کہ بیع اول و دوم کی صورت میں جس کی اجازت دی وہی نافذ ہوگی، کیونکہ اس کا معین کرنا بنظر تعلق حق کے صحیح ہے اور بیع کے ساتھ ہبہ و رہن و اجارہ کی جب اجازت دے دی تو معلوم ہوا کہ اجازت سے اس کو اپنا حق ساقط کرنا منظور ہے اور معاوضہ عقد سے اپنا حق متعلق کرنا منظور نہیں ہے کیونکہ ان عقود میں اس کے تعلق کا عوض ہی نہیں ہے اور جب اس نے اپنا حق ہی ساقط کیا تو جو عقد کہ مقدم ہے یعنی بیع وہی نافذ ہوگا خصوصاً جبکہ وہ قوی ہے کیونکہ بیع عقد لازم ہوتا ہے اور ہبہ وغیرہ لازم نہیں ہے، فافہم۔ م۔

قال ولو اعتق الراهن عبد الرهن نفذ عتقه وفي بعض اقوال الشافعيؒ لا ينفذ اذا كان المعتق معسرا لان في تنفيذه ابطال حق المرتهن فاشبه البيع، اگر راہن نے غلام مرہون کو آزاد کر دیا تو عتق نافذ ہو جائے گا (خواہ راہن تنگدست ہو یا خوش حال ہو) اور امام شافعیؒ کے اس مسئلہ میں اقوال ہیں، از انجملہ بعض قول میں ہے کہ اگر راہن تنگدست ہو تو عتق نافذ نہیں ہوگا، اس واسطے کہ اس کو نافذ قرار دینے میں حق مرتہن کا ابطال ہے تو عتق بمانند بیع ہو گیا، ف چنانچہ بیع بالاتفاق بوجہ حق مرتہن کے نافذ نہیں ہوتی ہے۔
بخلاف ما اذا كان موسرا حيث ينفذ على بعض اقواله لانه لا يبطل حقه معنى بالتضمين۔ برخلاف اس کے اگر راہن خوش حال ہو تو شافعی کے نزدیک عتق مذکور نافذ ہو جائے گا، بنا بر بعض قول شافعی رہ کے اس واسطے کہ فی المعنی مرتہن کا حق بذریعہ تاوان لینے کے باطل نہ ہوگا، ف یعنی مرتہن اس سے تاوان لے لیگا تو قیمت بجائے مرہون کے قائم ہو جائے گی اور قیمت مذکور مرہون کے معنی میں ہے، اور جب راہن تنگدست ہو تو مرتہن اس سے کچھ وصول نہیں کر سکتا، تو اس کا عتق بھی نافذ نہیں ہوگا،

وبخلاف اعتاق المستاجر لان الاجارة تنتقي مدتها اذا لم يقبلها اما لا يقبل الرهن فلا يبقى، ، دیر خلاف اجارہ دیئے ہوئے غلام کے کہ اس کو آزاد کرنا جائز ہے اس واسطے کہ اجارہ تو صرف اپنی مدت تک رہے گا، اور اس میں منع نہیں) اس واسطے کہ آزاد ہو کر بھی وہ اجارہ کے قابل ہے یعنی آزادی منافی اجارہ نہیں ہے لیکن رہن کے قابل نہیں ہوتا، تو وہ مرہون نہیں رہے گا، ف تو مرتہن کا نقصان ہے پس تنگدستی میں مرہون غلام کو آزاد کرنا نافذ نہیں اور خوشحالی میں نافذ ہے، جیسے اجارہ دیئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی نافذ ہے، یہ سب امام شافعیؒ کا قول مع دلائل مذکور ہے ولنا انه مخاطب اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ راہن شخص مخاطب یعنی عاقل بالغ ہے، اعتق ملك نفسه، جس نے اپنی ذاتی ملکیت کو آزاد کیا، فلا يلغو تصرفه لعدم اذن المرتهن تو مرتہن کی اجازت نہ ہونے سے اس کا تصرف لغو نہیں ہوگا، كما اذا اعتق العبد المشتري قبل القبض او اعتق الأبق او المغصوب جیسے مشتری نے خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے پہلے آزاد کیا یا بھاگے ہوئے غلام کو یا مغصوب غلام کو آزاد کیا، ف تو نافذ ہو جاتا ہے حالانکہ ان صورتوں میں بھی مالک کا قبضہ نہیں ہے۔
ولا خفاء في قيام ملك الرقبة لقيام المقتضي اور اس میں کچھ خفا نہیں کہ راہن کی ملکیت رقبہ موجود ہے

کیونکہ موجب ملک قائم ہے ف ابھی زائل نہیں ہوا یعنی یہ بات تو صاف ظاہر ہے کہ مرہون ابھی تک مالک رہن ہے، حتی کہ اس نے رہن کیا ورنہ رہن جائز نہ ہوتا، وعارض الرھن لا ینبئی عن زوالہ اور رہن عارض ہونا اس کی ملکیت زائل ہونے کو مشعر نہیں ف بلکہ اس کی ملکیت کو مفید ہے، کیونکہ ابھی مرہون ہے پس عتق ثابت ہوا کیونکہ جو شخص اپنی ملک کا غلام یا باندی بخود اختیاری آزاد کرے تو عتق نافذ ہو جاتا ہے اگرچہ فی الحال قبضہ نہ ہو کیونکہ عتق ایسا تصرف ہے جو فقط ملکیت چاہتا ہے اور قبضہ ضروری نہیں ہے۔ ثم اذا زال ملکہ فی الرقبۃ باعتاقہ یزول ملک المرتھن فی الید بناء علیہ کاعتاق العبد المشترک بل اولی، پھر جب راہن کی ملک جو رقبہ غلام میں حاصل ہے بوجہ اس کے اعتاق کے زائل ہوئی، تو مرتہن کی ملکیت جو صرف قبضہ میں ثابت ہے اسی بنا پر زائل ہو گئی جیسے غلام مشترک آزاد کرنے میں ہوتا ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ ف یعنی غلام مشترک میں اگر ایک نے آزاد کیا تو دوسرے کی ملکیت اس کو نہیں روکتی بلکہ غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں مرتہن کی ملکیت حبس اس کو مانع نہ ہوگی بلکہ بدرجہ اولیٰ مرتہن کا حق قبضہ مانع نہیں ہو سکتا۔ لان ملک الرقبۃ اقوی من ملک الید فلما لم یمنع الاعلی لم یمنع الادنی بالطریق الاولی اس واسطے کہ ملک رقبہ (جو شریک کو حاصل ہے) زیادہ قوی ہے بہ نسبت ملکیت قبضہ کے (جو مرتہن کو حاصل ہے) پس جب اعلی ملکیت مانع نہ ہوئی تو کمتر بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہو سکتی ہے۔

ف اگر کہا جاوے کہ ہماری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن عاقل بالغ کا تصرف لغو نہ ہوگا بلکہ نافذ ہو جائے گا، تو بھی دلیل بیع مرہون میں جاری ہے چنانچہ شافعیؒ نے اسی پر قیاس کیا، جواب یہ ہے کہ اعتاق و بیع میں فرق ہے چنانچہ اعتاق میں ضرورت قبضہ نہیں تو وہ نافذ ہو جاتا ہے۔ وامتناع النفاذ فی البیع والھبۃ لانعدام القدرۃ علی التسلیم، اور بیع مرہون یا ہبہ مرہون نافذ نہ ہونا اسوجہ سے کہ سپرد کرنے کی قدرت نادارد ہے۔

ف حالانکہ بیع بدون اس قدرت کے نافذ نہیں اور ہبہ بدون سپرد کرنے کے تمام و نافذ نہیں ہے۔

اگر کہا جاوے کہ اگر زید نے اپنے غلام کی نسبت وصیت کی کہ اس کا رقبہ بکر کو دیا جاوے تو جب تک دیا نہ جاوے تب تک بکر مالک نہ ہوگا حالانکہ اگر وارث اس کو آزاد کرے تو تصرف لغو ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ یہ نقض دعویٰ ہے۔ واعتاق الوارث العبد الموصی برقبتہ لایلغو۔ اور وارث کا ایسے غلام ترکہ کو آزاد کرنا جس کی گردن کی میت نے کسی کے واسطے وصیت کی تھی لغو نہیں ہوتا ف یعنی وارث کا ایسے غلام کو آزاد کرنا لغو نہیں ہوتا جیسا تم دعویٰ کرتے ہیں۔ بل یوخر الی اداء السعایۃ عند ابی حنیفۃؒ بلکہ اُو قیمت کما کر ادا کرنے تک تاخیر ہوتی ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، ف ورنہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ فی الحال آزاد ہو جاتا ہے، پس خلاصہ یہ نکلا کہ اگر مرہون میں اعتاق یا بیع کا تصرف کیا تو تصرف لغو نہیں ہوگا مگر بیع ایسا تصرف ہے جو نافذ ہونے کے واسطے قبضہ تسلیم چاہتا ہے تو بیع نافذ نہ ہوگی، جیسے ہبہ کیا یا صدقہ دیا تو بھی نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ راہن کو قبضہ کی قدرت نہیں ہے اور اعتاق ایسا تصرف ہے جو قبضہ نہیں چاہتا ہے تو وہ نافذ ہو جائے گا۔ واذا نفذ الاعتاق بطل الرھن لفوات محلہ اور جب اعتاق نافذ ہو گیا تو رہن باطل ہو گیا، کیونکہ رہن کا محل نہیں رہا ف کیونکہ یہ غلام اب راہن کی ملک نہیں بلکہ آزاد ہے جو قابل رہن نہیں ہوتا ہے۔ اب سوال یہ کہ مرتہن کے واسطے کیا حکم ہوگا تو فرمایا کہ ثم بعد ذلک ان کان الراھن موسرا والدین حالا طولب باداء الدین لانہ لو طولب باداء القیمۃ تقع المقاصۃ بقدر الدین

فلا فائدۃ فیہ، پھر بعد نفاذ اعتاق کے دیکھا جاوے کہ راہن خوشحال ہو اور قرضہ فی الحال واجب الادا ہے۔ (خواہ اس وجہ سے کہ میعاد نہ تھی، یا میعاد آگئی تو اور مدت ختم ہوگئی) تو راہن سے ادائے قرضہ کا مطالبہ کیا جائیگا (اگرچہ وہ ادائے قیمت کا ضامن ہے) اس واسطے کہ اگر اس سے ادائے قیمت کا مطالبہ کیا جاوے تو قیمت سے بقدر قرضہ کے مقاصہ یعنی ادلہ بدلہ ہو جائے گا، پس قیمت کے مطالبہ سے کچھ فائدہ نہیں ہے ف کیونکہ میعاد ندارد ہے۔ وان کان الدین مؤجلا اور اگر قرضہ میعادی ہو ف اور ابھی میعاد باقی ہے اخذت منہ قیمۃ العبد وجعلت رھنامکانہ حتی یحل الدین لان سبب الضمان متحقق وفی التضمین فائدۃ فاذا حل الدین اقتضاہ بحقہ اذا کان من جنس حقہ ورد الفضل، تو راہن خوش حال سے اس غلام کی قیمت لی جاوے اور بجائے مرہون کے رہن کی جاوے گی، یعنی مرتہن کے پاس محبوس رہے گی یہانتک کہ قرضہ کی میعاد آجاوے، یعنی واجب الاداء ہونے کا وقت آجاوے، اس دلیل سے کہ تاوان کا سبب متحقق ہوا یعنی مرہون اس نے آزاد کرکے مرتہن کے حق میں تعدی کی، پس ضامن ہوا اور ضمان لینے میں مرتہن کے واسطے فائدہ ہے یعنی اس کو حصول قرضہ میں مضبوطی ہے، پھر جب ادائے قرضہ کا وقت آجاوے تو مرتہن اس کو اپنے قرضہ میں وصول کرلے بشرطیکہ قیمت اس کی جنس حق سے ہو اور جو کچھ بڑھے وہ راہن کو واپس کردے ف اور جنس حق کے معنی یہ کہ اگر قرضہ درم ہوں اور یہ قیمت بھی درم ہوں تو بقدر قرضہ کے اپنے حق میں وصول کرلے اور باقی واپس کردے اور اگر مختلف ہو مثلاً قرضہ درم ہے اور قیمت مذکورہ دینار یا کوئی کیلی یا وزنی چیز ہے تو راہن سے مطالبہ کرکے اس کے ادا کرنے پر وصول کرے ورنہ قیمت روکے رہے اور بحکم قاضی وصول پاوے گا، اور یہاں دینار و درہم مختلف جنس ہونے کا مسئلہ سابق میں اختلافی گزرا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔م

یہ سب اس وقت کہ راہن جس نے غلام مرہون آزاد کردیا خوش حال ہو، وان کان معسرا سعی العبد فی قیمتہ وقضی بہ الدین الا اذا کان بخلاف جنس حقہ لانہ لما تعذر الوصول الی عین حقہ من جھۃ المعتق یرجع الی من ینتفع بعتقہ وھو العبد لان الخراج بالضمان اور اگر راہن مذکور تنگدست ہو تو غلام آزاد شدہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایت کرے گا، اور اس سے مرتہن کا قرضہ ادا کیا جائے گا سوائے اس صورت کہ قیمت حاصل شدہ مرتہن کے حق سے غیر جنس ہو (تو اس کو روک کر ادائے قرضہ کا مطالبہ کرے گا، حتیٰ کہ غیر جنس کو فروخت کرکے ادا کردے) پس سعایت مذکورہ اس وجہ سے لازم ہوئی کہ جب مرتہن کو آزاد کرنے والے کی طرف سے اپنا عین حق ملنا متعذر رہا تو وہ اس شخص کی طرف رجوع کرے گا جس نے آزاد کنندہ کے فعل سے نفع پایا ہے اور وہ غلام ہے اس واسطے کہ خراج بضمان ہے ف یعنی حصول نفع منوط بضمانت ہے تو نفع آزادی کے ساتھ ضمان قیمت لازم ہے، اور بعض شارحین نے لکھا یعنی حاصلات بوجہ ضمان ہے اس کے معنی یہ بھی ہوئے کہ حاصلات کا جائز ہونا اس وجہ سے کہ وہ عین کا ضامن ہے اور یہ معنی مورد حدیث سے زیادہ مناسب ہیں، چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا اس کے پاس رہا پھر اس نے غلام مذکور میں عیب پایا اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں بائع سے مخاصمہ کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائع کو واپس دینے کا حکم فرمایا پس بائع نے عرض کیا یا رسول اللہ اس شخص نے میرے غلام سے کام لیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الخراج بالضمان یعنی خراج بعوض ضمان ہے، اس حدیث کو امام احمد وابوداؤد و ترمذی

ونسائی وابن ماجہ وابن حبان رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کیا، اور یہ قصہ صرف بعض طرق میں وارد ہے اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے، ابوعبیدہ رحمہ نے کہا کہ اس حدیث میں خراج وہ حاصلات کمائی غلام ہے، جو اس کے اجارہ وغیرہ سے حاصل ہو اسطرح کہ غلام خرید کر اس کی مزدوری سے نفع اٹھایا، پھر ایسے عیب پر مطلع ہوا جس کو بائع نے پوشیدہ کیا تھا تو بائع کو واپس کر کے پورا ثمن پھیر لے اور جو کچھ کمائی حاصل ہوئی وہ مشتری کو مسلم رہے گی اس واسطے کہ وہ غلام مذکور کا ضامن تھا، حتیٰ کہ اگر اسی کام میں یا اس کے قبضہ میں تلف ہوتا تو اس کا مال جاتا اور فائق میں مذکور ہے کہ خراج ہر وہ چیز جو کسی چیز سے حاصل ہو جیسے درخت کا خراج اس کے پھل ہیں اور حیوان کا خراج اس کے بچہ و دودھ ہیں کما فی الاشباہ۔ اور اس حدیث کو شافعی وابن خزیمہ وحاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے،

واضح ہو کہ مسلم بن خالد الزنجی کی توثیق میں اختلاف ہے اور ابن معین نے کہا کہ وہ ثقہ صالح الحدیث ہے جیسا کہ ساجی وعثمان الدارمی نے نقل کیا اور یہی دارقطنی کا قول ہے کہ وہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ابن عدی نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، فاحفظہ م، پھر شیخ مصنفؒ نے حدیث کو بمعنی خراج منوط بضمان لیا بمعنی آنکہ نفع عتق جب غلام کو حاصل ہے تو اسی پر ضمان قیمت بھی واجب ہے۔ اور یہ معنی بھی عام دلالت حدیث سے ظاہر ہیں اگرچہ سبب ورود کچھ ہو بالجملہ غلام اپنی قیمت کے واسطے سعایت کرے۔

قال رحؒ وتاویلہ اذا کانت القیمۃ اقل من الدین اما اذا کان الدین اقل نذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ، شیخ رحؒ نے فرمایا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ غلام اس وقت قیمت کے واسطے سعی کرے گا جب کہ اس کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو اور درصورتیکہ قیمت زائد ہو کہ قرضہ کم ہو تو ہم اس کو انشاء اللہ بیان کریں گے۔

ف پھر یہ امر ظاہر ہے کہ مولیٰ نے اس کو آزاد کیا اور قیمت پر آزاد نہیں کیا تو کمائی کرنا اس کو مولیٰ کے فعل سے لازم آئی لہٰذا فرمایا **ثم یرجع بما سعی علی مولاہ اذا ایسر لانہ قضی دینہ وھو مضطر فیہ بحکم الشرع فیرجع علیہ بما تحمل عنہ** پھر غلام مذکور نے جو کچھ سعایت کر کے ادا کیا وہ اپنے مولیٰ یعنی آزاد کرنے والے سے اس وقت واپس لے گا، جب اس کا مولیٰ خوشحال ہو جاوے اس واسطے کہ غلام مذکور نے مولیٰ کا قرضہ اس کمائی سے ادا کیا، درحالیکہ غلام مذکور شرعی حکم سے اس ادائی پر مجبور تھا، (اور اپنی خوشی سے متبرع نہیں تھا) پس اس نے جو کچھ مولیٰ کی طرف سے برداشت کیا وہ مولیٰ سے واپس پاوے گا، ف ہاں بغیر حکم شرعی کے مجبوری کے ادا کرنا تو بطور احسان ادا کرنے والا قرار پاتا اور واپس نہ لے سکتا،

بخلاف المستسعی فی الاعتاق لانہ یؤدی ضمانا علیہ لانہ انما یسعی لتحصیل العتق عندہ وعندھما لتکمیلہ برخلاف اس غلام کے جو اعتاق میں سعایت کرتا ہے (مثلاً زید وبکر میں سے ایک نے اپنے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کیا اور وہ تنگدست ہے حتیٰ کہ بالاتفاق غلام مذکور پر سعایت واجب ہوئی جبکہ شریک نے سعایت چاہی تو وہ مال سعایت کو آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا) اس واسطے کہ ایسے تاوان کو ادا کرتا ہے جو کہ خود اسی پر واجب ہوا ہے، کیونکہ وہ تو سعایت اس واسطے کرتا ہے کہ بقول امام ابو حنیفہؒ کے اس کو آزادی حاصل ہو۔ (کیونکہ ابھی آزاد نہیں ہوا ہے) اور بقول صاحبینؒ کے اس کی آزادی پوری ہو جاوے ف کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ ایک کے آزاد کرنے سے کل آزاد ہو گیا لیکن اس کے حصہ کی ضمانت میں مقروض ہے، بہرحال وہ ایسی ضمانت کے واسطے ساعی ہوا جو اس کی ذات پر لازم ہے، **وھھنا یسعی فی ضمان علی غیرہ بعد تمام اعتاقہ** اور یہاں یہ غلام مرہون

جو آزاد کیا گیا ہے، یہ تو اپنی آزادی پوری ہو جانے کے بعد ایسی ضمانت کے واسطے سعی کرتا ہے جو دوسرے شخص یعنی اس کے آزاد کرنے والے راہن پر واجب ہے ف اور خوشی خاطر سے نہیں بلکہ بمجبوری شرعی ہے تو اس کو واپس لینے کا بھی اختیار حاصل ہے فصار کمعیر الرھن، پس یہ غلام ساعی ایسا ہو گیا جیسے مرہون کا عاریت دینے والا۔ ف، چنانچہ اگر زید نے ایک مال بعوض قرضہ کے بکر کے پاس رہن کیا حالانکہ زید کو یہ مال خالد نے رہن کر کے کام نکالنے کے واسطے عاریت دیا تھا اور میعاد گزر گئی اور زید نے فک رہن نہیں کیا پس خالد نے خود فک رہن کر لیا تو جسقدر قرضہ دیکر فک رہن کر لیا ہے وہ زید سے واپس لے گا، اور متبرع نہیں ہوگا کیونکہ اپنے مال مرہون کو بربادی سے بچانے کے لیے بمجبوری اس نے ایسا کیا ہے اور چونکہ غیر کی طرف سے دیا تو اس سے واپس لے اسی طرح اس غلام ساعی کا حال ہے، گویا اس نے اپنے نفس کو قابل رہن ہونے کی حالت میں عاریت دیا اور آزادی کے بعد بمجبوری کماکر قرضہ راہن ادا کیا تو واپس لے اور یہ تقریر بغرض تفہیم مزید ہے، م۔

ثم ابوحنیفۃ اوجب السعایۃ فی المستسعی المشترک فی حالتی الیسار والاعسار و فی العبد المرھون شرط الاعسار پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہؒ نے مشترک سعایت کرنے والے پر مطلقاً حق سعایت لازم کیا خواہ آزاد کرنے والا شریک خوشحال ہو یا تنگدست ہو ف تب آزاد شدہ مرہون پر سعایت ہوگی پس دونوں میں فرق کی کیا وجہ ہے، جواب یہ کہ ملک شریک اور ملک مرتہن میں فرق ہے، لان الثابت للمرتھن حق الملک و انہ ادنی من حقیقتہ الثابتۃ للشریک الساکت اس واسطے کہ مرتہن کو غلام مرہون میں صرف ملکیت کا حق ثابت ہے یعنی صرف قبضہ استیفاء بدون ملک حقیقی ہے حالانکہ یہ حق تو بہ نسبت حقیقی ملک کے کمتر ہے، جو غلام مشترک کی صورت میں شریک ساکت کو حاصل ہے ف یعنی جس شریک نے آزاد نہیں کیا بلکہ سکوت کیا اس کو غلام مشترک میں اپنے حصہ کی حقیقی ملکیت حاصل ہے اور یہاں مرہون میں صرف مرتہن کو حق ملکیت ہے۔ فوجبت السعایۃ ھھنا فی حالۃ واحدۃ اظہار النقصان رتبتہ پس یہاں صرف ایک ہی حالت میں (جبکہ راہن تنگدست ہو) غلام آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوئی تاکہ حق ملک کی کمی مرتبہ ظاہر ہو ف اور وہاں دونوں حالتوں میں سعایت واجب ہوئی تاکہ حقیقی ملک کا رتبہ اعلی معلوم ہو، بخلاف المشتری قبل القبض اذا اعتقہ المشتری حیث لا یسعی للبائع الا فی روایۃ عن ابی یوسف والمرھون یسعی، برخلاف اس کے اگر خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے پہلے مشتری نے آزاد کر دیا تو وہ بائع کے واسطے ظاہر الروایۃ میں سعایت نہیں کرے گا سوائے ایک روایت نوادر کے جو ابو یوسفؒ سے وارد ہوئی ہے اور مرہون سعایت کرے گا، ف جبکہ راہن تنگدست نے اس کو آزاد کیا ہے، تو یہاں بائع کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ بائع کے واسطے سعایت نہیں کرتا اگرچہ مشتری تنگدست ہو اور مرہون سعایت کرتا ہے، پھر یہاں کیا وجہ ہے حالانکہ تم نے حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی ٹھہرایا ہے۔ جواب یہ کہ بائع کے واسطے حقیقی ملک معتبر نہیں ہے بلکہ بائع اور مرتہن دونوں کو صرف حق ملک حاصل ہے یعنی قبضہ استیفاء حاصل ہے بلکہ اس قبضہ میں بھی بائع کمزور ہے۔

لان البائع لا یملکہ فی الاخرۃ ولا یستوفی من عینہ وکذلک یبطل حقہ فی الحبس بالاعارۃ من المشتری والمرتھن ینقلب حقہ ملکا ولا یبطل حقہ بالاعارۃ من الراھن حتی یملکہ الاسترداد فلو اوجبنا السعایۃ فیھما لسوینا بین الحقین وذلک لا یجوز،

اسواسطے کہ بائع کو بالآخر اس غلام میں ملکیت نہ ہوگی یعنی قبضہ میں محبوس رکھنا بھی زائل ہو جائے گا، اور وہ اس غلام کے مین سے اپنا حق بھی وصول نہیں کر سکتا ہے (بلکہ بائع کا حق دراصل مشتری سے متعلق ہے خواہ وہ کسی مال سے ادا کرے) اور اسی طرح اگر وہ مشتری کو یہ غلام عاریت دے دے تو پھر اس کو ثمن کے واسطے روکنے کا بھی حق جاتا رہتا ہے (یہ تو بائع کا حق غلام مبیع میں ہوتا ہے) اور مرتہن کی یہ شان ہے کہ اس کا حق بدلکر ملک ہو جاتا ہے اور وہ اگر راہن کو مرہون عاریت دے تو اس کا حق یعنی روکنا باطل نہیں ہوتا حتی کہ وہ راہن سے واپس لے کر محبوس کر سکتا ہے (تو مرتہن کا حق حبس قوی ہے لہٰذا مرہون آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوتی ہے اور خریدے ہوئے آزاد شدہ پر نہیں واجب ہوتی، پس اگر ہم ان دونوں پر سعایت واجب کریں تو لازم آوے کہ ہم نے حق بائع اور حق مرتہن دونوں کو مساوی کر دیا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے ف جبکہ درحقیقت مرتہن کا حق حبس بہ نسبت بائع کے حق حبس کے قوی ہے، فافہم

اور یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ تعالی کی نظر اجتہادی وقیاسی بہت دقیق وقوی ہے وللہ درہم فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب ،م۔

ولو اقر المولی برھن عبدہ بان قال رھنتك عند فلان وکذبه العبد ثم اعتقه یجب السعایة عندنا خلافا لزفرؒ اور اگر مولی نے اپنے غلام کے رہن کا اقرار کیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے فلاں شخص کے پاس رہن کیا اور غلام نے مولی کو جھوٹا تبلایا پھر مولی نے اس غلام کو آزاد کیا تو ہمارے نزدیک غلام پر سعایت واجب ہوگی اور اس میں زفرؒ کا خلاف ہے ف کہ سعایت واجب نہ ہوگی، ھو یعتبرہ باقرارہ بعد العتق، (زفرؒ) اس کو بعد آزادی کے اقرار پر قیاس کرتے ہیں ف چنانچہ غلام کو اگر آزاد کیا پھر اقرار کیا کہ میں نے تجھے رہن کیا تھا تو غلام پر سعایت واجب نہیں جبکہ وہ تصدیق نہیں کرتا ہے اسی طرح اگر اقرار کر کے آزاد کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں مولی اس پر ایک حق لازم کرتا ہے اور وہ منکر ہے ونحن نقول اقر بتعلق الحق فی حال یملك التعلیق فیه لقیام ملکه فیصح بخلاف ما بعد العتق، اور ہم کہتے ہیں کہ (یہ قیاس مع الفارق ہے) مولی نے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایسی حالت میں کیا کہ جس حالت میں وہ غلام سے حق متعلق کر سکتا تھا، بوجہ اپنی ملکیت قائم ہونے کے تو یہ اقرار صحیح ہوگا برخلاف بعد عتق کے ف یعنی مولی نے اقرار کرنے کے بعد آزاد کیا تو حالت اقرار میں یہ غلام اس کی ملک تھا، اور مالک کو اختیار ہے کہ اپنی ملک کے ساتھ جس کسی کا حق چاہے متعلق کرے اگرچہ درحقیقت وہ حق کسی عقد سے لازم نہ ہو، مثلاً کہے کہ میرے اس مکان پر زید کا سو روپیہ قرضہ ہے، حالانکہ زید جانتا ہے کہ میں نے کبھی اس کو قرضہ ادھار نہیں دیا ہے تو بھی مالک کو اپنے اقرار کا اختیار ہے حتی کہ قاضی اس اقرار پر حکم دیدیگا اور ایسا ہوگا کہ گویا اس نے زید کو اس مکان سے سو روپیہ عطا کرنے کا قصد کیا اور یہ اس کو اختیار ہے کہ چاہے کل مکان دیدے، اسی طرح جب اس نے اپنی مملوک غلام پر مرتہن کے واسطے مال کا اقرار کیا تو غلام مذکور مرہون ہو جائے گا، اور جب آزاد کر دیا تو اس پر سعایت واجب ہوگی، برخلاف اس کے اگر غلام کو آزاد کر دیا پھر اس کے بعد اقرار کیا تو وہ مملوک نہیں جس پر اقرار نافذ ہو۔ لانه حال انقطاع الولایة اس واسطے کہ یہ اقرار بعد انقطاع ولایت ہے ف کیونکہ بعد آزاد ہو جانے کے مولی کو اس پر مالکانہ ولایت نہیں ہے، ولو دبرہ الراھن صح تدبیرہ بالاتفاق اور اگر راہن نے مرہون غلام کو مدبر کیا تو بالاتفاق صحیح ہے ف یعنی ہمارے و شافعیؒ

دونوں کے نزدیک صحیح ہے، اما عندنا فظاھر پس ہمارے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے۔ ف کیونکہ عتق صحیح ہونا ہے اور مدبر کرنے سے بھی استحقاق عتق حاصل ہوتا ہے تو یہ بھی صحیح ہے، وکذا عندہ لان التدبیر لا یمنع البیع علی اصلہ اور یہی شافعیؒ کے نزدیک بھی حکم نکلا اس واسطے کہ مدبر ہونا ان کی اصل پر بیع سے مانع نہیں ہے ف تو مرہون رہ سکتا ہے اور مدبر بھی ہو سکتا ہے پس فرق یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک وہ رہن سے خارج ہو کر سعایت کرے بشرطیکہ راہن مفلس ہو، ولو کانت امۃ فاستولدھا الراھن صح الاستیلاد بالاتفاق لانہ یصح بادنی الحقین وھو ما للاب فی جاریۃ الابن فیصح بالاعلی اور اگر مرہون کوئی باندی ہو کہ راہن نے وطی کر کے اس کو ام ولد بنایا تو استیلاد بھی بالاتفاق صحیح ہے اس واسطے کہ استیلاد تو اس سے کم تر حق سے ثبوت ہو جاتا ہے اور وہ کمتر حق یہ ہے کہ جو باپ کو اپنے پسر کی باندی میں حاصل ہوتا ہے (حالانکہ باپ مالک حقیقی نہیں ہے) تو استیلاد راہن سے بدرجۂ اولیٰ صحیح ہو جاوے گا، ف کہ وہ تو حقیقی مالک ہے، بالجملہ مدبر کرنا اور ام ولد بنانا دونوں صحیح ہیں، پھر ہمارے نزدیک یہ حکم ہے کہ اذا صحا خرجا من الرھن لبطلان المحلیۃ اذ لا یصح استیفاء الدین منھما، جب مدبر کرنا و استیلاد دونوں صحیح ہوئے تو مدبر و ام ولد دونوں مرہون ہونے سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ رہن ہونے کا محل نہیں رہے، کیونکہ مدبر و ام ولد سے قرضہ وصول کرنا ممکن نہیں ہے ف کیونکہ یہ دونوں ہمارے نزدیک بیع کے قابل نہیں ہیں، اگرچہ شافعیؒ کے نزدیک صرف مدبر قابل فروخت ہے۔

قال کان الراھن موسرا ضمن قیمتھما علی التفصیل الذی ذکرناہ فی الاعتاق، پھر اگر راہن خوشحال ہو تو مدبر و ام ولد کی قیمت کا اس تفصیل کے ساتھ ضامن ہو گا جو ہم نے مرہون آزاد کرنے کی صورت میں بیان کی ہے، وان کان معسرا استسعی المرتھن المدبر وام الولد فی جمیع الدین لان کسبھما مال المولی، اور اگر راہن تنگدست ہو تو مرتہن ان دونوں مدبر و ام الولد سے پورے قرضہ کی کمائی کراوے اس واسطے کہ ان دونوں کی کمائی ان کے ولی کی ملک ہوتی ہے ف اگرچہ ان کو آزادی کا استحقاق ہے گو وہ بعد موت مولیٰ کے حاصل ہو گا، اور ابھی ان کے منافع ملک مولیٰ ہیں۔

بخلاف المعتق حیث یسعی فی الاقل من الدین ومن القیمۃ لان کسبہ حقہ والمحتبس عندہ لیس الا قدر القیمۃ فلا یزاد علیہ وحق المرتھن بقدر الدین فلا تلزمہ الزیادۃ برخلاف آزاد شدہ کے کہ وہ مرتہن کے قرضہ اور اپنی قیمت میں سے کمتر کے واسطے سعی کرے گا (اور کل قرضہ کی سعی اس پر لازم نہیں ہے) اس واسطے کہ آزاد شدہ کی کمائی اس کا ذاتی حق ہے اور آزاد شدہ کے پاس صرف بقدر قیمت کے رک رہا ہے تو اس مقدار سے زیادتی اس پر نہیں ہو سکتی ہے اور مرتہن کا حق بقدر قرضہ کے ہے تو قدر قرضہ سے زیادہ اس پر نہیں لازم ہو گا ف خلاصہ یہ کہ قیمت تک اس کے پاس حق رک گیا ہے پس قیمت سے زیادہ نہیں دے سکتا، ہاں اگر قیمت سے بھی قرضہ کم ہو تو صرف قرضہ تک ساعی ہو گا، اس واسطے کہ اگر قرضہ نہ ہوتا تو وہ کچھ ساعی نہ ہوتا، بلکہ اپنی کمائی اپنے پاس رکھتا کیونکہ وہ آزاد ہو چکا ہے برخلاف مدبر و ام الولد کے کہ ابھی ان کی کمائی ان کے مولیٰ کے واسطے ہے تو یہ لوگ پورا قرضہ ادا کریں، اگرچہ وہ ان کی قیمت سے زائد ہو۔ ولا یرجعان بما یؤدیان علی المولی لانھما ادیاہ

ولهما اداه من مال المولى والمعتق يرجع لانه ادى ملكه عنه وهو مضطر على ما مر۔ اور مدبر وام الولد نے جو کچھ ادا کیا وہ مولی سے بعد اس کی خوشحالی کے واپس نہیں لے سکتے ہیں اسواسطے کہ انہوں نے تو مولی ہی کے مال سے ادا کیا (کیونکہ ان کی کمائی مولی کا مال ہے) اور آزاد شدہ غلام البتہ مولی سے واپس لیتا ہے اسواسطے کہ اس نے اپنی کمائی اپنے مولی کی طرف سے ادا کی (اور بخوشی خاطر ادا نہیں کی بلکہ) وہ اس ادا کرنے پر بحکم شرع لاچار ہے جیسا کہ اوپر گزرا ف اور جو کوئی اس طرح لاچاری سے دوسرے کی طرف سے ادا کرے وہ واپس لینے کا مستحق ہوتا ہے وقيل الدين اذا كان مؤجلا يسعى المدبر في قيمته لانه عوض الرهن حتى تحبس مكانه فيتقدر بقدر العوض بخلاف ما اذا كان حالا لانه يقضى به الدين اور بعض نے فرمایا کہ اگر مرتہن کا قرضہ میعادی ہو تو مدبر اپنی قیمت میں سعی کرے گا اسواسطے کہ یہ مال اس کے رہن کا عوض ہے، حتی کہ بجائے اس کے مرہون ہو گی تو اس کی مقدار اسی قدر ہو گی جو بعوض کے مقدار ہے، برخلاف اس کے جب قرضہ فی الحال واجب الادا ہو تو نہیں، اس واسطے کہ اس کی کمائی سے قرضہ ادا ہو گا، ف خلاصہ یہ کہ جب مدبر ہونے سے وہ رہن سے خارج ہوا تو اس کے عوض کا قائم مقام ہونا چاہیے، پس اسی کے اندازہ پر اس کا عوض ہو گا اور وہ اس کی قیمت ہے کیونکہ بالفعل قرضہ ادا نہیں کیا جائے گا لہٰذا وہ قیمت کمائی کر کے ادا کرے تا کہ مرہون رہے اور یہ ایسے قرضہ میں نہیں جو فی الحال واجب الادا ہو کیونکہ وہ کمائی کر کے قرضہ ادا کرتا جاوے اور قیمت کی مقدار ضروری نہیں ہے۔ ولو اعتق الراهن المدبر، اور اگر راہن نے اس مدبر کو آزاد کر دیا۔ ف یعنی پہلے اس کو مدبر کیا تو وہ رہن سے خارج ہو گیا پھر اس کو آزاد کر دیا۔

وقد قضى عليه بالسعاية اولم يقض لم يسع الا بقدر القيمة اور حال یہ کہ مدبر مذکور پر کمائی کر کے قرضہ ادا کرنے کا حکم ہو چکا یا نہیں ہوا ہے، تو وہ اب فقط بقدر قیمت کے سعایت کرے گا، ف اس سے زائد سعایت نہیں کر سکتا ہے اگرچہ قرضہ زاید ہو۔

لان كسبه بعد العتق ملكه وما اداه قبل العتق لا يرجع به على مولاه لانه من مال المولى اس واسطے کہ بعد آزاد ہو جانے کے اس کی کمائی خود اس کی ملک ہے، اور واضح ہو کہ آزاد ہونے سے پہلے جو کچھ اس نے کما کر مرتہن کو ادا کیا وہ مولی سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اس واسطے کہ وہ تو مولی کا مال تھا۔ ف ہاں بعد آزادی کے جو کچھ اس نے بحکم شرعی ادا کیا وہ بعد خوشحالی مولی کے اس سے واپس لے گا، بالجملہ کلیہ قاعدہ یہ نکلا کہ جب راہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جس سے وہ مجبوری رہن سے خارج ہو گیا تو راہن ضامن ہے خواہ خوشحالی میں اس وقت ادا کرے یا مفلسی میں مرہون غلام ادا کرے بتفصیل مذکورہ بالا، بہر حال مرتہن کو ضمان ملنا چاہیے یا قرضہ ادا ہونا چاہیے، وكذلك لو استهلك الراهن الرهن، اور اسی طرح اگر راہن نے مرہون کو تلف کر دیا۔ ف تو بھی ضامن ہے کیونکہ مرہون غلام کو آزاد یا مدبر وغیرہ کرنا رہن تلف کرنے کے معنی میں ہے، تو تلف میں ضامن ہو گا۔ لانه حق محترم مضمون عليه بالاتلاف اس واسطے کہ مرتہن کا حق محترم ہے جو بوجہ تلف کرنے کے اس پر مضمون ہے۔ ف پس ضمان اس پر لازم ہے جو مرتہن کو ادا کرے، والضمان رهن في يد المرتهن لقيامه مقام العين اور یہ ضمان بقبضہ مرتہن میں مرہون رہے گی کیونکہ یہ عین مرہون کے قائم مقام ہے فان استهلكه اجنبي فالمرتهن هو الخصم في تضمينه فياخذ القيمة وتكون

رهنا في يده لانه احق بعين الرهن حال قيامه فكذا في استرداد ما قام مقامه اور اگر مرہون کو سوائے راہن کے کسی اجنبی نے تلف کیا ہو تو تاوان لینے میں مدعی بھی مرتہن ہوگا پس قیمت لے لے گا، اور یہ قیمت اس کے قبضہ میں رہن رہے گی، کیونکہ یہ عین مرہون کا اول مستحق ہے جب وہ موجود ہو، تو اسی طرح جو چیز اس مرہون کے قائم مقام ہو جاوے اس کے مسترد کرنے میں بھی وہی احق ہے ف پس وہی مخاصمہ کرکے متلف سے تاوان وصول کرلے اور تاوان اس کی قیمت ہوگی، والواجب على هذا المستهلك قيمته يوم هلك اور تلف کرنے والے پر قیمت وہ واجب ہوگی جو مرہون تلف ہونے کے روز تھی۔ ف یعنی جس دن متلف نے تلف کیا اس دن جو قیمت تھی وہ تاوان دے۔

فان كانت قيمته يوم استهلكه خمس مائة ويوم رهن الفا غرم خمس مائة وكانت رهنا وسقط من الدين خمس مائة فصار الحكم في الخمس مائة الزائدة كانها هلكت بآفة، پس اگر متلف کے تلف کرنے کے روز مرہون کی قیمت پانچ سو درم ہو اور رہن کرنے کے روز ہزار درم تو متلف فقط پانچ سو درم کا ضامن ہوگا اور یہ قیمت رہن رہے گی اور قرضہ مرتہن سے پانچ سو درم ساقط ہو گئے پس پانچ سو درم جو ضمانتی قیمت سے زائد رہے ان میں حکم یہ ہوا کہ گویا آسمانی آفت سے تلف ہوئے۔ ف اور جب مرہون کسی آسمانی آفت سے تلف ہو تو جہاں تک مقدار قرضہ ہے اس قدر قرضہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور یہاں اگرچہ آسمانی آفت سے تلف نہیں بلکہ ایک شخص اجنبی نے تلف کیا لیکن قیمت کی کمی سے پانچ سو درہم زائل ہوئے تو گویا آسمانی آفت سے تباہ ہوئے لہٰذا قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہوئے۔ والمعتبر في ضمان الرهن القيمة يوم القبض لا يوم الفكاك اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے تاوان میں وہ قیمت معتبر ہے جو قبضہ کے روز تھی اور وہ نہیں جو فک رہن کے روز ہو۔ ف پس معلوم ہوا کہ مرتہن کی ذمہ داری میں ہزار درم قیمت روز قبضہ کی معتبر ہے حالانکہ اجنبی نے پانچ سو درم روز تلف کی قیمت تاوان دی پس پانچ سو درم ساقط ہوئے۔ لان القبض السابق مضمون عليه لانه قبض استيفاء اسواسطے کہ قبضہ سابق بذمہ مرتہن ضمانتی ہے اسواسطے کہ یہ قبضہ استیفاء تھا ف مگر ابھی تاوان اس پر لازم نہ ہوگا حتی کہ اگر راہن کو دیوے تو قرضہ کل وصول کرلے الا انه يتقرر عند الهلاك لیکن یہ تاوان بروقت مرہون تلف ہونے کے مضبوط و متقرر ہو جائے گا، ف پس وہ پانچ سو درم کا ضامن ہوگا، ولو استهلكه المرتهن والدين مؤجل غرم القيمة لانه اتلف ملك الغير وكانت رهنا في يده حتى يحل الدين لان الضمان بدل العين فاخذ حكمه اور اگر مرتہن نے مال مرہون تلف کر دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قرضہ میعادی ہے (اور میعاد باقی ہے) تو مرتہن اس کی قیمت تاوان دے اس واسطے کہ اس نے ملک غیر تلف کی (کہ عین مرہون ملک راہن ہے) پھر یہ قیمت بھی مرتہن کے پاس مرہون رہے گی یہاں تک کہ ادائے قرض کا وقت آوے اس وجہ سے کہ قیمت ضمان تو عوض عین ہے تو اس نے بھی معوض کا حکم پایا ف اور معوض رہن تھا تو قیمت عوض بھی رہن رہے گی۔ واذا حل الدين وهو على صفة القيمة استوفى المرتهن منها قدر حقه لانه جنس حقه ثم ان كان فيه فضل يرده على الراهن لانه بدل ملكه وقد فرغ عن حق المرتهن اور جب ادائے قرض کا وقت آیا اور حال یہ کہ قرضہ جنس قیمت سے ہے (مثلاً قرضہ بھی درم ہے

اور قیمت بھی درم ہے) تو مرتہن اس قیمت مرہونہ میں سے بقدر اپنے حق کے وصول کرے اس واسطے کہ یہ اسکے حق کی جنس سے ہے، پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ راہن کو واپس دے اس واسطے کہ یہ اس کی ملکیت کا معاوضہ ہے۔ اور حق مرتہن سے فارغ ہو چکا ہے ف یعنی عین مرہون جو ملک راہن تھا اس کا عوض یہ قیمت ہے اور اس سے حق مرتہن جس قدر متعلق تھا، وہ بھی ادا ہو چکا، تو یہ بلا تعلق حق غیر کے باقی ہے پس راہن کو واپس دے، یہ سب تو مرتہن کے تلف کرنے کا بیان ہے۔

وان نقصت عن الدين بتراجع السعر الى خمس مائة وقد كانت قيمته يوم الرهن الفا وجب بالاستهلاك خمس مائة وسقط من الدين خمسمائة لان ما انتقص كالهالك وسقط الدين بقدره وتعتبر قيمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر ووجب عليه الباقي بالاتلاف وهو قيمته يوم اتلف ، اور اگر قرضہ سے مرہون کی قیمت بوجہ نرخ گھٹ جانے کے کم ہو کر پانچ سو درم ہو گئی حالانکہ رہن کرنے کے روز اس کی قیمت ہزار درم تھی (اور قرضہ بھی ہزار درم ہے) تو تلف کرنے سے پانچ سو درم واجب ہوں گے اور قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہو گئے۔ اس واسطے کہ جو نرخ سے گھٹی ہوئی وہ بمنزلہ تلف ہے اور اسی قدر قرضہ میں سے ساقط ہو گیا (تو پانچ سو درم گھٹی کے برابر قرضہ بھی ساقط ہوا) اور قیمت وہ معتبر ہو گی جو قبضہ رہن کے روز تھی، اور وہ یعنی مرہون مرتہن پر مضمون بوجہ قبضہ سابق یعنی یوم الرہن ہے، نہ وہ قیمت جو نرخ گھٹ جانے پر ہو اور مرتہن پر باقی بوجہ تلف کرنے کے واجب ہوئی اور وہ مرہون کی وہ قیمت ہے جو تلف کرنے کے روز تھی، ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ پانچ سو درم بوجہ گھٹی نرخ کے مرتہن کے قرضہ سے ساقط ہوئے اور پانچ سو درم اس کے تلف کرنے کے روز کی قیمت واجب ہوئی۔ ہاں اگر تلف نہ کرتا بلکہ محبوس رکھتا یہاں تک کہ راہن فک رہن کرتا تو ہزار درم قرضہ دے کر اپنی چیز لے جاتا خواہ اس کی قیمت گھٹی ہو یا بڑھی ہو اور تلف کرنے کی صورت میں گھٹی نرخ کی بھی بذمہ مرتہن لازم آئی گویا اس کے پاس اسمانی آفت سے تلف ہو گئی۔

قال واذا اعار المرتهن للراهن ليخدمه او يعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن لمنافاة بين يد العارية و يد الرهن فان هلك في يد الراهن هلك بغير شيئ ، لفوات القبض المضمون وللمرتهن ان يسترجعه الى يده لان عقد الرهن باق الا في حكم الضمان في الحال الا ترى انه لو هلك الراهن قبل ان يرده على المرتهن كان المرتهن احق من سائر الغرماء ، اگر مرتہن نے مال مرہون راہن کو عاریت دیا تاکہ اس کی خدمت کرے یا اس کا کوئی کام کر دے، پس راہن نے مرہون پر قبضہ کر لیا تو وہ مرتہن کی ضمانت سے خارج ہو گیا اس واسطے کہ قبضہ عاریت اور قبضہ رہن میں منافات ہے، (کیونکہ قبضہ عاریت سے ضمان نہیں اور قبضہ رہن سے ضمان ہے) پس اگر مرہون مذکور راہن کے قبضہ عاریت میں تلف ہو جاوے تو مرتہن پر کچھ واجب نہ ہوگا، یعنی راہن کا مال گیا اسواسطے کہ مرتہن کا قبضہ مضمون جاتا رہا تھا، (جبکہ اس نے راہن کو عاریت دے دیا) اور مرتہن کو اختیار ہوتا ہے کہ راہن کے قبضہ سے واپس لے اس واسطے کہ عقد رہن باقی ہے سوائے فی الحال حکم ضمانت کے، یعنی فی الحال تلف ہو تو مرتہن ضامن نہیں ہے اور اس کے سوائے باقی امور میں حکم رہن باقی ہے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس کو واپس دینے سے

پہلے راہن مر جاوے تو بھی راہن کے دیگر قرضخواہوں کی بہ نسبت مرتہن اس عین مرہون کا زیادہ حقدار ہے ف چنانچہ اس مرہون کے ثمن سے اول مرتہن اپنا قرضہ وصول کرے گا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ عاریت دینے سے حق رہن باقی رہتا ہے، وهذا لان يد العارية ليست بلازمة والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال الا ترى ان حكم الرهن ثابت في ولد الرهن وان لم يكن مضمونا بالهلاك، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ عاریت کچھ لازمی قبضہ نہیں ہوتا ہے (مرتہن جب چاہے پھیر لے) اور فی الحال تاوان نہ ہونا رہن کے منافی نہیں، اس واسطے کہ تاوان ہر حال میں ہونا کچھ رہن کے لوازم سے نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ رہن کے بچہ میں رہن کا حکم ثابت ہوتا ہے یعنی قبضہ مرتہن اس پر بھی ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ تلف ہونے سے ضمانت لازم نہیں آتی ہے ف تو بچہ مرہون غیر مضمون ٹھہرا پس ثابت ہوا کہ مضمون ہونا رہن کے لوازم سے نہیں ہے بلکہ بعض حالت میں مضمون ہوتا ہے اور بعض حالت میں نہیں ہوتا۔ واذا بقي عقد الرهن فاذا اخذه عاد الضمان لانه عاد القبض في عقد الرهن فيعود بصفته اور جب عقد رہن باقی رہا تو جب مرتہن اس مرہون عاریتی کو راہن سے لے لیگا تو ضمانت کا حکم عود کرے گا یعنی پھر مضمون ہو جائے گا اس واسطے کہ عقد الرہن میں قبضہ نے عود کیا تو اپنی صفت کے ساتھ عود کرے گا، ف یعنی مضمون عود کرے گا پس عدم ضمان اسی وقت تک ہے کہ مرتہن کا قبضہ بوجہ عاریت دینے کے باقی نہ ہو۔

وكذلك لو اعاره احدهما اجنبيا باذن الآخر سقط حكم الضمان لما قلنا اور اسی طرح اگر راہن یا مرتہن نے کسی اجنبی کو مرہون عاریت دیا اور یہ تصرف دوسرے کی اجازت سے کیا تو بھی مرتہن کے ذمہ سے حکم ضمان ساقط ہو گیا، بدلیل مذکورہ بالا ف کہ عاریت و ضمان رہن میں منافات ہے، پھر جب مرتہن کے قبضہ میں واپس آوے تو ضمان بھی عود کرے گی، ولكل واحد منهما ان يرده رهنا كما كان لان لكل واحد حقا محترما فيه، اور راہن و مرتہن میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ مستعیر سے واپس لے کر بدستور سابق اس کو مرہون کر دے، اسواسطے کہ اس مرہون میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے حق محترم حاصل ہے۔ ف اور یہ حق لازمی ہے تو اس کی روایت سے عاریت توڑ دیا جائے گا، وهذا بخلاف الاجارة والبيع والهبة من اجنبي اذا باشر احدهما باذن الآخر حيث يخرج من الرهن فلا يعود الا بعقد مبتدا، اور یہ حکم یعنی مرہون کی عاریت دینے کا جو مذکور ہوا برخلاف مرہون اجارہ دینے یا فروخت یا ہبہ کرنے کے ہے کہ اگر مرہون کو راہن یا مرتہن نے دوسرے کی اجازت سے کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کیا یا اجارہ یا ہبہ دیا (تو دوسرا اس کو جب چاہے واپس نہیں لے سکتا بلکہ) وہ مرہون ہونے سے خارج ہو جائے گا، پھر رہن میں عود نہیں کرے گا، مگر جبکہ جدید عقد باندھا جاوے ف یعنی از سر نو اس کو رہن کرے تو ہو سکتا ہے۔

ولو مات الراهن قبل الرد الى المرتهن يكون المرتهن اسوة للغرماء لانه تعلق بالرهن حق لازم بهذه التصرفات فيبطل به حكم الرهن اور اگر مرتہن کو واپس دینے سے پہلے راہن مر گیا (حالانکہ مرتہن کی رضامندی سے وہ مرہون کسی کے ہاتھ فروخت یا ہبہ یا اجارہ کر چکا ہے، پھر وہ کسی سبب سے راہن کی ملک میں آ گیا ہے) تو مرتہن اس مال میں راہن کے دیگر قرضخواہوں کے مساوی ہوگا، (نہ زیادہ حقدار نہیں ہوگا) اس واسطے کہ بوجہ بیع یا اجارہ یا ہبہ وغیرہ تصرفات کے اس مال سے غیر کا حق لازمی متعلق ہو گیا تو اس کی

وجہ سے رہن کا حکم باطل ہو جائے گا، اما بالعاریۃ لم یتعلق بہ حق لازم فافترقا، رہا عاریت دینا تو اس کے ساتھ کسی کا حق لازمی متعلق نہیں ہوتا، پس دونوں قسم کے تصرفات میں فرق ظاہر ہو گیا، ف تو حاصل یہ نکلا کہ اگر مرہون برضامندی مرتہن کے راہن نے خود عاریت لیا یا کسی اجنبی کو دیا تو مرتہن اس کا حقدار اول ہے خواہ زندہ ہو یا مر جاوے اور اگر بجائے عاریت کے اس کو بیع کیا یا ہبہ و اجارہ دے دیا تو وہ رہن نہیں رہا اور اس کے ساتھ غیر کا حق لازمی متعلق ہو گیا، حتیٰ کہ اگر راہن مر جاوے اور اس کے مال میں یہ مرہون پایا جاوے، مثلاً اجارہ سے واپس آیا ہے یا ایک عرصہ کے بعد اس نے ہبہ پھیر لیا ہے یا مشتری سے خرید لیا یا اقالہ کر لیا ہے تو مرتہن کو اس مال کے ساتھ کوئی حق مزید نہیں بلکہ وہ راہن کے دیگر قرضخواہوں کے برابر ہے پس حصہ رسد پاوے گا، واذا استعار المرتھن الرھن من الراھن لیعمل بہ اور اگر مرتہن نے مال مرہون (مثلاً آرہ و پھاوڑہ و غلام وغیرہ) کو راہن سے مستعار مانگا تاکہ اس سے اپنا کام لے ف کیونکہ مرتہن کو مرہون سے نفع اٹھانا بدون خوشی و اجازت راہن کے حرام ہے، پس راہن نے اس کو مستعار دیا، فھلک قبل ان یاخذ فی العمل، پھر کام شروع کرنے سے پہلے مرہون مذکور تلف ہو گیا ف مثلاً غلام تھا کہ وہ مر گیا یا آرہ ٹوٹ گیا، ھلک علی ضمان الراھن لبقاء ید الرھن، تو سب کا تلف ہونا راہن کے ضمان پر ہو گا، کیونکہ قبضہ رہن ابھی باقی تھا، ف یعنی راہن کی ضمانت بذمہ مرتہن لازم ہو گی حتیٰ کہ بقدر اس کی قیمت کے قرضہ مرتہن ساقط ہو جائے گا، اور اگر قرضہ کم ہو تو کل ساقط ہوا اسواسطے کہ جب مرتہن اس سے کام شروع نہ کرے تب تک قبضہ سابق یعنی قبضہ رہن باقی ہے پھر جب تک عاریتی کام لے تب تک عاریتی اجازت ہے اور کام سے فارغ ہوتے ہی ضمانتی قبضہ عود کرے گا۔ وکذا اذا ھلک بعد الفراغ من العمل لارتفاع ید العاریۃ اور اسی طرح اگر کام سے فراغت کے بعد مرہون تلف ہو تو بھی بضمانت راہن تلف ہو گا، اسواسطے کہ قبضہ عاریت رفع ہو چکا ف کیونکہ راہن نے صرف کام تک عاریت دیا ہے۔ ولو ھلک فی حالۃ العمل ھلک بغیر ضمان لثبوت ید العاریۃ بالاستعمال وھی مخالفۃ لید الرھن فانتفی الضمان اور اگر مرہون مذکور مرتہن کے کام لینے کی حالت میں تلف ہوا تو بدون ضمانت کے تلف ہوا اس واسطے کہ استعمال کی وجہ سے قبضہ عاریت موجود ہے اور حال یہ کہ قبضہ عاریت کو قبضہ رہن سے مخالفت ہے، تو ضمانت ندارد ہوئی ف کیونکہ عاریت میں ضمانت نہیں ہوتی ہے، تو ضمانتی قبضہ رہن اس وقت ممکن نہیں اور جب قبضہ رہن پر تلف نہ ہوا تو مرتہن ضامن بھی نہ ہوا۔

وکذا اذا اذن الراھن المرتھن بالاستعمال لما بیناہ، اور اسی طرح جب راہن نے مرتہن کو مرہون استعمال کرنے کی اجازت دی تو بھی یہی حکم ہے کہ استعمال میں تلف ہونے سے ضمانت نہ ہو گی کیونکہ ایک ہی حالت میں ضمانت وغیر ضمانت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ ف اور اگر مرتہن نے کہا کہ حالت استعمال میں مرہون تلف ہوا اور راہن نے کہا نہیں بلکہ غیر استعمال میں تلف ہونے سے ضمان واجب ہے تو قول مرتہن کا قبول ہے اور راہن اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے، ع ومن استعار من غیرہ ثوبا لیرھنہ بہ من قلیل او کثیر فھو جائز، جس کسی نے دوسرے سے ایک کپڑا (مثلاً دوشالہ) اسواسطے مستعار لیا کہ اس کو رہن کرے گا تو جس قدر قلیل یا کثیر کے عوض رہن رکھے جائز ہے، ف مثلاً زید نے بکر سے دوشالہ مانگا کہ میں اس کو قرضہ میں رہن کر لوں، پھر آپ کا دوشالہ فک رہن کر دوں گا اور بکر نے دیدیا تو زید کو اختیار مطلق ہے کہ چاہے دس روپیہ پر رہن کرے یا ہزار روپیہ پر رہن

رکھے اور زید نے اس کو مطلق رہن کی اجازت دی تو قلیل وکثیر سب جائز ہے، لانه متبرع باثبات ملك اليد فيعتبر بالتبرع باثبات ملك العين واليد، اسواسطے کہ عاریت دینے والا تو خالی قبضہ کی ملکیت دینے میں متبرع ہے یعنی معیر پر دینا لازم نہیں تھا بلکہ اس نے احسان کے طور پر مستعیر کو قبضہ دیدیا تو اس احسان کو ایسے احسان پر قیاس کیا جاوے جس سے اس نے ملک عین وقبضہ دونوں دے دیا ہو، وهو قضاء الدين اور ملک عین وقبضہ دونوں کی صورت یہ کہ قرضہ ادا کیا ف پس اگر زید نے بکر سے اجازت لی کہ آپ کے مال سے میں اپنا قرضہ ادا کر دوں تو صحیح ہے جبکہ وہ اجازت دے دے اور اسی طرح اگر بکر نے احسان کے طور پر زید کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی جائز ہے، حالانکہ ادائے قرضہ میں اس نے اپنے مال کا عین و قبضہ دونوں دے دیا تو اگر خالی قبضہ دیا یعنی رہن کرنے کو دوشالہ دیا تو بھی جائز ہے، ويجوز ان ينفصل ملك اليد عن ملك العين ثبوتًا للمرتهن كما ينفصل زوالا في حق البائع اور جائز ہے کہ مرتہن کے واسطے راہن کو ثبوت کی راہ سے ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو، جیسے بائع کے حق میں زوال کی راہ سے جدا ہوتی ہے ف یعنی جیسے بائع سے مبیع فروخت کرنے کے بعد پہلے ملک عین زائل ہوتی ہے، پھر جب اس نے مشتری کو قبضہ دیدیا تو ملک قبضہ بھی زائل ہو جاتی ہے اسی زوال کی طرح ثابت ہونے میں بھی مشتری کے واسطے پہلے ملک عین ثابت ہوتی ہے پھر ملک قبضہ ثابت ہوتی ہے، تو معلوم ہوا کہ ملک عین اور ملک قبضہ میں جدائی ہوتی ہے، پس اسی طرح مرتہن کے واسطے راہن کو ملک قبضہ ہو جاتی ہے اور ملک عین نہیں ہوتی ہے، پس راہن اپنی ملک قبضہ کو مرتہن کی ملک میں دے دیتا ہے اگرچہ وہ عین کا مالک نہیں ہے، تو جیسے اپنی مملوک چیز کا رہن کرنا جائز ہے اسی طرح ایسی چیز جس کو اس نے مستعار لیا ہو رہن کرنا جائز ہے، پس اس استدلال سے صرف یہ ثابت ہوا کہ غیر سے مستعار لیکر رہن کرنے سے مرتہن کو قبضہ کا حق حاصل ہو جائے گا، رہا یہ کہ ہر قلیل وکثیر کے عوض رہن کرنا جائز ہے تو اس کی دلیل یہ کہ معیر نے اس کو مطلق اجازت دی تو اطلاق سے اس کو اختیار ہو گیا۔

والاطلاق واجب الاعتبار خصوصا في الاعارة لان الجهالة فيها لا تفضي الى المنازعة اور اطلاق ایسی چیز ہے کہ اس کو اعتبار کرنا (عموماً) واجب ہے خصوصاً عاریت دینے میں بدرجہ اولیٰ واجب ہے۔ اس واسطے کہ عاریت میں مجہول ہونا جھگڑے تک نوبت نہیں پہنچاتا ہے ف کیونکہ وہ تو اول ہی سے عتاب ودلیری کے طور پر احسان ہے، یہ اس وقت کہ معیر نے مطلق اجازت دی ہو، ولو عين قدرًا لا يجوز للمستعير ان يرهنه باكثر منه ولا باقل منه، اور اگر معیر نے کوئی مقدار معین کر دی ہو (مثلاً سو روپیہ) تو مستعیر کو روا نہیں کہ اس سے زیادہ کے عوض رہن کرے اور نہ اس سے کم کے عوض رہن کرے۔ ف یعنی کمی بیشی نہیں جائز ہے اور یہ تصریح ہے کہ جیسے زیادتی نہیں جائز ہے اسی طرح کمی بھی نہیں جائز ہے۔

لان التقييد مفيد وهو ينفي الزيادة لان غرضه الاحتباس بما تيسر اداؤه اسواسطے کہ معیر کا قید لگانا مفید ہے یعنی یہ قید مقدار معین کی بے فائدہ نہیں بلکہ مفید ہے اور اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہے۔ یعنی اس سے زائد قرضہ کے عوض رہن نہ کرے کیونکہ اس کی غرض یہ کہ اسقدر قرضہ کے عوض محبوس ہو کہ جسکا ادا کرنا آسان ہو، ف اور حکم رہن پہلے معلوم ہوا کہ اگر مرہون مثلاً ہزار روپیہ کی مالیت ہو اور وہ سو روپیہ پر مرہون ہو تو تلف ہو جانے کے وقت سو روپیہ قرضہ ساقط ہو گا، اور باقی نوسو روپیہ بھی امانت جائے گا کہ مرتہن اس کا ضامن نہ ہو گا

تو قید مذکور در بارہ کمی بھی مفید ہے، وھو ینفی النقصان ایضا، اور قید مذکور کمی بھی نفی کرتی ہے ف یعنی مستعیر اس کو مقدار معین سے کم کے عوض بھی رہن نہ کرے۔

لان غرضہ ان یصیر مستوفیا للاکثر بمقابلتہ عند الھلاک لیرجع علیہ، کیونکہ اس کی غرض یہ ہے کہ مرہون تلف ہونے پر اکثر بمقابلہ مرہون کے وصول پانے والا ٹھہرے۔ تاکہ معیر اس سے واپس لے۔ ف یعنی اگر مرہون تلف ہو تو جسقدر قرضہ ہے اسی قدر ضمانت مرتہن میں تلف ہوگا اور باقی امانت میں جاتا ہے۔ پس اگر راہن نے مرہون کی قیمت سے بہت کم لیا ہو تو صرف مرہون میں سے اسی قدر راہن نے وصول پایا پس اسی قدر معیر اس سے لے سکتا ہے اور باقی چونکہ امانت گیا تو معیر بھی اس سے ضمانت نہیں لے سکتا پس معیر کی غرض یہ ہے کہ جو مقدار اس نے معین کی اس سے کم نہ لے تاکہ معیر کو اس سے اسقدر وصول ہو سکے جو مستعیر راہن نے خود مرتہن سے لیا ہے اس طرح کہ تلف ہونے کے وقت مرتہن اس مقدار کا ضامن ہوا حتٰی کہ اس قدر قرضہ ساقط ہو گیا، اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عاریت اگر بدوں تعدی مستعیر کے تلف ہو تو وہ ضامن نہیں ہوتا اور اگر مستعیر نے دوسرے کی تعدی سے اس سے تاوان لیا تو یہ معیر لے لیگا، مثلاً زید نے بکر سے ایک غلام مستعار لیا اور اس غلام کو خالد نے خطاءً سے قتل کیا اور مستعیر کو جرمانہ قیمت تاوان دیا تو معیر یہ تاوان لے لے گا، اسی طرح یہاں بھی مستعیر راہن نے مرتہن سے بقدر قرضہ کے تاوان پایا جبکہ مرہون تلف ہوا تو معیر اسقدر مستعیر سے لے لیگا، اسی غرض سے عاریت کے وقت جو مقدار اس نے مقرر کردی تھی اس سے کم کے عوض رہن نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ یہ قید مفید ہے، وکذلک التقیید بالجنس وبالمرتھن وبالبلد لان کل ذلک مفید، اور اسی طرح اگر معیر نے معاوضہ کے ساتھ کسی جنس کی قید لگائی یا مرتہن معین کیا یا شہر معین کیا تو معتبر ہے اسواسطے کہ ان میں سے ہر ایک قید مفید ہے۔ ف پس جنس قرضہ کی قید مفید ہے۔ لتیسیر البعض بالاضافۃ الی البعض کیونکہ بعض جنس بہ نسبت بعض دیگر آسانی سے میسر ہوتی ہے ف مثلاً کاشتکار اگر گیہوں ادھار لے کر رہن دے تو اس کو وقت پر گیہوں ادا کرنا بہ نسبت زر نقد کے زیادہ آسان ہوگا، یا عاریت دینے والے نے خیال کیا کہ شاید مستعیر نے نہ چھوڑایا تو مجھے خود چھوڑانا پڑے اور اسوقت مجھے فلاں جنس آسانی سے میسر ہوگی، تو یہ قید مفید ہے۔

اور مترجم نے مثال مذکور بغرض تفہیم بیان کی ہے اسی طرح مرتہن کی قید لگانا بھی مفید ہے۔

وتفاوت الاشخاص فی الامانۃ والحفظ اس واسطے کہ امانت داری وحفاظت مرہون میں لوگوں کا حال متفاوت ہے۔ ف پس متدین آدمی تو ایسا نہ کرے گا، کہ مرہون بیش قیمت کو خود تلف کر کے کہدے کہ وہ ضائع ہوگیا تاکہ اس کو صرف اپنے قرضہ کے عوض ہضم ہو جاوے اور امانت دار لوگوں میں بھی بعضے تو غیر کے مال کو خیال کر کے حفاظت کرتے ہیں اور بعضے سستی کرتے ہیں، اور اسی طرح شہر کی قید بھی اس نظر سے مفید ہے کہ ادائے قرض میں آسانی ہو، اور بعض مقام محفوظ و لوگ اہل دیانت ہوتے ہیں اور بعض بدنام ہوتا ہے، بالجملہ جب عاریت دینے والے نے مستعیر سے مقدار قرضہ وجنس و مرتہن اور شہر وقصبہ کی تقیید کی تو اس پر اس قید کا لحاظ واجب ہے پس اگر اس نے لحاظ رکھا تو یہی مقصود ہے۔ واذا خالف کان ضامنا اور اگر مستعیر نے معیر کی قید سے مخالفت کی تو وہ عاریت کا ضامن ہو جائیگا ف پس معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہوگا، ثم ان شاء المعیر ضمن المستعیر ویتم عقد الرھن فیما بینہ وبین المرتھن لانہ ملکہ باداء الضمان فتبین انہ رھن ملک نفسہ، پھر معیر کو اختیار ہے کہ

چاہے مستعیر سے تاوان لے اور عقد رہن اس کے مرتہن کے درمیان پورا ہو جائے گا، اس واسطے کہ ادائے تاوان سے وہ مرہون کا مالک ہو گیا، تو ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ذاتی ملک مرہون کی، ف یعنی جب معیر نے مستعیر سے تاوان لے لیا تو عقد رہن جو مستعیر و مرتہن کے درمیان واقع ہوا وہ صحیح ہو گیا۔

وان شاء ضمن المرتهن ويرجع المرتهن بما ضمن وبالدين على الراهن وقد بيناه في الاستحقاق اور اگر چاہے تو وہ مرتہن سے تاوان لے اور مرتہن نے جو تاوان ادا کیا وہ مال تاوان مع قرضہ کے راہن سے واپس لے گا، اور ہم نے اس کو مرہون کا استحقاق ثابت ہونے میں بیان کیا ہے۔ ف یہ سب اس صورت میں کہ مستعیر نے معیر سے مخالفت کی ہو، وان وافق بان رهنه بمقدار ما امر به اور اگر مستعیر نے معیر کے ساتھ موافقت کی بایں طور کہ جس مقدار کا حکم دیا تھا اسی کے عوض عاریت رہن کی ف تو بعد اس کے دیکھا جاوے۔

ان كانت قيمته مثل الدين او اكثر فهلك عند المرتهن يبطل المال عن الراهن لتمام الاستيفاء بالهلاك اگر مستعار دوشالہ کی قیمت مساوی قرضہ یا زاید ہو پس مرتہن کے پاس دوشالہ تلف ہو گیا تو راہن سے قرضہ ساقط ہو گیا، کیونکہ تلف ہونے سے مرتہن پورا قرضہ بھر پانے والا ہو چکا۔ ووجب مثله لرب الثوب على الراهن لانه صار قاضيا دينه بماله بهذا القدر وهو الموجب للرجوع دون القبض بذاته لانه برضاه اور معیر دوشالہ کے واسطے راہن پر اس کے مثل واجب ہوا، اس واسطے کہ راہن مذکور اس کے مال سے اسی مقدار کے ساتھ اپنا قرضہ ادا کرنے والا ہو گیا اور واپسی پانے کا موجب یہی ہے نہ نفس قبضہ، اس واسطے کہ قبضہ تو مالک کی رضامندی سے واقع ہوا تھا، ف یعنی یہ وہم نہ ہو کہ مستعیر پر عاریت کی وجہ سے تاوان کیونکر واجب ہوا اور خلاصہ جواب یہ کہ ہاں عاریت پر قبضہ کرنا کچھ تاوان کا موجب نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو امانتی قبضہ تھا، پھر جب اس نے مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا تو جس مقدار سے قرضہ ادا کیا اس کا ضامن ہے۔ وكذلك ان اصابه عيب ذهب من الدين بحسابه ووجب مثله لرب الثوب على الراهن على ما بيناه اور اسی طرح اگر دوشالہ میں کچھ عیب آ گیا تو اسی حساب سے قرضہ میں سے جاتا رہا اور اسی کے مثل راہن پر مالک دوشالہ کے واسطے واجب ہوا بنا بر مذکورہ بالا ف کہ مستعیر نے اسی مقدار عاریت سے اپنا قرضہ ادا کر دیا تو ضامن ہوا، یہ سب اس وقت کہ قیمت عاریت اور قرضہ برابر ہو، وان كانت قيمته اقل من الدين ذهب بقدر القيمة وعلى الراهن بقية دينه للمرتهن لانه لم يقع الاستيفاء بالزيادة على قيمته وعلى الراهن لصاحب الثوب ما صار به موفيا لما بيناه، اور اگر مستعار مرہون کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو تلف کے وقت قرضہ میں سے بقدر اس کی قیمت کے ساقط ہو گا، اور باقی قرضہ راہن پر مرتہن کے واسطے واجب رہے گا اس واسطے کہ قیمت سے زاید کا وصول ہونا نہیں پایا گیا، اور دوشالہ کے مالک کے واسطے راہن پر اس قدر واجب ہو گا، جس قدر سے وہ اپنا قرضہ ادا کرنے والا ٹھہرا بدلیل مذکورہ بالا ف کہ اس نے معیر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے، یہ سب اس وقت کہ دوشالہ تلف یا عیب دار ہو گیا۔

ولو كانت قيمته مثل الدين فاراد المعير ان يفتكه جبرا عن الراهن لم يكن للمرتهن اذا قضى دينه ان يمتنع لانه غير متبرع حيث يخلص ملكه ولهذا يرجع على الراهن

بما ادی فاجبر المرتھن علی الدفع بخلاف الاجنبی اذا قضی الدین لانہ متبرع اذ ھو لایسعی فی تخلیص ملکہ ولا فی تفریغ ذمتہ فکان للطالب ان لا یقبلہ اور اگر مرہون مستعار کی قیمت قرضہ کے برابر ہو یعنی راہن نے جو چیز مستعار لیکر رہن کی اس کی قیمت اور مرتہن کا قرضہ برابر ہے پس معیر نے چاہا کہ جبراً بغیر رضامندی راہن کے قرضہ ادا کر کے اپنی چیز چھوڑاوے، تو جب اس نے مرتہن کو قرضہ دیا تو مرتہن کو اختیار نہیں کہ مرہون دینے سے انکار کرے اس واسطے کہ معیر مذکور کچھ متبرع نہیں یعنی مفت احسان کرنے والا نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی ملک چھڑاتا ہے اور اسی جہت سے وہ جو کچھ ادا کرے راہن سے واپس لے گا تو مرتہن کو چھوڑنے پر مجبور کیا جائے گا، برخلاف اس کے اگر کسی اجنبی نے قرضہ ادا کرنا چاہا تو مرتہن مجبور نہیں ہو سکتا، اس واسطے کہ اجنبی تو متبرع ہے کیونکہ وہ اپنی ملکیت چھوڑانے میں مساعی نہیں ہے اور نہ قرضہ سے اپنا ذمہ پاک کرنا چاہتا ہے تو قرضخواہ یعنی مرتہن کو اختیار ہے کہ اس کی طرف سے قبول نہ کرے۔ ف اور معیر سے جو مالک مرہون ہے ادائے قرضہ قبول کرنا پڑے گا،

ولو ھلک الثوب العاریۃ عند الراھن قبل ان یرھنہ او بعد ما افتکہ فلا ضمان علیہ لانہ لایصیر قاضیا بھذا وھو الموجب علی ما بیناہ اور اگر مستعار کپڑا مستعیر کے پاس جس نے رہن کرنے کو لیا ہے رہن کرنے سے پہلے تلف ہوا یا فک رہن کرنے کے بعد معیر کو واپس دینے سے پہلے تلف ہوا تو اس پر تاوان نہیں ہے کیونکہ اس نے اس کپڑے سے اپنا کچھ قرضہ ادا نہیں کیا (جس کے ضمان واجب ہو) حالانکہ مستعیر پر ضمان کا موجب یہی کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا ٹھہرے، چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا۔ ف یہ اس وقت کہ معیر و مستعیر دونوں اتفاق کریں کہ ایسی ہی حالت میں تلف ہوا ہے۔

ولو اختلفا فی ذلک فالقول للراھن لانہ ینکر الایفاء بدعواہ الھلاک فی ھاتین الحالتین، اگر معیر و مستعیر نے اس میں اختلاف کیا یعنی مثلاً مستعیر نے کہا کہ قبل رہن یا بعد فک رہن کرنے کے تلف ہوا، اور معیر نے کہا کہ نہیں بلکہ رہن کی حالت میں تلف ہوا ہے تو قول راہن کا قبول ہوگا، کیونکہ وہ ان دونوں حالتوں میں تلف ہونے کا دعویٰ کر کے اس سے ادائے قرض کا انکار کرتا ہے۔ ف یعنی جب اس نے دعویٰ کیا کہ دوشالہ قبل رہن کے یا بعد فک رہن کے تلف ہوا تو اس نے کہا کہ میں نے اس کپڑے کے ذریعہ سے اپنا قرضہ کچھ ادا نہیں کیا۔ پس مجھ پر ضمان نہیں ہے اور قول منکر کا قبول ہوتا ہے خصوص جبکہ مستعیر امین ہے اور معیر اس پر ضمان کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہ لاوے کہ وہ حالت رہن میں تلف ہوا یا اس نے اس کپڑے سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے، کما لو اختلفا فی مقدار ما امرہ بالرھن بہ فالقول للمعیر جیسے اگر دونوں نے اس مقدار میں اختلاف کیا جس کے عوض رہن کرنے کا معیر نے حکم دیا ہے تو معیر کا قول قبول ہوگا۔ ف مثلاً مستعیر نے کہا کہ تو نے دو سو درم کے عوض رہن کا حکم دیا تھا اور معیر نے کم و بیش کا دعویٰ کیا، اور کسی کے گواہ نہیں ہیں تو معیر کا قول قبول ہے، اس واسطے کہ مقدار کا بیان صرف معیر کی طرف سے معلوم ہوتا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا، الا آنکہ مستعیر گواہ لاوے لان القول قولہ فی انکار اصلہ فکذا فی انکار وصفہ اس واسطے کہ اگر اصل عاریت سے معیر منکر ہو تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے پس جب اس نے عاریت کی ایک وصف یعنی مقدار مذکور سے انکار کیا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا، ولو رھنہ المستعیر بدین موعود وھو ان یرھنہ لیقبضہ کذا اور مستعیر نے مستعار دوشالہ

بعوض موعود قرضہ کے رہن کیا اور وہ اس طرح کہ ایسے شخص کو رہن دیا جس نے وعدہ کیا کہ اس قدر قرض دیگا، فھلك في يد المرتهن قبل الافتراق، پس مرتہن کے پاس عین مذکور قبل قرض دینے کے تلف ہوگیا والمسمى والقيمة سواء، اور حال یہ کہ عین مذکور کی قیمت اور جس قدر قرض دینے کا وعدہ کیا تھا، دونوں مساوی ہیں، يضمن قدر الموعود المسمى لما بينا انه كالموجود، تو راہن اس وعدہ دینے والے مرتہن سے مقدار موعود تاوان لے گا، کیونکہ ہم سابق میں بیان کرچکے کہ موعود بمنزلہ موجود ہے۔

ويرجع المعير على الراهن بمثله لان سلامة مالية الرهن باستيفائه من المرتهن كسلامته ببراءة ذمته عنه اور معیر اس راہن مستعیر سے اسی ضمان کے مثل واپس لے گا اس واسطے کہ مالیت رہن کا سلامت رہنا بایں طریق کہ راہن نے مرتہن سے وصول کرلیا یہ ایسا ہے جیسے مرہون اس کے واسطے اس طرح سلامت رہے کہ قرضہ سے اس کا ذمہ پاک ہوگیا ف یعنی اگر قرضہ سے راہن کا ذمہ بری ہوجاتا جبکہ مرہون تلف ہوجاتا تو یہی ہوتا کہ گویا راہن کے واسطے مرہون مسلم ہوگیا، اسی طرح جب اس کے عوض اس نے ضمان وصول کرلی تو بھی اس نے رہن سے استیفاء کیا، پس دونوں صورتوں میں راہن نے مرہون کو اپنے کام میں صرف کردیا تو معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہے۔

ولو كانت العارية عبدا فاعتقه المعير جاز لقيام ملك الرقبة ثم المرتهن بالخيار ان شاء رجع بالدين على الراهن لانه لم يستوفه وان شاء ضمن المعير قيمته لان الحق قد تعلق برقبته برضاه وقد اتلفه بالاعتاق وتكون رهنا عنده الى ان يقبض دينه فيردها الى المعير لان استرداد القيمة كاسترداد العين، اور اگر عاریت کوئی غلام ہو یعنی زید نے مثلاً اپنا غلام کسی کو رہن کرنے کے واسطے دیا اور اس نے رہن کرلیا پھر معیر نے اس کو آزاد کردیا، تو (اعتاق نافذ ہوجائے گا) جائز ہے کیونکہ معیر کی ملکیت رقبہ قائم ہے، پھر مرتہن کو دو طرح کا اختیار ہے، چاہے راہن پر قرضہ کے واسطے رجوع کرے اسواسطے کہ ہنوز اس نے وصول نہیں پایا اور چاہے معیر سے اس کی قیمت تاوان لے اس واسطے کہ معیر کی رضامندی کے ساتھ اس غلام کی گردن سے مرتہن کا حق لازمی متعلق ہوچکا تھا (گویا خود معیر نے رہن کیا) حالانکہ معیر نے آزاد کرکے یہ حق تلف کردیا، پھر یہ قیمت مرتہن کے پاس رہن رہے گی، یہاں تک کہ وہ اپنا قرضہ وصول پاوے تب یہ معیر کو واپس کردے گا اس واسطے کہ قیمت پھیر دینا جیسے مال عین پھیر دینا۔ ف دونوں حکم میں برابر ہیں۔

ولو استعار عبدا او دابة ليرهنه فاستخدم العبد او ركب الدابة قبل ان يرهنهما بمال مثل قيمتهما ثم قضى المال فلم يقبضهما حتى هلكا عند المرتهن فلا ضمان على الراهن لانه قد برئ من الضمان حين رهنهما فانه كان امينا خالف ثم عاد الى الوفاق، اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک غلام یا گھوڑا رہن کرنے کے لیے مستعار لیا، پھر دونوں کو رہن کرنے سے پہلے اس نے غلام سے خدمت لی یا گھوڑے پر سوار ہوا، (حتیٰ کہ ضامن ہوگیا) پھر اس نے ان کو اس قدر مال کے عوض رہن کیا جو ان کی قیمت کے مساوی ہے پھر راہن نے مال ادا کردیا، مگر راہن نے ان دونوں پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ مرتہن کے پاس یہ دونوں تلف ہوگئے، تو راہن پر تاوان واجب نہیں ہے اس واسطے کہ جب اس نے ان کو رہن کیا تو تاوان سے

بری ہو گیا، اس واسطے کہ راہن مذکور تو ان دونوں کے معاملہ میں امین تھا جس نے مخالفت کی تھی پھر اس نے موافقت کی جانب رجوع کر لیا تھا۔ ف اور کتاب العاریہ وغیرہ میں یہ قاعدہ معلوم ہو چکا کہ امین اگر مخالفت کرے تو ضامن ہو جاتا ہے، پھر اگر مخالفت چھوڑ کر موافقت کی جانب رجوع کرے تو یہاں خاص یہ حکم ہے کہ تاوان زائل ہو جاتا ہے اور خالی عاریت میں ضامن رہتا ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ جب راہن ضامن نہیں رہا تو وہ معیر کو کچھ تاوان نہیں دے گا، جیسے مرتہن اس کو تاوان نہیں دے گا۔ یہ اس وقت تھا کہ رہن سے پہلے سوار ہوا خدمت لی پھر موافقت کر لی۔

وكذا إذا افتك الرهن ثم ركب الدابة او استخدم العبد فلم يعطب ثم عطب بعد ذلك من غير صنعه لا يضمن لانه بعد الفكاك بمنزلة المودع لا بمنزلة المستعير لانتهاء حكم الاستعارة بالفكاك وقد عاد الى الوفاق فيبرأ عن الضمان اور اسی طرح جب راہن نے فک رہن کر لیا پھر گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی مگر اس فعل سے کچھ تلف نہیں ہوا پھر اس کے بعد بدوں اس کے فعل کے گھوڑا یا غلام تلف ہو گیا تو راہن مستعیر کچھ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ فک رہن کے بعد وہ بمنزلہ مستودع کے ہے۔ نہ بمنزلہ مستعیر کے، اس واسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد عاریت لینے کا حکم ختم ہو چکا اور حال یہ کہ اس نے مخالفت سے موافقت کی طرف رجوع کر لیا تو تاوان سے بری ہو گیا۔ ف جیسے مستودع میں ہوتا ہے اور یہ ایسے مستعیر کا حکم ہے جس نے رہن رکھنے کے واسطے عاریت لیا ہو۔ وهذا بخلاف المستعير لان يده يد نفسه فلا بد من الوصول الى يد المالك اما المستعير في الرهن فيتحصل مقصود الآمر وهو الرجوع عليه عند الهلاك وتحقق الاستيفاء اور یہ حکم یعنی راہن کا تاوان سے بری ہو جانا برخلاف ایسے مستعیر کے ہے جس نے انتفاع کے واسطے عاریت لی ہو، اس واسطے کہ ایسے مستعیر کا قبضہ اپنا ذاتی قبضہ ہے تو بعد مخالفت کے مالک کے قبضہ میں پہنچ جانا ضرور ہے اور رہن کی عاریت لینے والا تو اپنے معیر کا مقصود حاصل کرتا ہے (اس طرح کہ مرتہن کے سپرد کر دے) اور مقصود یہ کہ مرہون تلف ہو جانے اور اس مال سے استیفاء حاصل ہو جانے کے وقت وہ راہن سے تاوان وصول کر لے

قال وجناية الراهن على الرهن مضمونة لانه تفويت حق لازم محترم وتعلق مثله بالمال يجعل المالك كالاجنبي في حق الضمان كتعلق حق الورثة ضمنوا قيمته ليشتري بها عبد يقوم مقامه، مختصر میں ہے کہ راہن کا مرہون پر خیانت کرنا یعنی مثلاً تلف وہلاک و زخمی و عیب دار کرنا ضمانتی ہے یعنی راہن اس کا ضامن ہوگا، اس واسطے کہ ایسا کرنا ایک حق لازم محترم کو برباد کرنا ہوا یعنی مرتہن کا ایک حق اس مرہون کے ساتھ متعلق ہوا جو شرعاً محترم و لازم ہے اور جب راہن نے مرہون کو اس طرح برباد کیا تو مرتہن کا حق مذکور تلف کیا حالانکہ جس مال سے ایسا حق متعلق ہو جاتا ہے تو اس کی بربادی سے ضامن ہونے کے بارہ میں مالک مال کو مانند اجنبی کے کر دیتا ہے اس کی مثال یہ کہ جب کوئی شخص ایسے مرض سے بیمار پڑا جس سے آخر مر گیا پس اس مریض کے مال سے وارثوں کا حق اسی حالت مرض میں متعلق ہو جاتا ہے، تو یہ حق اس مریض کے ایسے تصرف کو جو تبرع ہو یعنی اس پر لازم نہ ہو اس مال میں نافذ ہونے سے روکتا ہے سوائے تہائی کے مقدار میں، یعنی تہائی تک تو ایسے مریض کا تبرع نافذ ہے اور ماسوائے تہائی کے زائد میں مریض کا تصرف نافذ نہیں ہوتا، اسی جہت سے کہ اس کے مال سے وارثوں کا حق محترم لازمی متعلق ہو چکا ہے اور دوسری مثال یہ کہ اگر کوئی شخص وصیت کر گیا کہ میرے اس غلام کی خدمت فلاں شخص کے واسطے

وصیت ہے تو جب وارثوں نے اس غلام کو تلف کیا تو اس کی قیمت کے ضامن ہوں گے تاکہ اس کی قیمت سے دوسرا غلام خریدا جا سکے کہ وہ تلف شدہ غلام کے قائم مقام ہو ف اسی جہت سے کہ اس غلام وصیت شدہ سے موصی لہ کا حق محترم متعلق ہو چکا تھا، اور وہ خدمت ہے حالانکہ غلام مذکور کا رقبہ انہیں وارثوں کی ملک تھا اور اپنی ملک کو آدمی فروخت و آزاد وغیرہ کر سکتا ہے مگر حق موصی لہ کی وجہ سے وارث لوگ ضامن ہو گئے، اسی طرح جب مرہون سے مرتہن کا حق متعلق ہو چکا تو راہن اس کو تلف وغیرہ کرنے میں ضامن ہوگا، اگرچہ مرہون اس کی ملک باقی ہے، پس یہ قاعدہ کلیہ نکل آیا کہ مالک مال کے مال سے جب غیر کا حق محترم لازم متعلق ہو جاوے تو مالک مال اپنے مال میں ایسا تصرف نہیں کر سکتا، جس سے یہ حق تلف یا ناقص ہو جاوے، حتیٰ کہ اگر اس نے ایسا تصرف کیا تو وہ ضامن ہو جائیگا جیسے اجنبی آدمی کسی کے مال میں تصرف کرنے سے ضامن ہو جاتا ہے، یہ تو مرہون پر راہن کی جنایت کرنے کا بیان تھا

قال وجناية المرتهن عليه تسقط دينه بقدرها ومعناه ان يكون الضمان على صفة الدين اور مرہون پر مرتہن کا جنایت کرنا بقدر جنایت کے اس کا قرضہ ساقط کر دیتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تاوان بصفت قرضہ ہو۔ ف یعنی مرتہن نے اگر مرہون پر کوئی تعدی و جرم کیا تو وہ بھی ضامن ہے، پھر ضمانت کا برتاؤ اس طرح ہوگا کہ مرتہن کے قرضہ میں سے بقدر جرم کے ساقط ہو جائے گا، لیکن یہاں دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ مرہون کا تاوان مثلاً دس اشرفی یا سو روپیہ واجب ہوا اور قرضہ بھی دو سو روپیہ یا بیس اشرفی ہے تو حساب سے نصف قرضہ ساقط ہوا، اور اگر قرضہ مثلاً پچاس من گیہوں یا اس کے مانند کیلی یا وزنی چیز ہے تو حساب سے ساقط ہونا منظور نہیں ہے پس لامحالہ یہی ہوگا، کہ تاوان مذکور بھی مرہون رہے اور جب قرضہ ادا کرے تو یہ واپس لے گا، بالجملہ مرتہن بھی جنایت سے ضامن ہو جاتا ہے۔

وهذا لان العين ملك المالك وقد تعدى عليه المرتهن فيضمنه لمالكه اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عین مرہون تو راہن کی ملک ہے (یا جس نے راہن کو دی یا اس سے راہن نے غصب کی ہو، بہرحال وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے اور مرتہن کو صرف قبضہ استیفاء کا حق ہے) اور مرتہن نے غیر کی ملک پر تعدی کی تو اس کے مالک کو تاوان ادا کرے گا، ف حتیٰ کہ اگر راہن نے کسی سے عاریت لی ہو تو معیر اس مرتہن سے کل تاوان لے سکتا ہے اور اگر غصب کی ہو تو مالک کو اختیار ہے، چنانچہ دونوں کے مسائل گزر چکے۔

یہ سب تو اس وقت ہے کہ راہن نے یا مرتہن نے مرہون پر جنایت کی اور اگر مرہون نے ان میں سے کسی کی ذات یا مال پر جنایت کی، مثلاً مرہون کوئی غلام ہے جس نے راہن یا مرتہن کو خطاء سے قتل یا زخمی کیا یا مال تلف کر دیا تو کیا حکم ہے قال وجناية الرهن على الراهن والمرتهن وعلى مالهما هدر وهذا عند ابي حنيفة رح کہا کہ مرہون کی جنایت خواہ راہن پر ہو یا مرتہن پر ہو (یا دونوں پر ہو) یا ان کے مال پر ہو سب ہدر یعنی رائیگاں ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حکم ہے۔ ف کہ مرہون پر تاوان متعلق نہ ہوگا،

وقالا جنايته على المرتهن معتبرة والمراد بالجناية على النفس ما يوجب المال، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مرہون کی جنایت جو مرتہن پر ہو وہ معتبر ہے (راہن پر ہو تو نہیں) اور جان پر جنایت سے وہ جنایت مراد ہے جو مال واجب کرے ف اور وہ جرم نہیں جو قصاص لازم کرے کیونکہ قصاص تو غلام سے لیا جاتا ہے اور اس میں خلاف نہیں ہے، جیسے مرہون کی جنایت راہن پر بالاتفاق رائیگاں ہے، پس اس اتفاقی مسئلہ کی

دلیل مع مرتہن پر جرم کے اختلافی مسئلہ کی دلیل چاہیے اما الوفاقیۃ فلانہا جنایۃ المملوک علی المالک پس اتفاقی مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ مرہون کا راہن پر جنایت کرنا مملوک کا مالک پر جرم ہے ف کیونکہ مرہون ابھی تک راہن کی ملک میں ہے، الا تری انہ لو مات کان الکفن علیہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر غلام مرہون مر جاوے تو اس کا کفن اس کے مالک راہن پر لازم ہوتا ہے، ف تو جب ثبوت ہوا کہ وہ راہن کا مملوک ہے تو مالک پر جب مملوک نے خطاء سے جنایت کی تو رائگاں ہوتی ہے کیونکہ وہ تاوان نہیں ادا کر سکتا کیونکہ مرہون مع اپنے مقبوضہ مال کے سب مال کا مالک ہوگا، اگر کہا جاوے کہ مغصوب غلام بھی اگرچہ غاصب کے قبضہ میں ہو تو اپنے مالک یعنی مغصوب منہ کی ملک ہے، حالانکہ اگر مغصوب غلام نے اپنے مالک پر جنایت کی تو وہ معتبر ہوتی ہے تو دونوں میں فرق کیوں ہوا، جواب یہ کہ مرہون تو مرتہن کے قبضہ میں برابر ملک راہن ہے حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ فروخت وغیرہ کیا جاوے تو صرف اسی وقت ملک سے خارج ہوگا، تو اس میں فی الحال غیر کی ملک نہ حقیقۃً ہے اور نہ اس وقت سے مستند ہو سکتی ہے بخلاف جنایۃ المغصوب علی المغصوب منہ برخلاف اس کے کہ اگر مغصوب غلام نے مغصوب منہ پر جرم کیا تو وہ معتبر ہے ف کیونکہ فی الحال اگرچہ مغصوب منہ کی ملک ظاہر ہے مگر غاصب کی ملک بھی اسی وقت سے مستند ہو سکتی ہے، لان الملک عند اداء الضمان یثبت للغاصب مستندا حتی یکون الکفن علیہ اس واسطے کہ اگر غاصب نے تاوان ادا کیا تو اس کی ملک اس غلام ابتدائی غصب کے وقت سے مستند ہو کر ثابت ہو جائے گی (اور تاوان کی صورتوں میں سے یہ کہ مثلاً مغصوب غلام مر جاوے یا غاصب اس کو فروخت کرے، چنانچہ بعد تاوان کے اسی وجہ سے بیع نافذ ہو جاتی ہے کہ ملک مستند سے ثابت ہوا کہ اس نے اپنا مملوک فروخت کیا ہے تو اس میں غاصب کی ملکیت ثبوت ہو جاتی ہے) حتیٰ کہ اگر یہ مغصوب مر جاوے تو اس کا کفن بذمہ غاصب لازم آتا ہے، ف کیونکہ مرنے سے جب وہ تاوان ادا کرے گا، تو غصب کے وقت سے اس کا مالک ٹھہرایا جائے گا، تو اپنی مملوک کا کفن بھی اسی پر لازم آوے گا، تو ظاہر ہوا کہ غلام مغصوب میں مالک سابق یعنی مغصوب منہ کی ملک متعین نہیں ہے۔

فکانت الجنایۃ علی غیر المالک فاعتبرت، تو مغصوب کا جنایت کرنا جبکہ مغصوب منہ پر واقع ہو تو یہ مالک کے سوائے دوسرے پر جنایت ہے، لہٰذا معتبر ہوتی ہے ف اور جا ہو فرق اس طرح بیان کرو کہ ایک جماعت فقہاء کے نزدیک غصب کا موجب اصلی یہ کہ مغصوب کی قیمت بذمہ غاصب لازم آتی ہے لیکن اگر اس نے عین مغصوب واپس دیا تو بھی چھوٹ جاتا ہے، پس بلحاظ موجب اصلی کے مغصوب منہ کی مملوک یہ قیمت ہے، اور مغصوب غلام گویا اجنبی چیز ہے تو جب مغصوب منہ پر اس غلام نے تعدی و جنایت کی تو اجنبی نے جنایت کی پس یہ جرم معتبر ہے اور یہ دلیل صاف ظاہر ہے، رہا اختلافی مسئلہ کہ جب مرہون نے مرتہن پر جنایت کی تو امامؒ کے نزدیک رائگاں اور صاحبینؒ کے نزدیک معتبر ہے۔

لہما فی الخلافیۃ ان الجنایۃ حصلت علی غیر مالکہ، صاحبینؒ کی دلیل مسئلہ اختلافیہ میں یہ ہے کہ یہ جنایت تو غیر مالک پر واقع ہوئی ف یعنی جب مرہون غلام نے خطاء سے مرتہن کو مارا یا زخمی کیا تو یہ جرم ایک

اتفاقی مسئلہ یعنی جبکہ مرہون نے راہن پر جنایت کی تو بالاتفاق ہدر ہے ۱۲

اجنبی پر واقع ہوا پس معتبر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اعتبار کرنے سے کیا فائدہ کیونکہ غلام کی ملکیت میں کوئی مال نہیں کہ وہ جرمانہ ادا کر سکے، جواب دیا کہ فی الاعتبار فائدۃ وھو دفع العبد الیہ بالجنایۃ فتعتبر، جرم اعتبار کرنے میں ایک فائدہ ہے اور فائدہ یہ کہ یہ غلام مجرم بعوض جرم کے اس مرتہن کو دے دیا جاوے تو جنایت معتبر ہے ف یعنی غلام کے جرم میں جبکہ خطأ سے ہو اصلی حکم یہ ہوتا ہے کہ مولیٰ فدیہ دے یا یہ غلام اس شخص کو دیدے جس پر اس نے جرم کیا یا اس کا مال تلف کر دیا ہے، پس یہاں بھی وہ مرتہن کو دیا جاوے، مگر یہ جبھی ممکن ہوگا کہ مرتہن اس کو رہن سے خارج کرنے پر راضی ہو جاوے، لہٰذا فرمایا کہ جب جنایت مذکورہ کا اعتبار کرنا مفید حکم ٹھہرا تو اعتبار کی جاوے۔

ثم ان شاء الراھن والمرتھن ابطلا الرھن ودفعاہ بالجنایۃ الی المرتھن، پھر چاہیں راہن و مرتہن دونوں متفق ہو کر رہن توڑ دیں اور غلام مذکور بوجہ جرم کے مرتہن کو دیدیں ف پس جب مرتہن نے قبول کیا تو وہ اس کا غلام ہو گیا، اور قرضہ ساقط ہو گیا، وان قال المرتھن لا اطلب الجنایۃ فھو رھن علی حالہ اور چاہے مرتہن کہے کہ میں جرم کا مطالبہ نہیں کرتا تو غلام مذکور بحال سابق مرہون رہے گا،

ف یہ سب صاحبین کی تحریر دلیل کے نتائج ہیں اور امامؒ کے نزدیک اس جرم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا۔

ولہ ان ھٰذہ الجنایۃ لو اعتبرناھا للمرتھن کان علیہ التطھیر من الجنایۃ لانھا حصلت فی ضمانہ فلا یفید وجوب الضمان لہ مع وجوب التخلیص علیہ، اور امام کی دلیل یہ ہے (کہ غلام مذکور نے مرتہن کی ضمانت میں یہ جرم کیا ہے پس) اگر ہم اس جرم کو مرتہن کے واسطے اعتبار کریں تو مرتہن کے اوپر بھی یہ واجب ہوگا، کہ وہ اس جرم کے لوث سے اس غلام کو پاک کرے اسواسطے کہ اسی کی ضمانت میں غلام مذکور کو یہ لوث لگا ہے، تو معلوم ہوا کہ مرتہن کے لیے اس طرح ضمان واجب کرنا کہ اس پر بھی لوث سے چھڑانا واجب ہو، کچھ مفید نہیں ہے ف اور یہ ظاہر ہے کہ جرم و ضمان دونوں ہم پلہ ہیں، پھر مرتہن جس جنایت کے معتبر ہونے میں یہ اختلاف ہے وہ جنایت ہے جو مرتہن کی جان پر ہو۔

وجنایتہ علی مال المرتھن لا تعتبر بالاتفاق اذا کانت قیمتہ والدین سواء لانہ لا فائدۃ فی اعتبارھا لانہ لا یتملک العبد وھو الفائدۃ اور مرہون کا مرتہن کے مال پر جنایت کرنا کئی صورتوں پر ہے کہ قیمت غلام و قرضہ دونوں مساوی ہیں یا کم و بیش ہیں) پس اگر قیمت مرہون اور قرضہ مرتہن دونوں برابر ہوں تو بالاتفاق یہ جنایت معتبر نہیں ہے اس واسطے کہ اس کے اعتبار کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے، کیونکہ مرتہن اس غلام کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا، حالانکہ فائدہ یہی تھا، ف کہ غلام بوجہ مال مرتہن تلف کرنے کے مرتہن کی ملک میں آجاوے اسواسطے کہ اگر مرتہن نے بوجہ جرم کے غلام کو لے لیا تو لازم ہوا کہ مرتہن کی ضمانت میں غلام نے ایسی حرکت کی جس سے راہن کی ملک سے تلف ہوا، حالانکہ راہن کو اس تلف میں کچھ دخل نہیں ہے تو بعوض قرضہ کے تلف ہوا پس مرتہن کا قرضہ ساقط ہو کر غلام اس کو ملا، حالانکہ قرضہ و اس کی قیمت دونوں برابر ہیں، تو جو کچھ اس نے مرتہن کا مال تلف کیا تھا وہ مفت برباد ہوا پس جنایت کے اعتبار کرنے میں مرتہن کو کچھ فائدہ نہ ہوا یہ اس وقت کہ قیمت غلام و قرضہ دونوں برابر ہوں اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو بھی جرم مذکور کے اعتبار سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔

وان کانت القیمۃ اکثر من الدین اور اگر یہ صورت ہو کہ مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو

فعن ابی حنیفۃ رح انہ یعتبر بقدر الامانۃ لان الفضل لیس فی ضمانہ فاشبہ جنایۃ العبد الودیعۃ علی المستودع، تو اس میں امام ابوحنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں غلام مذکور کی جنایت مرتہن کے مال پر بقدر امانت معتبر ہوگی (یعنی غلام میں جسقدر قرضہ سے زائد امانت ہے) اسواسطے کہ زیادتی مذکورہ مرتہن کی ضمانت میں نہیں ہوتی ہے، تو ایسا ہوگیا جیسے غلام ودیعت نے مستودع پر جرم کیا۔

ف کہ اس کا جرم معتبر ہوتا ہے چنانچہ مودع اس کا فدیہ دیتا یا اسی کو دے دیتا ہے کیونکہ ودیعت اس کی ضمانت میں نہیں ہے پس مالک اس کے جرم کا ذمہ دار ہے اسی طرح مرہون میں حصہ زائد کا ذمہ دار ہے تو مرتہن کو یہ فائدہ ہوگا کہ بقدر قرضہ کے تو قرضہ ساقط ہوکر ملے گا اور باقی بوجہ جرم کے مل جائے گا۔

وعنہ انہا لا تعتبر لان حکم الرھن وھو الحبس فیہ ثابت فصار کالمضمون اور امام سے دوسری روایت یہ کہ اس صورت میں بھی جنایت مذکورہ معتبر نہیں ہے اس واسطے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہن کا حکم یعنی محبوس ہونا ثابت ہے (کیونکہ زائد بھی محبوس ہے) تو وہ بھی بمنزلہ مضمون کے ہے۔

ف اور بمنزلہ امانت نہیں ہے تو جب امانت نہیں تو مرتہن کو اس حصہ کی بابت بھی لوٹ جرم سے چھڑانا واجب ہے پس جیسے اس کے لیے تاوان ثابت ہے ویسے ہی اس پر چھڑانا واجب ہے تو کچھ فائدہ نہیں ہوا، بالجملہ اس روایت کے امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مرہون کی جنایت مرتہن کے جان و مال پر بھی ہدر و باطل ہے، وھذا بخلاف جنایۃ الرھن علی ابن الراھن او ابن المرتھن اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مرہون نے راہن کے پسر یا مرتہن کے پسر پر جنایت کی ف یعنی خود راہن و مرتہن پر نہیں بلکہ ان کی بالغ اولاد پر جنایت کی خواہ جان پر یا مال پر تو وہ بالاتفاق معتبر ہے۔ لان الاملاک حقیقۃ متباینۃ فصار کالجنایۃ علی الاجنبی اس واسطے کہ املاک درحقیقت متباین ہیں تو ایسا ہوگیا جیسے کسی اجنبی پر جنایت کی ف حاصل یہ کہ راہن واس کے بالغ فرزند کی املاک درحقیقت جدا ہیں اگرچہ میل میں رہتے ہیں تو یہ ثابت نہ ہوگا، کہ مملوک نے اپنے مالک پر جرم کیا بلکہ یہ غلام درحقیقت باپ کا ہے اور بیٹا مالک نہیں ہے تو بیٹے پر اس غلام کا جرم کرنا گویا اجنبی شخص پر جرم ہے تو اس کا اعتبار ضرور ہے۔

قال ومن رھن عبدا یساوی الفا بالف الی اجل فنقص فی السعر فرجعت قیمتہ الی مائۃ ثم قتلہ رجل وغرم قیمتہ مائۃ ثم حل الاجل فان المرتھن یقبض المائۃ قضاء عن حقہ ولا یرجع علی الراھن بشیئ جامع صغیر میں ہے کہ ایک نے ایک غلام جو ہزار درم قیمت کا ہے بعوض ہزار درم کے میعادی رہن کیا، پھر بھاؤ گھٹ گیا اور اس کی قیمت سو درم رہ گئی، پھر اس غلام کو کسی اجنبی نے قتل کیا (خطاء سے قتل کیا) اور سو درم اس کی قیمت تاوان دے دی، پھر ادائے قرض کی میعاد آئی تو مرتہن یہ سو درہم اپنے ادائے قرض میں لے لے گا، اور اس سے زیادہ راہن سے کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ ف کیونکہ نو سو درم قتل کی گھٹی بمنزلہ تلف ہے تو اس سے مرتہن کا نو سو درم کا قرضہ ساقط ہوگیا، واصلہ ان النقصان من حیث السعر لا یوجب سقوط الدین عندنا خلافا للزفر رح اور قاعدہ کلیہ یہاں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھاؤ کی گھٹی مرتہن کے قرضہ ساقط ہونے کا سبب موجب نہیں ہے برخلاف قول زفر رح کے ف بلکہ ہمارے نزدیک جب عین مرہون میں سے کچھ تلف ہو تو اسی قدر قرضہ ساقط ہوگا، اور قیمت وہ معتبر ہے جو رہن کے روز تھی، اور یہاں قتل سے

غلام تلف ہوا، اور زفرؒ کے نزدیک بھاؤ گھٹنے سے بھی قرضہ ساقط ہو جاتا ہے، وھو یقول ان المالیۃ قد انتقصت فاشبہ انتقاص العین، اور زفرؒ یہ دلیل لاتے ہیں کہ مالیت گھٹ گئی تو یہ مال عین گھٹ جانے کے مشابہ ہے ف اور مال عین کی کمی بالاتفاق موجب سقوط قرضہ ہے تو یہی حکم نرخ گھٹنے کا ہوا۔

ولنا ان النقصان السعر عبارۃ عن فتور رغبات الناس وذلک لا یعتبر فی البیع حتی لا یثبت بہ الخیار ولا فی الغصب حتی لا یجب الضمان اور ہماری حجت یہ ہے کہ بھاؤ گھٹنے کے تو معنی یہ ہیں کہ لوگوں کی رغبتیں سست ہو جاویں اور اس کمی کا کچھ اعتبار بیع میں نہیں ہوتا حتی کہ بھاؤ گھٹنے سے مشتری کو خیار حاصل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر خرید کے بعد مبیع کی قیمت بوجہ نرخ کے گھٹ گئی تو مشتری کو پھیرنے کا اختیار نہیں حاصل ہوتا اور اس کا اعتبار غصب میں بھی نہیں ہوتا ہے، حتی کہ نرخ گھٹنے سے غاصب پر تاوان نہیں واجب ہوتا ہے ف مثلاً غاصب نے جو غلام غصب کیا تھا درحالیکہ اس وقت اس کی قیمت ہزار درم تھی، پھر واپس کیا درحالیکہ قیمت سو درم ہے تو غاصب پر گھٹنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے بخلاف نقصان العین لان بفوات جزء منہ یتقرر الاستیفاء فیہ اذالید ید الاستیفاء برخلاف اس کے کہ عین مرہون میں نقصان ہو تو وہ معتبر ہے اس واسطے کہ عین میں سے کوئی جزو نادارد ہونے سے اسی جزو کا وصول ہونا متحقق ہو جائے گا، اس واسطے کہ مرتہن پھیر نہیں سکتا اور وہ اس کے ذمہ وصول یافتہ ٹھہرا حتی کہ اگر کل مرہون وہ واپس نہیں دے سکتا تو اس نے کل وصول پایا پس وہ قیمت و قرضہ میں سے کمتر کے عوض گیا۔ لیکن قیمت وہ معتبر ہے جو رہن کے روز تھی، اس سے معلوم ہوا کہ زفرؒ کے اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا، کہ فک رہن کیا جاوے تو مرتہن کل قرضہ لے کر عین مرہون واپس دے گا، اگرچہ اس کا نرخ گھٹ جاوے، اور زفرؒ کے نزدیک گھٹی بمنزلہ تلف ہے اور ہم نے اس کو رد کر دیا کہ عین مرہون بعینہٖ قائم ہے ہاں لوگوں کی رغبات کم ہو گئیں تو اس میں مرتہن کا کوئی قصور نہیں ہے تو بھاؤ گھٹ جانے سے اس کا قرضہ کم نہ ہوگا، واذا لم یسقط شیئ من الدین بنقصان السعر بقی مرھونا بکل الدین، اور جب بھاؤ گھٹنے سے قرضہ میں سے کچھ کم نہ ہوا تو مرہون بعوض پورے قرضہ کے رہن رہے گا،

فاذا قتلہ حر غرم قیمتہ مائۃ لانہ تعتبر قیمتہ یوم الاتلاف فی ضمان الاتلاف لان الجابر بقدر الفائت پس جب اس کو ایک آزاد نے قتل کیا تو قاتل اس کی قیمت حال یعنی سو درم کا ضامن ہوگا، اس واسطے کہ تلف کرنے کے تاوان میں وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو تلف کرنے کے روز ہو اس واسطے کہ پورا کرنا اسی قدر واجب ہوتا ہے جس قدر برباد کرے۔ ف اور بالفعل قاتل نے سو درم ضائع کیے تو اسی قدر پورے کرے۔

واخذہ المرتھن لانہ بدل المالیۃ فی حق المستحق وان کان مقابلا بالدم علی اصلنا حتی لا یزاد علی دیۃ الحر لان المولی استحقہ بسبب المالیۃ وحق المرتھن متعلق بالمالیۃ فیما قام مقامہ اور اس سو درم تاوان قیمت کو مرتہن لے لے گا اس واسطے کہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا عوض ہے، اگرچہ ہماری اصل فقہی پر یہ مال بمقابلہ خون مقتول ہے (چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا) حتی کہ یہ تاوان مقتول آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہو سکتا (کیونکہ آزاد کا خونبہا بہ نسبت خونبہائے غلام کے زائد ہونا ضرور ہے لیکن مستحق اس کو مالیت کا عوض سمجھ کر لے گا) اس واسطے کہ مولیٰ اس تاوان کا مستحق بوجہ مالیت کے ہوا ورنہ غلام کا

خون اس کا مملوک نہیں ہے) اور مرتہن کا حق مالیت مرہون کے ساتھ متعلق ہے پس اسی طرح جو چیز کہ مرہون کے قائم مقام ہو اس کے ساتھ بھی مرتہن کا حق متعلق ہوگا، ف اس واسطے ہم نے کہا کہ قیمت جو مرہون مقتول کے قائم مقام ہے وہ مرتہن لے لیگا، لیکن مرتہن کو صرف سو درم ملے حالانکہ اس کا قرضہ ہزار درم تھا۔ ثم لا یرجع علی الراھن بشیئ لان ید الرھن ید الاستیفاء من الابتداء و بالھلاک یتقرر وقیمتہ کانت فی الابتداء الفا فیصیر مستوفیا للکل من الابتداء، پھر مرتہن مذکور اپنے راہن سے کچھ رجوع نہیں کر سکتا، یعنی سو درم مذکور سے زائد نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ مرہون کا قبضہ تو ابتدا سے قبضۂ استیفاء ہوتا ہے، یعنی مرتہن نے ابتداء سے مرہون پر بطور وصول قرضہ کے قبضہ کیا، پھر مرہون تلف ہوجانے پر یہ امر متقرر ثابت ہوجاتا ہے، یعنی اول تو بطور وصول کے قبضہ تھا، اور جب مرہون تلف ہوگیا تو وصول پانا متقرر ہوگیا اور ابتدار میں مرہون کی قیمت ہزار درم تھی تو وہ ابتدار سے اسی کل کا وصول پانے والا ہوگیا، ف اور جب وہ ہزار درم وصول پاچکا تو اب راہن سے کچھ نہیں لے سکتا، کیونکہ اس کا قرضہ ہزار درم تھا، یہ تو تقریر دلیل کا ایک طریقہ تھا، او نقول، یا ہم اسکا دوسرا طریقہ بیان کرتے ہیں کہ

لا یمکن ان یجعل مستوفیا الالف بمائۃ لانہ یؤدی الی الربوا فیصیر مستوفیا المائۃ و بقی تسعمائۃ فی العین فاذا ھلک یصیر مستوفیا تسع مائۃ بالھلاک، یہ ممکن نہیں کہ سو درم پاکر ہزار درم کا بھر پانے والا ہو جاوے کیونکہ یہ بیاج تک نوبت پہنچاتا ہے تو یہی رہا کہ مرتہن صرف سو درم وصول پانے والا ہوا اور اس کے نو سو درم اس عین مرہون میں رہے، پھر جب یہ مرہون تلف ہوگیا تو بوجہ تلف کے مرتہن نو سو درم کا بھر پانے والا بھی ہوگیا۔

بخلاف ما اذا مات من غیر فعل احد لانہ یصیر مستوفیا الکل بالعبد لانہ لا یؤدی الی الربوا برخلاف اس کے اگر مرہون غلام بدون کسی شخص کے فعل کے مرگیا ہو تو یہاں استیفاء میں کچھ تردد نہیں اس واسطے کہ مرتہن اپنے کل قرضہ کا بعوض غلام کے بھر پانے والا ہوجائے گا، کیونکہ اس سے بیاج تک نوبت نہیں پہنچتی ہے، قال وان کان امرہ الراھن ان یبیعہ فباعہ بمائۃ وقبض المائۃ قضاء من حقہ فیرجع بتسع مائۃ لانہ لما باعہ باذن الراھن صار کان الراھن استردہ و باعہ بنفسہ ولو کان کذلک یبطل الرھن و یبقی الدین الا بقدر ما استوفی کذا ھذا، جامع صغیر میں ہے کہ اگر راہن نے مرتہن کو فروخت مرہون کا حکم دیا پس اس نے سو درم کو مرہون فروخت کیا اور یہ ثمن اپنے ادائے قرض میں وصول کرلیے تو وہ راہن سے باقی نو سو درم قرضہ واپس لے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب راہن کے حکم سے مرتہن نے اس کو فروخت کیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے مرہون واپس لے کر بذات خود فروخت کیا، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو رہن باطل ہوجاتا اور قرضہ مرتہن باقی رہتا سوائے اسقدر کے جو مرتہن وصول پاتا پس اسی طرح اس صورت میں بھی حکم ہوگا، ف کہ جو کچھ مرتہن نے ثمن وصول پایا اس کے سوائے جو باقی رہا وہ راہن سے وصول کرے گا، اور قتل کی صورت میں بدون اجازت راہن کے قاتل نے ضائع کیا تھا تو وہ مرتہن کی ضمانت میں تلف ہوا تھا۔

قال وان قتلہ عبد قیمتہ مائۃ فدفع مکانہ افتکہ بجمیع الدین وھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مرہون کو کسی ایسے غلام نے خطاً سے قتل کیا جس کی قیمت سو درم ہے پس قاتل مذکور اس جرم میں مرتہن کو دیدیا گیا یعنی وہ مرہون کا قائم مقام ہوگیا تو راہن اس کو پورے پورے قرضہ سے فک رہن کرے اور یہ امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کا قول ہے، وقال محمد ھو بالخیار ان شاء افتکہ بجمیع الدین

اور مرتہن کی جانب فدیہ کا مطالبہ صرف اس وجہ سے ہوا تھا، کہ اس میں مرتہن کا حق متعلق ہے، اگر قرضہ باطل ہوا جاتا ہے پس شاید فدیہ کم دینا پڑے اور قرضہ زائد ہو) پھر جب مرتہن نے ادائے فدیہ سے انکار کر دیا یعنی خود حق چھوڑا، تو راہن سے حکم جنایت کا مطالبہ کیا جائے گا اور جنایت کا حکم یہ ہے کہ مالک مختار ہے چاہے قاتل غلام دیدے یا اس کا فدیہ دے دے ف کیونکہ قتل عمد نہیں بلکہ خطاء ہے، تو راہن ان دونوں باتوں میں مختار ہے۔

فان اختار الدفع سقط الدین لانہ استحق لمعنی فی ضمان المرتھن فصار کالھلاک پس اگر راہن نے غلام مذکور دینا اختیار کیا تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہو گیا، اسواسطے کہ یہ غلام ایسے معنی کی وجہ سے استحقاق میں لے لیا گیا جو مرتہن کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا (حتی کہ اس معنی نے غلام کو ملک راہن سے نابود کر دیا) تو ایسا ہوا کہ گویا غلام مر گیا۔ ف اور اگر مرتہن کے پاس مر جاتا تو قرضہ ساقط ہوتا، اسی طرح اب بھی ساقط ہوا اور معنی سقوط کے یہ کہ قیمت غلام و قرضہ برابر یا قیمت زائد ہو تو قرضہ گیا اور اگر قیمت کم ہو تو بقدر کمی کے راہن دیدے گا، بالجملہ اگر غلام دے دیا، تو قرضہ ساقط ہوا۔

وکذلک ان فدی لان العبد کالحاصل لہ بعوض کان علی المرتھن وھو الفداء اور اسی طرح اگر راہن نے فدیہ دیا تو بھی قرضہ مرتہن ساقط ہوا (اگرچہ غلام مرہون اس کے پاس رہ گیا) اس واسطے کہ غلام جو راہن کے رہ گیا گویا اس کو ایسے مال کے عوض حاصل ہوا جو مرتہن پر واجب ہوا تھا، (اور بمجبوری راہن کو دینا پڑا) اور وہ فدیہ ہے ف کیونکہ مجرم جس کا یہ فدیہ ہے مرتہن ہی کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا، یہ سبب کہ اول مرتہن سے مطالبہ ہوگا اور بعد انکار کے راہن سے مطالبہ ہوگا، خود مرہون کے جرم کرنے میں ہے۔ بخلاف ولد الرھن اذا قتل انسانا او استھلک مالا، برخلاف اس کے اگر مرہون کے بچہ نے کسی شخص کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کرایا، حیث یخاطب الراھن بالدفع او الفداء فی الابتداء لانہ غیر مضمون علی المرتھن تو شروع سے راہن ہی سے خطاب کیا جائے گا، کہ خواہ اس کو دیدے یا اس کا فدیہ دے دے اسواسطے کہ مرہون کا بچہ مرتہن پر مضمون نہیں ہے۔ ف بلکہ زائد امانت ہے، صورت مسئلہ یہ کہ ایک باندی بعوض ہزار درم کے رہن کی اور قرضہ مثلاً دو برس کا میعادی ہے پس مرہونہ مذکورہ کے اپنے شوہر سے بچہ پیدا ہوا اور وہ بچہ مثلاً سوتے میں کسی شخص پر گرا یا مال پر گرا جس سے شخص مر گیا اور مال تلف ہو گیا تو مرتہن سے مطالبہ نہ ہوگا، بلکہ راہن سے مطالبہ ہوگا۔

وان دفع خرج من الرھن ولم یسقط شیئ من الدین کما لو ھلک فی الابتداء وان فدی فھو رھن مع امہ علی حالھما، پس اگر راہن نے بچہ مجرم دے دیا تو وہ رہن سے خارج ہو گیا اور قرضہ مرتہن سے کچھ ساقط نہ ہوگا، جیسے اگر وہ بچہ پہلے مر جاتا تو کچھ ساقط نہ ہوتا (اور واضح ہو کہ جب تک وہ مانع نہیں ہے تب تک اختیار ہے اس کو ماں سے جدا کرنا از راہ دیانت و حکم کے جائز نہیں ہے) اور اگر راہن نے اس کا فدیہ دیدیا تو وہ بدستور اپنی ماں کے ساتھ رہن مرہون رہے گا۔ ولو استھلک العبد المرھون مالا یستغرق رقبتہ فان ادی المرتھن الدین الذی لزم العبد فدیتہ علی حالہ کما فی الفداء وان ابی قیل للراھن بعہ فی الدین الا ان یختار ان یودی عنہ فان ادی بطل دین المرتھن کما ذکرنا فی الفداء وان لم یود و بیع العبد فیہ یاخذ صاحب دین العبد دینہ لان دین العبد مقدم علی دین المرتھن وحق ولی الجنایۃ لتقدمہ علی حق المولی فان فضل شیئ ودین غریم

العبد مثل دین المرتهن او اکثر فالفضل للراهن ویبطل دین المرتهن لان الرقبة استحقت لمعنی هو فی ضمان المرتهن فاشبه الهلاك اور غلام مرہون نے ایسا مال تلف کیا جو اس کے رقبہ کو محیط ہے یعنی اس مال کی قیمت اس غلام کی قیمت کے برابر یا زائد ہے پس اگر مرتہن نے یہ قرضہ ادا کر دیا جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہے تو مرتہن کا قرضہ بحال خود بذمہ راہن باقی رہے گا، جیسے فدیہ کی صورت میں مذکور ہوا۔ اور اگر مرتہن نے قرضہ غلام ادا کرنے سے انکار کیا تو راہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس غلام کو اس کے قرضہ میں فروخت کر۔ یعنی اس کے ثمن سے جس کا مال تلف کیا ہے تاوان ادا کرے، مگر آنکہ راہن اس کا فدیہ یعنی قدر قیمت غلام دینا منظور کرے تو فدیہ دے دے پس اگر راہن نے یہ تاوان ادا کیا جو بذمہ غلام لازم آیا تھا تو مرتہن کا قرضہ جو بذمہ راہن تھا ساقط ہو گیا، جیسے ہم نے فدیہ کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر راہن نے فدیہ نہیں دیا بلکہ غلام مذکور اپنی گردن کے قبضہ میں فروخت کیا گیا تو غلام کا قرضخواہ اپنا قرضہ پہلے وصول کرے گا۔ اس واسطے کہ قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرتہن کے مقدم ہے۔ اور اگر غلام نے کسی کو خطاً سے قتل بھی کیا ہو تو اس کے وارث کے حق سے بھی مقدم ہے۔ یعنی غلام پر جو قرضہ ہے وہ قرضہ مرتہن و مستحق جنایت دونوں سے مقدم ہے کیونکہ قرضہ غلام تو حق مولیٰ پر مقدم ہے (کذا قال تاج الشریعة والاکمل والسکاکی)

اور انزاری نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ مرتہن کے حق پر غلام کے قرضخواہ کا حق مقدم ہے جیسے ولی جنایت کا حق مقدم ہوتا ہے یعنی مرتہن کے حق پر دونوں کا حق مقدم ہے کیونکہ ان دونوں کا حق تو خاص غلام کی گردن سے متعلق ہے اور مرتہن کا حق بوجہ غلام کے مولیٰ کے ہے۔ حالانکہ غلام کا قرضہ خود مولیٰ کے حق پر مقدم ہوتا ہے م، ع، پھر اگر کچھ باقی رہا یعنی پھر اگر غلام کا ثمن زیادہ آیا یعنی اتفاق سے وہ بہ نسبت قیمت کے زائد ثمن کو فروخت ہوا یا جو کچھ اس نے تلف کیا ہے وہ اس کی قیمت سے کم ہے اور یہی معاملہ پیش آیا حتیٰ کہ اس کے دام میں سے کچھ فاضل بچا اور حال یہ ہے کہ غلام کی گردن کا قرضہ اور مرتہن کا قرضہ دونوں برابر ہیں یا قرضہ غلام زائد ہے تو دونوں صورتوں میں جو کچھ بچ رہا وہ راہن کو ملے گا، یعنی غلام کے مولیٰ کا حق ہے اور مرتہن کا قرضہ کل ساقط ہو گیا، اس واسطے کہ غلام کا رقبہ تو مرتہن کی ضمانت میں ایک سبب پیدا ہونے سے استحقاق میں جاتا رہا، تو یہ مرتہن کے پاس مر جانے کے مانند ہے ف کیونکہ مستحق کا قرضہ بہ نسبت قرضہ مرتہن کے زائد یا مساوی ہے تو مرتہن کے واسطے کوئی استحقاق باقی نہیں رہا پس لامحالہ جو کچھ بچ رہا وہ راہن کی قسمت سے بچ رہا تو وہی مستحق ہے م،

باقی رہی یہ صورت کہ قرضہ غلام سے مرتہن کا قرضہ زائد ہو تو اس کو بیان فرمایا، وان کان دین العبد اقل سقط من دین المرتهن بقدر دین العبد وما فضل من دین العبد یبقی رهنا کما کان اور اگر قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرتہن کے کم ہو تو قرضہ مرتہن میں سے بقدر اس قرضہ کے جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہے ساقط ہو گیا، اور قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد جو کچھ ثمن باقی رہا وہ بدستور رہن رہے گا،

ف مترجم کہتا ہے کہ ظاہر قیاس یہ تھا کہ جب غلام نے مرتہن کی ضمانت میں مال تلف کیا جس کی قیمت تمام رقبہ غلام کو محیط ہے تو مرتہن کا قرضہ سب ساقط ہو گیا، پس اگر ثمن اس قدر آیا کہ قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد کچھ باقی رہا تو دیکھا جاوے کہ قرضہ مرتہن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا یا مساوی تھا، پس اگر مساوی تھا تو مرتہن کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر زائد تھا تو بقدر قیمت غلام کے ساقط ہوا اور باقی بذمہ راہن ہے حتیٰ کہ یہاں جو کچھ

بچا اگر اسی قدر زائد ہو تو صرف یہی رہن رہے گا، ورنہ باوجود اس کے رہن ہونے کے باقی کا مطالبہ بذمہ راہن باقی ہے، برتو قیاس تھا اور شائد جو یہاں مذکور ہے یہ استحسان ہے بنظر آنکہ مقصود قیمت سے مالیت غلام ہے۔ اور جب فروخت کیا گیا اور قیمت کے تخمینہ سے زائد آیا تو یہی اصلی مالیت ظاہر ہوئی پس معلوم ہوگیا کہ مرتہن کی ضمانت میں کل غلام تلف نہیں ہوا بلکہ جس قدر مال تلف کردہ کے مالک کو دیا گیا ہے اسی قدر تلف ہوا اور باقی موجود ہے، تو جو کچھ باقی رہا وہ مرتہن کے قرضہ میں مرہون رہے گا، فلیتامل فیہ۔

اور اولیٰ میرے نزدیک یوں ہے کہ اول مسئلہ میں شیخ نے فرض کیا کہ غلام نے جو مال تلف کیا اس کی قیمت اور رقبہ غلام کی قیمت مساوی ہے اور یہاں کہا کہ مرتہن کا قرضہ بہ نسبت قیمت مال مستہلکہ کے زائد ہے، تو معلوم ہوا کہ قرضہ مرتہن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا تو غلام مذکور بعوض اسقدر قرضہ مرتہن کے رہن تھا، جو اس غلام کی قیمت سے زائد ہے، پس جب یہ غلام فروخت کیا گیا اور غلام کی گردن کا قرضہ ادا کیا گیا تو اسی قدر قرضہ مرتہن سے ساقط ہو گیا کیونکہ یہ اس کی ضمانت میں تلف ہوا ہے، پھر جو کچھ بچ رہا وہ بدستور مرتہن کے پاس رہن ہوا۔

ثم ان کان دین المرتهن قد حل اخذه به لانه من جنس حقه وان کان لم یحل اسکه حتی یحل، پھر اگر قرضہ مرتہن ادا ہونے کی میعاد آگئی ہو تو اس بقیہ کو مرتہن کو اپنے قرضہ میں لے لے اس واسطے کہ یہ اس کے حق کی جنس سے ہے، اور اگر ابھی میعاد نہ آئی ہو تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ میعاد آجاوے ف تب اس کو وصول کر لے۔

وان کان ثمن العبد لا یفی بدین الغریم اخذ الثمن ولم یرجع بما بقی علی احد حتی یعتق العبد لان الحق فی دین الاستهلاك یتعلق برقبته وقد استوفیت فیتاخر الی ما بعد العتق ثم اذا ادی بعده لا یرجع علی احد لانه وجب علیه بفعله اور اگر غلام کا ثمن کم ہو کہ اس کے قرضخواہ کا پورا قرضہ ادا نہیں ہوتا ہے تو اس کا قرضخواہ اس کل ثمن کو لے لے اور جو باقی رہا وہ کسی سے نہیں لے سکتا، (نہ راہن سے اور نہ مرتہن سے) یہاں تک کہ یہ غلام کسی وقت میں آزاد ہو جاوے (تو بعد آزادی کے اس سے مطالبہ کر سکتا ہے) اس واسطے کہ مال تلف کرنے کا قرضہ تو خود غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے اور گردن کا ثمن اس نے کل وصول کر لیا، تو باقی حق کے واسطے غلام آزاد ہونے تک تاخیر ہوگی، پھر جب آزاد ہو جانے کے بعد اس غلام نے بقیہ ادا کر دیا تو یہ غلام بھی اس کو کسی سے واپس نہیں پاوے گا، اس واسطے کہ یہ تاوان اس پر خود اسی کے فعل سے واجب ہوا تھا، ف تو راہن یا مرتہن کوئی اس کا ذمہ دار نہیں ہے،

وان کانت قیمة العبد الفین وهو رهن بالف وقد جنی العبد یقال لهما افدیا لان النصف منه مضمون والنصف امانة والفداء فی المضمون علی المرتهن وفی الامانة علی الراهن اور اگر غلام مرہون کی قیمت دو ہزار درم ہو اور وہ ایک ہزار درم قرضہ کے عوض رہن ہو اور اس غلام نے جنایت کی تو راہن و مرتہن دونوں سے کہا جائے گا کہ اس کا فدیہ دو اس واسطے کہ نصف غلام مضمون بقرضہ ہے اور نصف امانت ہے اور حصہ مضمون کا فدیہ بذمہ مرتہن ہے اور حصہ امانت کا فدیہ بذمہ راہن ہے ف پس دونوں پسند کریں تو فدیہ دیں ورنہ غلام مذکور ولی جنایت کو دینا پڑے گا، فان اجمعا علی الدفع دفعاه وبطل دین المرتهن والدفع لا یجوز فی الحقیقة من المرتهن لما بیناه وانما منه الرضی به پھر اگر دونوں نے یہ غلام دے دینے

پر اتفاق کیا تو دونوں اس کو دے دیں اور مرتہن کا قرضہ باطل ہوگیا، اور واضح ہو کہ اس کلام میں مسامحہ ہے اور غلام دینا مرتہن کی طرف سے معنی حقیقی نہیں، کیونکہ مرتہن کو دینے کا اختیار ہی نہیں ہے بلکہ مرتہن کی طرف سے صرف رضامندی ہوتی ہے۔
ف تو معنی یہ کہ مرتہن بھی راضی ہوگیا کہ راہن اس غلام کو ولی جنایت کے حوالہ کردے، یعنی میں فدیہ نہیں دوں گا تو اس کو یوں بیان کیا کہ دونوں نے اس کو جنایت میں دے دیا۔

فان تشاحا فالقول لمن قال انا افدی راهنا کان او مرتهنا اما المرتهن فلانه لیس فی الفداء ابطال حق الراهن و فی الدفع الذی یختاره الراهن ابطال حق المرتهن، پھر اگر راہن و مرتہن نے اختلاف کیا یعنی ایک نے کہا کہ میں فدیہ دوں گا اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ غلام دوں گا تو اسی کا قول لیا جائے گا، جو کہے کہ میں فدیہ دوں گا، خواہ وہ راہن ہو یا مرتہن ہو (پس راہن تو مالک ہے اس کا اختیار فدیہ ظاہر ہے) رہا مرتہن کا بھی قول قبول ہونا اس وجہ سے ہے کہ فدیہ دینے میں راہن کا حق مٹانا لازم نہیں آتا ہے اور راہن جو اس کے خلاف یہ اختیار کرتا ہے کہ غلام دے دیا جاوے تو ایسا کرنے میں مرتہن کا حق مٹانا لازم آتا ہے۔ ف اسواسطے کہ مرتہن کا قرضہ باطل ہو جائے گا،

وکذلک فی جنایة ولد الرهن اذا قال المرتهن انا افدی له ذلک وان کان المالک یختار الدفع لانه لم یکن مضمونا فهو محبوس بدینه وله فی الفداء غرض صحیح ولا ضرر علی الراهن فکان له ان یفدی واما الراهن فلانه لیس للمرتهن ولا نه الدفع لما بیناه فکیف یختاره، اور اسی طرح اگر مرہونہ باندی کے فرزند نے جنایت کی پس راہن و مرتہن نے اختلاف کیا تو بھی جب مرتہن نے کہا کہ میں فدیہ دوں گا، تو مرتہن ہی کا قول لیا جائے گا، اگرچہ راہن مالک اس کا دینا اختیار کرے، اسواسطے کہ مرہون کا بچہ اگر ضمانتی مرہون نہیں لیکن وہ مرتہن کے قبضہ میں محبوس ہے اور مرتہن کے واسطے فدیہ دینے میں ایک غرض صحیح ہے اور راہن کے واسطے اس میں کچھ ضرر نہیں ہے تو مرتہن کو فدیہ دینے کا اختیار ہوا، رہا راہن (کہ اگر وہ فدیہ دینا اختیار کرے تو مرتہن کا خلاف معتبر نہیں) اسواسطے کہ مرتہن کو غلام دے دینے کا اختیار ہی نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ راہن کی ملک وہ دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا تو مرتہن کیونکر یہ اختیار کرے گا، کہ مرہون دیدے۔

ویکون المرتهن فی الفداء متطوعا فی حصة الامانة حتی لا یرجع علی الراهن لانه یمکنه ان لا یختاره فیخاطب الراهن (پھر جب مرتہن نے فدیہ دے دیا) تو مرتہن حصہ امانت کا فدیہ دینے میں متبرع ٹھہرایا جائے گا، یعنی احسان کر کے اس نے راہن کی طرف سے دیدیا، حتیٰ کہ اس تاوان فدیہ کو وہ راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے اسواسطے کہ مرتہن کے واسطے گنجائش تھی کہ وہ فدیہ دینا اختیار نہ کرے تو راہن سے خطاب ہو ف اور جس شخص کو یہ گنجائش نکلے وہ مجبور نہیں ہوتا، حالانکہ جو شخص دوسرے کی طرف سے بمجبوری ادا کرے وہ البتہ اس سے واپس لے سکتا ہے اور یہاں مرتہن چاہے نہ دے، فلما التزمه والحالة هذه کان متبرعا، پس جب مرتہن نے خود ادا کرنے کا التزام کر لیا، حالانکہ وہ مجبور نہیں تھا تو وہ احسان کرنے والا ہوگیا وهذا علی ما روی عن ابی حنیفة رح انه لا یرجع مع الحضور اور یہ حکم بر بنائے اس روایت کے جو ابوحنیفہ رح سے مروی ہے کہ مرتہن باوجود حاضری راہن کے واپس نہیں لے سکتا، ف یعنی اگر راہن حاضر ہوا

اور مرتہن نے فدیہ دیا تو واپس نہیں لے سکتا اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو فدیہ دینے میں متبرع نہیں بلکہ واپس لے سکتا ہے، وسنبین القولین ان شاء اللہ تعالیٰ اور ہم ان دونوں قولوں کو ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے، ف یعنی قول ابی حنیفہؒ مع قول مخالف آئندہ آتا ہے، ک، ولو ابی المرتهن ان یفدی و فداه الراهن فانه یحتسب علی المرتهن نصف الفداء من دینه لان سقوط الدین امر لازم فدی او دفع فلم یجعل الراهن فی الفداء متطوعا اور اگر یہ صورت ہو کہ مرتہن فدیہ دینے سے منکر ہے اور راہن نے فدیہ دیا (تو وہ متبرع نہیں) چنانچہ وہ نصف فدیہ کو مرتہن پر اس کے قرضہ میں محسوب کر لے گا، اس وجہ سے کہ مرتہن کا قرضہ ساقط ایک امر لازمی ہے خواہ راہن فدیہ دے یا غلام دے تو فدیہ دینے میں راہن کچھ متبرع نہیں ٹھہرا ف اور یہ اس وقت ہوتا کہ فدیہ نہ دینے میں مرتہن کا قرضہ بچ رہتا، یعنی جب مرتہن کا قرضہ بہرحال ساقط ہوگا، خواہ غلام دیا جاوے تو گویا تلف ہو کر قرضہ ساقط ہوا، اور خواہ راہن فدیہ دے تو بھی قرضہ ساقط ہوا، کیونکہ اب راہن نے اس کو زر فدیہ کے عوض پایا ہے تو بہرحال مرتہن کے ذمے تاوان لازم ہے پس فدیہ اس کے خرچہ میں محسوب ہو جائے گا،

ثم ینظر ان کان نصف الفداء مثل الدین او اکثر بطل الدین وان کان اقل سقط من الدین بقدر نصف الفداء وکان العبد رهنا بما بقی لان الفداء فی النصف کان علیه فاذا اداه الراهن وهو لیس بمتطوع کان له الرجوع علیه فیصیر قصاصا بدینه کانه اوفی نصفه فنبقی العبد رهنا بما بقی، پھر دیکھا جاوے کہ اگر نصف فدیہ مساوی قرضہ یا زائد ہو تو قرضہ کل باطل ہوگیا اور نصف فدیہ اگر قرضہ سے کم ہو تو بقدر نصف فدیہ کے قرضہ سے ساقط ہوگیا، اور باقی کے عوض غلام مرہون رہا، اس دلیل سے کہ نصف غلام کا فدیہ بذمہ مرتہن واجب تھا، پھر جب اس کو راہن نے ادا کیا حالانکہ راہن کا ادا کرنا تبرع نہیں ٹھہرا تو راہن کو مرتہن سے واپس پانے کا استحقاق ہوا تو اس قدر مرتہن کے قرضہ سے قصاص ہوگیا، یعنی مبادلہ و مقاصہ ہوگیا، گویا راہن نے نصف مذکورسے قرضہ ادا کر دیا تو باقی کے عوض میں غلام مرہون رہا، ولو کان المرتهن فدی والراهن حاضر فهو متطوع وان کان غائبا لم یکن متطوعا وهذا قول ابی حنیفةؒ اور اگر مرتہن نے فدیہ دیا حالانکہ راہن حاضر ہے تو مرتہن متبرع ٹھہرایا جائے گا، اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو مرتہن متبرع نہیں ہوگا، بلکہ واپس لے سکتا ہے، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ والحسن وزفرؒ المرتهن متطوع فی الوجهین لانه فدی ملک غیره بغیر امره فاشبه الاجنبی۔ اور امام ابویوسف و محمد بن الحسن اور حسن بن زیاد اور زفر بن ہذیلؒ تلامذہ نے کہا کہ مرتہن دونوں صورتوں میں (راہن حاضر ہو یا غیر حاضر ہو) متبرع ٹھہرے گا، اس واسطے کہ مرتہن نے ملک غیر کا فدیہ بدوں اس کے حکم کے ادا کیا تو اجنبی کے مشابہ ہوگیا، ف حالانکہ اگر کوئی اجنبی ایسا کرے تو متبرع ہوتا ہے اور مالک سے واپس نہیں لے سکتا اسی طرح مرتہن بھی واپس نہیں پاوے گا،

وله انه اذا کان الراهن غائبا تعذر مخاطبته والمرتهن یحتاج الی اصلاح المضمون ولا یمکنه ذلک الا باصلاح الامانة فلا یکون متبرعا، اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت راہن غائب ہے تو اس سے فدیہ یا غلام مجرم دینے کا خطاب کرنا محال ہے اور مرتہن کو عین ضمانتی کی اصلاح کرنے

کی ضرورت ہے، حالانکہ یہ ممکن نہیں سوائے اس کے کہ امانت کی بھی اصلاح کرے تو متبرع نہیں ہوا ف خلاصہ یہ کہ مرہون میں سے نصف ضمانتی اور نصف امانتی ہے اور دونوں جزء کو علیٰحدہ کرنا ممکن نہیں ہے، پھر مرتہن کو حصۂ ضمانت کی اصلاح ضروری ہے، ورنہ قرضہ ساقط ہو جائے گا اور یہ اصلاح جبھی ممکن ہے کہ راہن کے حصہ امانت کی بھی اصلاح کرے پس اس نے مجبوری کے ساتھ حصۂ امانت کی اصلاح کی تو اس کو واپس پانے کا استحقاق ہو گیا۔

قال واذا مات الراهن باع وصيه الرهن وقضى الدين لان الوصى قائم مقامه ولو تولى الموصى حيا بنفسه كان له ولاية البيع باذن المرتهن فكذا الوصية اور جب راہن مر گیا تو اس کا وصی اس مرہون کو فروخت کر کے مرتہن کا قرضہ ادا کرے اس واسطے کہ وصی اپنے موصی یعنی راہن کا قائم مقام ہے، اور اگر موصی اپنی زندگی میں بذات خود اس کام کا متولی ہو کر مرتہن کی اجازت سے فروخت کرتا تو اس کو یہ اختیار حاصل تھا، اسی طرح اس کی موت کے بعد اس کے وصی کو یہ اختیار حاصل ہو گا، وان لم يكن له وصى نصب القاضى له وصيا وامره ببيعه لان القاضى نصب ناظرا لحقوق المسلمين اذا عجزوا عن النظر لانفسهم والنظر فى نصب الوصى ليؤدى ما عليه لغيره ويستوفى ما له من غيره اور اگر راہن میت کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی اس کا ایک وصی مقرر کر کے اس وصی کو فروخت مرہون کا حکم کرے اس واسطے کہ قاضی تو مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے واسطے مقرر ہے یعنی جبکہ مسلمان بذات خود اپنے حقوق کی حفاظت سے عاجز ہوں تو قاضی ان کے حقوق کی حفاظت کرے اور یہاں وصی مقرر کرنے میں راہن کی بہتری ہے تاکہ راہن پر جو کچھ کسی غیر کا ہو وہ ادا کرے اور جو راہن کا کسی پر ہو وہ وصول کرے۔ وان كان على الميت دين فرهن الوصى بعض التركة عند غريم من غرمائه لم يجز وللآخرين ان يردوه لانه آثر بعض الغرماء بالايفاء الحكمى فاشبه الايثار بالايفاء الحقيقى، اور اگر میت پر قرضہ ہو پس وصی نے بعض ترکہ اس کے قرضخواہوں میں سے کسی قرضخواہ کے پاس رہن کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور دوسرے قرضخواہوں کو اختیار ہو گا کہ مرہون واپس کرا دیں اس واسطے کہ وصی نے حکمی ادا میں بعض قرضخواہ کو ترجیح دی (حالانکہ قرضخواہ سب برابر حقدار ہیں) تو ایسا ہوا جیسے حقیقی ادا میں اس نے بعض کو ترجیح دی ف حالانکہ جائز نہیں تو رہن جو حکمی ادا ہے اس میں بھی ترجیح نہیں جائز ہے، فان قضى دينهم قبل ان يردوه جاز لزوال المانع لوصول حقهم اليهم، پھر اگر دیگر قرضخواہوں کے واپس کرانے سے پہلے وصی نے ان لوگوں کا قرضہ ادا کر دیا تو جائز ہے اس واسطے کہ جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا، کیونکہ ان قرضخواہوں کو ان کا حق پہنچ گیا، ولو لم يكن للميت غريم آخر جاز الرهن اعتبارا بالايفاء الحقيقى، اور اگر میت کا کوئی دوسرا قرضخواہ نہ ہو تو رہن جائز ہے بقیاس ادائے حقیقی کے ف یعنی جیسے وصی کو اختیار ہے کہ میت کے قرضخواہ کو درحقیقت قرضہ ادا کرے، اسی طرح بطور رہن کے حکمی ادا بھی جائز ہے، وبيع فى دينه لانه يباع فيه قبل الرهن فكذا بعده اور یہ مرہون اس قرضخواہ کے قرضہ میں فروخت کیا جائے گا، اسواسطے کہ رہن سے پہلے اس کا فروخت کرنا جائز تھا، تو بعد رہن کے بھی فروخت ہو سکتا ہے، واذا ارتهن الوصى بدين للميت على رجل جاز لانه استيفاء وهو يملكه، اور اگر میت کا کسی شخص پر قرضہ ہو اور وصی نے مدیون سے رہن لیا تو جائز ہے۔ اس واسطے کہ یہ بھی حکمی وصول ہے اور وصی کو قرضہ میت کے وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

قال رضی اللہ عنہ وفی رھن الوصی تفصیلات نذکرھا فی کتاب الوصایا ان شاء اللہ تعالیٰ،
شیخ رحمۃ اللہ نے کہا کہ وصی کے رہن میں تفصیلات ہیں جن کو ہم کتاب الوصایا میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے

فصل، متعلق بغیر مرہون

قال ومن رھن عصیرا بعشرۃ قیمتہ عشرۃ فتخمر ثم صار خلا یساوی عشرۃ فھو رھن بعشرۃ لان ما یکون محلا للبیع یکون محلا للراھن اذ المحلیۃ بالمالیۃ فیھما والخمر وان لم یکن محلا للبیع ابتداء فھو محل لہ بقاء حتی ان من اشتری عصیرا فتخمر قبل القبض یبقی العقد الا انہ یتخیر وصف البیع فی المبیع لتغیر بمنزلۃ ما اذا تعیب، اور اگر کسی نے شیرۂ انگور کیمتی دس درم کو بعوض دس درم کے رہن کیا پس وہ شراب ہوگیا پھر سرکہ ہوگیا جس کی قیمت دس درم ہے تو وہ دس ہی درم کے عوض رہن رہے گا، اس دلیل سے کہ جو چیز محل بیع ہو وہ محل رہن ہے اس واسطے کہ محل ہونا ان دونوں میں بذریعہ مالیت ہوتا ہے (اور درمیان میں شراب ہوجانے سے عقد رہن باطل نہ ہوگا،) اور شراب اگرچہ ابتداءً محل بیع نہیں ہے مگر بقاءً محل بیع ہے بدلیل اس مسئلہ کے کہ اگر ایک شخص نے شیرۂ انگور خریدا پھر وہ قبضہ سے پہلے شراب ہوگیا تو عقد بیع باقی رہے گا، لیکن اتنی بات ہے کہ مشتری کو اختیار حاصل ہو جائے گا، کہ چاہے بیع توڑ دے کیونکہ قبضہ سے پہلے مبیع متغیر ہوگئی، جیسے درصورتیکہ مبیع عیب دار ہو جاوے تو مشتری کو خیار ہو جاتا ہے

ف اسی طرح ابتدائی رہن جو شیرہ انگور پر واقع تھا صحیح تھا تو باقی ہونے کی حالت میں تغیر شراب سے باطل نہیں ہوگا، اور ہنوز باقی تھا، کہ وہ سرکہ ہوگیا تو باقی رہا، ولو رھن شاۃ قیمتھا عشرۃ بعشرۃ فماتت فدبغ جلدھا فصار یساوی درھما فھو رھن بدرھم لان الرھن یتقرر بالھلاک فاذا حیی بعض المحل یعود حکمہ بقدرہ، اور اگر ایک بکری قیمتی دس درم کو بعوض دس درم کے رہن کیا پھر وہ مر گئی، پس اس کی کھال دباغت کرلی گئی جو ایک درم قیمت کی ہے تو یہ کھال بعوض ایک درم کے رہن ہوگی اس دلیل سے کہ رہن بوجہ تلف ہونے کے متقرر ہوچکا، پھر جب محل رہن میں سے بعض خلیفہ کیا گیا تو اسی کی قدر رہن کا حکم عود کریگا،

ف پس کھال بعوض ایک درم کے رہن ہوگی اور باقی نو درم قرضہ مرتہن بوجہ ہلاکت مرہونہ کے ساقط ہوگیا،

بخلاف ما اذا ماتت الشاۃ المبیعۃ قبل القبض فدبغ جلدھا حیث لا یعود البیع لان البیع ینتقض بالھلاک قبل القبض والمنتقض لا یعود اما الرھن یتقرر بالھلاک علی ما بیناہ، برخلاف بیع کے کہ اگر بکری فروخت کی گئی اور وہ قبضہ مشتری سے پہلے مرگئی اس کی کھال دباغت کرلی گئی تو بیع عود نہیں کرتی ہے، کیونکہ بیع تو قبضہ سے پہلے مبیع تلف ہوجانے سے ٹوٹ جاتی ہے۔ اور ٹوٹا ہوا عقد عود نہیں کرتا ہے اور رہن میں ایسا نہیں کیونکہ رہن تو مرہون تلف ہونے سے خوب متقرر ہوجاتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کرچکے

ف اور کھال میں دباغت کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر مدبوغ قابل بیع و محل عقد نہیں ہے۔

ومن مشائخنا من یمنع مسالۃ البیع ویقول یعود البیع اور ہمارے مشائخ میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ مسئلہ بیع کا جو حکم مذکور ہوا ممنوع ہے اور فرمایا کہ بیع بھی عود کرے گی ف یعنی بعض مشائخ

کے نزدیک مثل رہن کے بیع بھی اس مدبوغ کھال میں عود کرے گی، حتیٰ کہ یہ کھال بعوض ایک درم کے چاہے مشتری لے لے، قال ونماء الرهن للراهن وهو مثل الولد والثمر واللبن والصوف لانه متولد من ملكه ويكون رهنا مع الاصل لانه تبع له والرهن حق لازم فيسري اليه، فرمایا کہ مرہون کی بڑھاور جو کچھ ہو ملک راہن ہے جیسے بچہ و پھل و دودھ و صوف یعنی بال و اون اس واسطے کہ یہ سب اس کی ملکیت سے متولد ہوا، پھر یہ بڑھاور اور بھی اصل کے ساتھ میں مرہون رہے گی، اسواسطے کہ اصل کے تابع ہے اور رہن ایک حق لازمی ہوتا ہے تو اس کا حکم اس تابع تک ساری ہوگا۔ ف لیکن مرتہن اس کا ضامن نہ ہوگا۔

فان هلك يهلك بغير شيئ لان الاتباع لا قسط لها مما يقابل بالاصل لانها لم تدخل تحت العقد مقصودا اذ اللفظ لا يتناولها، پھر اگر یہ زوائد تلف ہو جاویں تو مفت تلف ہوں گی یعنی جبکہ مرتہن نے ان کو تلف نہیں کیا تو مرتہن کے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا، اور نہ وہ ضامن ہوگا، کیونکہ امانت ہے اس واسطے کہ تابع چیزوں کے واسطے اس مال میں کوئی حصہ نہیں ہوتا جو اصل کے مقابلہ میں قرار پایا ہے اس واسطے کہ توابع کا عقد میں داخل ہونا قصدی نہیں ہوتا ہے کیونکہ لفظ ان کو شامل نہیں ہے ف پس اگر باندی رہن کی تو لفظ باندی اس کے بچہ کو شامل نہیں اور نہ بکری کا لفظ اس کے بچہ و اون وصوف کو اور نہ درخت کا لفظ اس کے پھل کو شامل ہے، تو قصداً ان کے مقابلہ میں مال نہیں ہے۔

وان هلك الاصل وبقي النماء افتكه الراهن بحصته يقسم الدين على قيمة الرهن يوم القبض وقيمة النماء يوم الفكاك لان الرهن يصير مضمونا بالقبض والزيادة تصير مقصودة بالفكاك اذا بقي الى وقته والتبع يقابله شيئ اذا صار مقصودا كولد المبيع فما اصاب الاصل يسقط من الدين لانه يقابله الاصل مقصودا وما اصاب النماء افتكه الراهن لما ذكرنا، اور اگر اصل مرہون تلف ہوا اور اس کی بڑھاور باقی رہی تو راہن اس بڑھاور کو بعوض اس کے حصہ کے فک رہن کرے اور حصہ اس طرح نکالا جاوے کہ کل قرضہ کو اصل مرہون کی اس قیمت پر جو قرضہ کے روز تھی اور بڑھاور کے اس قیمت پر جو فک رہن کرنے کے روز ہے تقسیم کیا جاوے۔ (مثلاً بکری کی قیمت یوم الرہن دس درم تھی اور بچہ کی قیمت روز فک رہن بھی دس درم ہے تو دس درم قرضہ ان دونوں پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ میں پانچ درہم پڑے) اس کی وجہ یہ ہے کہ رہن تو قبضہ کی وجہ سے ضمانتی ہو گیا تھا اور بڑھاور بوجہ فک رہن کرنے کے اصلی مقصود ہو گئی، جب کہ وہ فک رہن کے وقت تک باقی رہے اور قاعدہ یہ ہے کہ تابع جب مقصود ہو جاوے تو اس کے مقابلہ میں حصہ مال ہو جاتا ہے، جیسے مبیع کا بچہ، چنانچہ کتاب البیوع میں گذرا پس قرضہ ان دونوں پر تقسیم کرنے سے جو کچھ بمقابلہ اصل مرہون واقع ہو، وہ راہن کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، (کیونکہ مرہون تلف ہو گیا اس واسطے کہ اس قدر مال بمقابلہ اصل کے مقصوداً واقع ہوا ہے اور جس قدر حصہ بمقابلہ بڑھاور کے واقع ہو اس کو دے کر راہن فک رہن کرے بوجہ مذکورہ کہ یہ بھی فک رہن کرتے میں مقصود ہو گئی۔

ف مثال دیگر یہ کہ مال کے مقابلہ میں ہزار درم قرضہ تھا اور مال کی قیمت ہزار درم تھی، پھر بچہ پیدا ہو کر ہزار درم قیمت کا ہو گیا، پس اگر بچہ مر گیا تو مفت گیا اور راہن اس کی ماں کو ہزار

دے کر چھڑاوے اور اگر ماں مری اور بچہ باقی رہا یہاں تک کہ راہن نے اس کو چھڑانا چاہا اور اس وقت ہزار درم اس کی قیمت ہے، تو کل قرضہ دونوں پر تقسیم کرنے سے پانچ سو درم بمقابلہ ماں کے اور پانچ سو درم بمقابلہ اس بچہ کے پڑے پس پانچ سو درم دے کر چھڑاوے اور اگر فک رہن سے پہلے بچہ بھی مرگیا تو بچہ مفت گیا اور مرتہن کا کل قرضہ بمقابلہ اس کی ماں کے جو پہلے مرگئی تھی ساقط ہوگیا۔

وصور المسائل على هذا الاصل تخرج وقد ذكرنا بعضها في كفاية المنتهى وتمامه في الجامع والزيادات اور اسی اصل مذکورہ پر مسائل کی صورتیں نکلتی ہیں اور ہم نے بعض صورتوں کو کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے اور پورا بیان جامع کبیر و زیادات میں ہے۔

ولو رهن شاة بعشرة وقيمتها عشرة وقال الراهن للمرتهن احلب الشاة فما حلبت فهو لك حلال فحلب وشرب فلا ضمان عليه في شيء من ذلك اور اگر ایک بکری دس درم قیمتی بعوض دس درم قرضہ کے رہن کی اور راہن نے مرتہن سے کہا کہ تو بکری کا دودھ دوہنا، پس جو کچھ تو دودھ لے گا وہ تجھے حلال ہے پس مرتہن نے دوہ کر پیا، تو مرتہن پر اس بارہ میں کچھ ضمان نہ ہوگی۔

ف اور اگر کہا جاوے کہ ضمان واجب ہونا چاہیے اس واسطے کہ راہن نے دودھ کا مالک کیا حالانکہ اس فعل پر معلق کیا کہ جو تو دوہ کر پیئے وہ تجھے حلال ہے اور اصول میں معلوم ہوا کہ مالک کرنا اس طرح تعلیق بخطر کو قبول نہیں کرتا تو تملیک صحیح نہ ہوتی، پس ضامن ہوگا، جواب یہ کہ تملیک نہیں بلکہ اباحت ہے۔

اما الاباحة فيصح تعليقها بالشرط والخطر لانها اطلاق وليس بتمليك فتقع مع الخطر اباحت ایسی چیز ہے کہ اس کو شرط پر معلق کرنا اور ایسی چیز پر معلق کرنا جس کے حاصل ہونے میں خطرہ ہو، صحیح ہوتا ہے اس واسطے کہ اباحت تو اطلاق واجازت ہے اور یہ تملیک نہیں تو اباحت مع الخطر صحیح ہے۔

ف چنانچہ مرتہن کو تصرف ممنوع تھا، پس راہن نے اطلاق کر دیا اور راہ کھول دی کہ ممانعت دور کر دے تو اس کو شرطیہ طور پر کرنا بھی جائز ہے اور یہ بمنزلہ اس کے ہوا کہ اگر تو میرا مال پاوے تو تیرے واسطے میرے مال سے دو روپیہ مباح ہیں، اسی طرح جو کچھ تو دودھ لے وہ تیرے واسطے حلال ہے اگرچہ یہ خطرہ ہے کہ شائد بکری دودھ ہی نہ دے تو کچھ حاصل نہ ہو، لیکن اباحت کے واسطے تعلیق بخطرہ جائز ہے اور تملیک نہیں تاکہ جائز نہ ہو پس جو کچھ مرتہن نے کھا لیا تو سوائے دیانت کے ظاہری حکم یہ ہے کہ وہ اس کا ضامن نہ ہوگا،

ولا يسقط شيء من الدين لانه اتلفه باذن المالك، اور مرتہن کے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا اس واسطے کہ مرتہن نے جو کچھ کھا لیا، وہ مالک کی اجازت سے کھایا ہے۔

فان لم يفتك الشاة حتى ماتت في يد المرتهن قسم الدين على قيمة اللبن الذي شرب وعلى قيمة الشاة فما اصاب الشاة سقط وما اصاب اللبن اخذه المرتهن

من الراهن لان اللبن تلف على ملك الراهن بفعل المرتهن والفعل بتسليط من قبله فصار كان الراهن اخذه واتلفه فكان مضمونا عليه فيكون له حصته من الدين فبقي بحصته۔ پھر اگر راہن نے بکری کو نہیں چھوڑا یا تھا کہ وہ مرتہن کے قبضہ میں مر گئی (حالانکہ اس اصل کے ساتھ میں بڑھاور یعنی دودھ بھی پیدا ہوا تھا جو مرتہن نے بحکم راہن تلف کر ڈالا) تو کل قرضہ اس دودھ کی قیمت پر جو مرتہن نے پیا ہے اور بکری کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے پس جو بکری کے مقابلہ میں پڑے وہ ساقط ہوا۔ (کیونکہ مرہون مضمون تلف ہوا) اور جو حصہ بمقابلہ دودھ کے واقع ہو وہ راہن سے مرتہن وصول کرے گا۔ (اگرچہ دودھ بھی مرتہن نے کھایا ہے) اس واسطے کہ دودھ تو راہن کی ملک پر مرتہن کے فعل سے تلف کیا گیا اور فعل مذکور راہن کی جانب سے مسلط کرنے پر پیدا ہوا تو ایسا ہو گیا۔ کہ گویا راہن نے اس کو لے کر خود تلف کر ڈالا پس اس کی ضمانت راہن پر واجب ٹھہری (کیونکہ وہ مرہون کے تابع تھا۔) تو اس دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ ہوا، پس وہ بعوض اپنے حصہ کے باقی رہا۔

ف کیونکہ خود تلف نہیں ہوا تھا بلکہ تلف کرنے سے تلف ہوا تھا تو وہ گویا بمقابلہ اپنے حصہ کے باقی ہے پس راہن اس کا حصہ ادا کرے کہ یہی اس کا فک رہن ہے۔ وكذلك ولد الشاة اذا اذن له الراهن في اكله وكذلك جميع النماء الذي يحدث على هذا القياس۔ اور اسی طرح بکری کا بچہ جب کہ راہن نے مرتہن کو اس کے ذبح کر کے کھالینے کی اجازت دی ہو یہی حکم ہے اور اسی طرح ہر ایک بڑھاور جو پیدا ہو ئی اسی قیاس پر اس کا بھی حکم ہے۔ ف کہ جب راہن کی اجازت سے مرتہن نے تلف کیا پھر اصل مرہون تلف ہو گیا تو بڑھاور کی قیمت اور زوائد کی قیمت پر قرضہ تقسیم کرنے سے جو کچھ بمقابلہ بڑھاور کے نکلے وہ راہن مرتہن کو ادا کرے گا، اور باقی قرضہ مرتہن ساقط ہو گیا۔ قال ويجوز الزيادة في الرهن ولا يجوز في الدين عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رہن میں زیادتی کرنا جائز ہے اور قرضہ میں نہیں جائز ہے۔

ف مثلاً سو روپیہ قرض لیا اور بکری رہن کی پھر ایک گائے زیادہ کر دی تو دونوں مرہون ہو جاویں گی۔ اور اگر سونے کا کنگن رہن کیا پھر سو روپیہ دیگر لیا تو یہ رہن کا عوض نہیں ہو سکتا۔ ولا يكون الرهن رهنا بها۔ اور اس زائد کے مقابلہ میں مرہون مذکور رہن نہیں ہو جائے گا۔ ف بلکہ مرہون تو بمقابلہ قرضہ اول کے رہن رہے گا اور یہ قرضہ دوم بغیر رہن کے ہو گا۔ وقال ابو يوسف تجوز الزيادة في الدين ايضاً۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ قرضہ کی زیادتی بھی جائز ہے۔ وقال زفر والشافعي لا يجوز فيهما والخلاف معهما في الراهن والثمن والمثمن والمهر والمنكوحة سواء وقد ذكرناه في البيوع۔ اور امام شافعیؒ و زفرؒ نے فرمایا کہ مرہون یا قرضہ دونوں میں زیادہ کرنا نہیں جائز ہے (یعنی اصل عقد سے ملحق نہ ہو گا۔) اور امام زفر و شافعیؒ کے ساتھ تو رہن و ثمن و مبیع و مہر و منکوحہ سب میں یکساں اختلاف ہے کہ کسی میں زیادتی نہیں جائز ہے اور ہم اس کو کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔ ف یعنی باب مرابحہ کی فصل میں مذکور ہے۔ ولابي يوسفؒ في الخلافية الاخرى ان الدين في باب الرهن كالثمن في البيع والرهن كالمثمن فيجوز الزيادة فيهما كما في البيع والجامع بينهما الالتحاق باصل العقد للحاجة والامكان۔ اور دلیل امام ابو یوسفؒ صورت اختلافیہ یعنی زیادت قرض میں یہ ہے کہ باب رہن میں قرضہ ایسا ہے جیسے بیع میں ثمن ہے اور مرہون ایسا ہے جیسے بیع میں مبیع ہے تو قرضہ و مرہون دونوں میں زیادہ کرنا جائز ہے جیسے بیع کے ثمن و مبیع میں بالاتفاق

زیادتی جائز ہے اور دونوں یعنی رہن وبیع میں امر جامع مشترک یہ کہ ضرورت کی وجہ سے اصل عقد سے لاحق ہو اور امکان موجود ہے
ف۔ پس جیسے بیع میں ضرورت کی وجہ سے باوجود امکان کے اصل عقد سے التحاق ہوا یہی رہن میں ہو سکتا ہے۔
ولهما وهو القياس ان الزيادة في الدين يوجب الشيوع في الرهن وهو غير مشروع عندنا والزيادة في الرهن توجب الشيوع في الدين وهو غير مانع من صحة الرهن۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کی دلیل اور وہی قیاس ہے یہ ہے کہ قرضہ میں زیادتی تو رہن کے اندر شیوع پیدا ہوجانے کی موجب ہے اور یہ ہمارے نزدیک مشروع نہیں ہے (گویا نصف بمقابلہ قرضہ اول اور نصف بمقابلہ قرضہ دوم ہے) اور مرہون میں زیادتی ہونا قرضہ میں شیوع کے موجب ہے حالانکہ یہ شیوع کچھ قیمت رہن سے مانع نہیں ہے۔ الا ترى انه لو رهن عبد الخمس مائة من الدين جاز وان كان الدين الفا وهذا شيوع في الدين۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے اپنا غلام اپنے کل قرضہ میں سے بعوض پانچ سو درہم کے رہن کیا تو جائز ہے اگرچہ کل قرضہ ہزار درہم ہو اور یہ قرضہ میں شیوع ہے۔ ف۔ تو قرضہ کی جانب شیوع ہونا ممنوع نہیں ہے بلکہ قرضہ میں زیادتی کر کے مرہون میں شیوع پیدا کرنا مضر ہے اور یہ جو تم نے گمان کیا کہ جیسے اصل عقد بیع میں التحاق ہوتا ہے اسی طرح رہن میں ہوتا ہے۔ تو یہ باطل ہے۔ والالتحاق باصل العقد غير ممكن في طرف الدين لانه غير معقود عليه ولا معقود به بل وجوبه سابق على الرهن وكذا يبقى بعد انفسخا. والالتحاق باصل العقد في محل العقد اور اصل عقد سے اتصال ہونا قرضہ کی جانب غیر ممکن ہے اس واسطے کہ (عقد میں معقود علیہ و معقود بہ ہوتا ہے اور) قرضہ میں معقود علیہ نہیں اور نہ معقود بہ ہے بلکہ قرضہ تو عقد رہن سے پہلے واجب ہوتا ہے اور اسی طرح فسخ رہن کے بعد بھی قرضہ باقی رہتا ہے حالانکہ اتصال تو اصل عقد سے صرف عقد کے دونوں عوض یعنی معقود علیہ و بہ میں ہوا کرتا ہے۔
ف تو جب قرضہ ان میں سے کوئی نہیں ہے تو اصل عقد سے الحاق اس کے ساتھ کیونکر ممکن ہے۔ بخلاف البيع لان الثمن بدل يجب بالعقد۔ برخلاف بیع کے کہ اس میں ثمن ایسا عوض ہے جو عقد بیع سے واجب ہوا ہے۔ ف۔ اور بیع سے پہلے واجب نہیں تھا پس فرق یہ ہوا کہ بیع میں ثمن تو بے شک ایک عوض ہے کہ وہ عقد بیع ہی سے واجب ہوا چنانچہ بیع سے پہلے مشتری پر یہ ثمن واجب نہ تھا اور اگر بیع فسخ ہو جاوے۔ تو بھی واجب نہیں رہ سکتا ہے اور رہن میں قرضہ بمنزلہ ثمن نہیں کیونکہ وہ عقد رہن سے واجب نہیں ہوا حتی کہ رہن سے پہلے بھی واجب تھا اور اگر رہن فسخ ہوجاوے تو بھی واجب رہ جائے گا پس وہ عقد رہن کے عوض بدین معنی نہیں۔ کہ وہ عقد سے واجب ہوا ہے تو اگر قرضہ زائد کریں تو اصل عقد سے اتصال غیر ممکن ہے کیونکہ قرضہ اصل عقد سے واجب ہی نہیں ہوا بلکہ رہن تو اس کے بعد بغرض مضبوطی حاصل ہوتا ہے۔ ثم اذا صحت الزيادة في الرهن وتسمى هذه زيادة قصدية يقسم الدين على قيمة الاصل يوم القبض وعلى قيمة الزيادة يوم قبضت حتى لو كانت قيمة الزيادة يوم قبضها خمس مائة وقيمة الاصل يوم القبض الفا والدين الفا يقسم الدين اثلاثا في الزيادة ثلث الدين وفي الاصل ثلثا الدين اعتبارا بقيمتهما في وقتي الاعتبار وهذا لان الضمان في كل واحد منهما يثبت بالقبض فتعتبر قيمة كل واحد منهما وقت القبض۔ پھر جب مرہون میں زیادتی صحیح ہو گئی اور اس کو زیادت قصدیہ بولتے ہیں تو کل قرضہ کو اصل کے روز قبضہ کی قیمت پر اور زیادت کے روز قبضہ کی قیمت

پر تقسیم کیا جاوے (جو ہر ایک کے مقابلہ میں نکلے اسی کے عوض وہ مضمون ہے) چنانچہ اگر زیادتی کی قیمت اپنے مقبوض ہونے کے روز پانچ سو درہم ہو اور اصل مرہون کی قیمت اپنے مقبوض ہونے کے روز ایک ہزار درہم ہو اور کل قرضہ ایک ہزار درہم ہے تو قرضہ کے تین حصہ قرار دیئے جاویں پس زیادت کے مقابلہ میں ایک تہائی قرضہ ہوگا اور اصل مرہون کے مقابلہ میں دو تہائی ہوگا بلحاظ ان دونوں کی قیمت کے جو اعتبار قیمت کے وقت تھی (یعنی وقت قبضہ کے) اور اس کی وجہ یہ کہ اصل زیادت ہر ایک کے حق میں تاوان واجب ہونا بوجہ قبضہ کے ہوتا ہے تو قیمت وہ معتبر ہوگی جو قبضہ کے روز تھی۔ واذا ولدت المرھونۃ ولدا ثم ان الراھن زاد مع الولد عبدا وقیمۃ کل واحد الف فالعبد رھن مع الولد خاصۃ یقسم ما فی الولد علیہ وعلی العبد الزائد لانہ جعلہ زیادۃ مع الولد دون الدیۃ ولو کانت الزیادۃ مع الام یقسم الدین علی قیمۃ الام یوم العقد وعلی قیمۃ الزیادۃ یوم القبض فما اصاب الام قسم علیھا وعلی ولدھا لان الزیادۃ دخلت علی الام۔ اور اگر مرہونہ باندی کے بچہ پیدا ہوا پھر راہن نے بچہ کے ساتھ ایک غلام زیادہ کر دیا حالانکہ باندی وبچہ وغلام ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہے تو یہ غلام خاص کر بچہ کے ساتھ مرہون ہوگا پس جو حصہ قرضہ کو بچہ کے مقابلہ میں تھا وہ بچہ وغلام زائد دونوں پر تقسیم ہوگا اس واسطے کہ راہن نے غلام مذکور کو باندی کے ساتھ نہیں بلکہ خاص کر بچہ کے ساتھ زائد کیا ہے (پس بچہ کا حصہ اس غلام وبچہ پر باعتبار قیمت معتبرہ کے تقسیم ہو کر ہر ایک کے مقابلہ کا مال ضمانتی دریافت کیا جاوے) اور اگر غلام کی زیادتی اس مرہونہ باندی کے ساتھ ہو تو کل قرضہ کو باندی کی قیمت روز عقد پر اور غلام زائد کی قیمت روز قبضہ پر تقسیم کیا جاوے پس جو کچھ باندی کے حصہ میں پڑے وہ اس باندی واس کے بچہ پر مقسوم ہوگی اس واسطے کہ زیادتی کا داخلہ خاص کر اس باندی پر واقع ہوا ہے۔ قال فان رھن عبدا یساوی الفا بالف ثم اعطاہ عبدا آخر قیمتہ الف رھنا مکان الاول فالاول رھن حتی یردہ الی الراھن والمرتھن فی الآخر امین حتی یجعلہ مکان الاول۔ اگر راہن نے ہزار درہم قیمت کا غلام بعوض ہزار درہم قرضہ کے رہن کیا پھر باہمی رضامندی سے راہن نے دوسرا غلام قیمتی ہزار درہم دیا کہ یہ بجائے اول غلام کے رہن ہو تو اول غلام ابھی برابر رہن کے حکم میں رہے گا۔ یہاں تک کہ مرتہن اس کو راہن کے قبضہ میں واپس دے (حتی کہ قبل اس کے تلف ہو تو قرضہ ساقط ہوگا) اور دوسرے غلام میں مرتہن برابر امین رہے گا۔ یہاں تک کہ اس کو بجائے اول غلام کے قرار دے۔ ف۔ حتی کہ قبل اس کے اگر دوسرا غلام تلف ہو جاوے تو امانت میں گیا۔ لان الاول انما دخل فی ضمانہ بالقبض والدین وھما باقیان فلا یخرج عن الضمان الا بنقض القبض ما دام الدین باقیا واذا بقی الاول فی ضمانہ لا یدخل الثانی فی ضمانہ لانھما رضیا بدخول احدھما فیہ لا مدخولھما فاذا رد الاول دخل الثانی فی ضمانہ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اول غلام کا ضمانت میں داخل ہونا بوجہ قبضہ وقرضہ کے تھا اور ابھی تک قبضہ وقرضہ دونوں باقی ہیں تو وہ ضمانت سے خارج نہیں ہوگا مگر اس طرح کہ قبضہ توڑ دے جب تک قرضہ باقی ہے۔ (یعنی راہن کو دے دے) اور جب پہلا غلام اس کی ضمانت میں مرہون رہا تو دوسرا غلام اس کی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا، اس واسطے کہ راہن ومرتہن دونوں غلاموں کے داخل رہن ہونے پر راضی نہیں ہوئے۔ بلکہ ان دونوں میں سے ایک کے مرہون ہونے پر راضی ہوئے ہیں تو جب اول غلام واپس دیا جاوے تب دوسرا غلام اس کی ضمانت میں داخل ہوگا۔ ثم قیل یشترط تجدید القبض لان ید المرتھن علی الثانی ید امانۃ وید الراھن ید استیفاء وضمان فلا تنوب عنہ لکن لہ علی آخر جیاد فاستوفی زیوفا

ظنها جيادا ثم علم بالزيافة وطالبه بالجياد واخذها فان الجياد امانة في يده مالم يرد الزيوف ويجدد القبض - پھر اول غلام واپس کرنے کے بعد بھی دوسرے غلام کے مرہون مضمون ہو جانے کے لیے بعض مشائخ نے کہا کہ اب اُس پر جدید قبضہ کرنا شرط ہے اس واسطے کہ دوسرے غلام پر مرتہن کا قبضہ امانتی ہے۔ حالانکہ قبضۂ رہن تو قبضۂ وصولی وضمانتی ہوتا ہے پس امانتی قبضہ اس کا نائب نہ ہوگا جیسے اس مسئلہ میں کہ زید کے بکر پر کھرے درہم واجب تھے پس زید نے کھوٹے درہموں کو کھرے سمجھ کر وصول کر لیے پھر اس کو کھوٹے ہونا معلوم ہوا تو اس نے مدیون سے مطالبہ کر کے کھرے وصول کر لیے تو ابھی کھرے درہم اس کے پاس امانت ہیں یہاں تک کہ کھوٹے واپس کر کے کھرے درہموں پر جدید قبضہ کرے ف حتیٰ کہ جدید قبضہ سے پہلے تلف ہوں تو امانت کا مال گیا۔ مثلاً زید نے لکھنؤ میں کھرے درہم وصول کر کے رکھے اور فیض آباد میں جا کر کھوٹے درہم واپس کئے اور ابھی لوٹ کر لکھنؤ نہیں آیا۔ اور جدید قبضہ نہیں کیا تھا کہ کھرے درہم ضائع ہوئے تو مدیون کا مال گیا اسی طرح امانتی غلام در رہن میں سمجھنا چاہیئے۔ وقيل لا يشترط لان الرهن تبرع كالهبة على ما بينا ه من قبل وقبض الامانة ينوب عن قبض الهبة ولان الرهن عينه امانة والقبض يرد على العين فينوب قبض الامانة عن قبض العين۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دوسرے غلام پر جدید قبضہ شرط نہیں ہے۔ اوّل اس دلیل سے کہ رہن تو عقد تبرع مانند ہبہ ہے۔ چنانچہ ہم نے ابتدائے کتاب میں اس کو بیان کیا ہے اور قبضۂ امانت قبضۂ ہبہ کا نائب ہوجاتا ہے۔ (مثلاً زید کے پاس بکر کا غلام امانت ہو پھر بکر نے اس کو یہ غلام ہبہ کیا تو کہتے ہی ہبہ پورا کیا کیونکہ قبضہ تو پہلے سے موجود ہے اور امانتی قبضہ اس قبضہ ہبہ کا نائب ہو گیا) اور دوم اس دلیل سے کہ مرہون کا عین تو امانت ہوتا ہے (صرف مالیت مضمون ہوتی ہے) اور قبضہ کا ورود تو عین پر ہوتا ہے پس قبضہ عین کے واسطے امانتی قبضہ نائب ہو جائے گا۔

ف تو جدید قبضہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ آسان قول ہے۔ ولو ابرأ المرتهن الراهن عن الدين او وهبه منه ثم هلك الرهن في يد المرتهن يهلك بغير شيئ استحسانا خلافا لزفر رح لان الرهن مضمون بالدين او بجهته عند توهم الوجود كما في الدين الموعود ولم يبق الدين بالابراء او الهبة ولا الجهة لسقوطه الا اذا احدث منعا لانه يصير به غاصبا اذ لم يبق له ولاية المنع وكذا اذا ارتهنت المرأة ع بالصداق فابرأته او وهبته او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول او اختلعت منه على صداقها ثم هلك الرهن في يدها يهلك بغير شيئ في هذا كله ولم تضمن شيئا لسقوط الدين كما في الابراء - اگر مرتہن نے راہن کو قرضہ سے بری کیا یا قرضہ اس کو ہبہ کر دیا۔ (حتیٰ کہ ہبہ کرتے ہی پورا ہو گیا) پھر مرتہن کے قبضہ میں مرہون تلف ہو گیا تو استحساناً وہ مفت تلف ہو گا۔ اور اس میں زفر رح کا اختلاف ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ رہن کا مضمون ہونا بمقابلہ قرضہ کے ہے یا قرضہ کی وجہ سے ہے تو ہم وجود قرضہ جیسے موعود قرضہ میں ہوتا ہے اور یہاں قرضہ بوجہ بری یا ہبہ کرنے کے باقی نہیں رہا اور قرضہ کی جہت بھی اس وجہ سے نہیں کہ قرضہ ساقط ہو گیا تو ضامن نہیں رہا مگر آنکہ وہ راہن کے طلب کرنے پر مرہون دینے سے انکار کرے تو ضامن ہو جائے گا اس واسطے کہ وہ غاصب ہو جائے گا کیونکہ اب اس کو

ع یعنی قرضہ بالفعل موجود ہو یا قرضہ کے طور پر رہن لیا ہو جیسے وعدہ دیا کہ رہن دے تو تجھے قرضہ دوں۔ ۱۲م۔

روکنے کی ولایت باقی نہیں رہی تھی۔ اور اسی طرح اگر عورت نے اپنی مہر کے عوض رہن لیا پھر شوہر کو مہر سے بری کیا یا مہر
اس کو ہبہ کر دیا یا نعوذ باللہ من ذلک عورت مرتدہ ہو گئی قبل اس کے کہ دخول واقع ہو (حتی کہ مہر ساقط ہو گیا) یا بعد
دخول کے اس نے اپنی مہر پر شوہر سے خلع لیا (حتی کہ مہر ساقط ہو گیا) پھر مرہون اس عورت کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو
ان سب صورتوں میں مفت تلف ہو گا یعنی عورت کچھ ضامنہ نہ ہو گی۔ اس واسطے کہ دین مہر تو مانند بری کرنے کے ساقط
ہو چکا تھا۔ ف۔ پس مرہون اس کے قبضہ میں بطور امانت باقی تھا۔ ولو استوفی المرتهن الدین بایفاء
الراهن او بایفاء المتطوع ثم هلك الرهن فی یده یهلك بالدین ویجب علیه رد ما استوفی
الی من استوفی منه وهو من علیه او المتطوع بخلاف الابراء۔ اور اگر مرتہن نے قرضہ وصول کر لیا خواہ
راہن سے وصول کیا یا کسی متطوع یعنی احسان کر کے ادا کرنے والے سے وصول کیا، پھر مرتہن کے پاس مرہون تلف
ہوا تو وہ بعوض قرضہ کے تلف ہوا اور مرتہن پر واجب ہے کہ اس نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ جس سے وصول کیا اس
کو واپس دے اور وہ راہن ہے یا متطوع ہے برخلاف مرتہن کے بری کرنے کے۔ ف۔ چنانچہ اوپر گزرا کہ
اگر مرتہن نے بری کیا ہو پھر مرہون تلف ہوا تو ضامن نہیں ہے۔ وجه الفرق ان بالابراء یسقط الدین
اصلا کما ذکرنا وبالاستیفاء لا یسقط لقیام الموجب۔ اور براء و استیفاء میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ابراء (بری کرنا ۱۲) سے
قرضہ اصل سے ساقط ہو جاتا ہے (خواہ قرض لیا ہو یا ادھار ثمن یا کرایہ یا مہر ہو) چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور استیفاء (وصول کرنے)
کی وجہ سے اصل سے قرضہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ موجب قرضہ موجود ہے۔ ف۔ یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا۔ وہ
نیست نہیں ہوا، مثلاً کوئی چیز ادھار خریدی تھی یا اجارہ کا کرایہ تھا یا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا،
وہ بدستور موجود ہے الا انه یتعذر الاستیفاء لعدم الفائدة لانه یعقب مطالبة مثله فاما هو
فی نفسه فقائم فاذا هلك یتقرر الاستیفاء الاول فانتقض الاستیفاء الثانی۔ لیکن بات یہ ہے
کہ وصول کرنا محال ہے کیونکہ اس میں کچھ فائدہ نہیں، اس لیے کہ مرتہن سے اس کے پیچھے اس کے مثل مطالبہ لگا ہوا ہے۔
یعنی اگر مرتہن نے راہن سے جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا ہے قرضہ کا مطالبہ کیا تو راہن اس سے اپنے مرہون کا مطالبہ
کرے گا۔ یا جو ادا کیا اس کا مطالبہ کرے گا تو بے فائدہ ہے ہاں جو امر موجب قرضہ تھا وہ بذات خود قائم ہے۔ پس جب
رہن تلف ہو گیا تو وصول اول متقرر ہو گیا پس دوسرا وصول ٹوٹ گیا۔ ف۔ لہذا راہن یا متطوع سے جو وصول کیا
ہے وہ واپس کرنا واجب ہے کیونکہ ایک بار وصول کے بعد دوبارہ اس کو وصول کا استحقاق نہیں ہے۔ وکذا اذا اشتری
بالدین عینا او صالح عنه علی عین لانه استیفاء۔ اور اسی طرح اگر قرضہ کے عوض مدیون سے کوئی چیز خریدی
یا قرضہ سے کسی مال عین پر صلح کر لی تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ یہ بھی استیفاء قرضہ ہے۔ ف۔ یعنی خرید و صلح ہر ایک
وصول ہے تو مرتہن پر مرہون واپس کرنا واجب ہے اگر باقی ہو یا اس کی قیمت اگر واپسی سے پہلے تلف ہو۔ ع۔ اقول
میرے نزدیک ظاہر یہ کہ امر مذکور استیفاء ہے تو مرہون تلف ہونے میں دوبارہ وصول نہیں پا دے گا بلکہ مرہون
سے وصول متقرر ہو چکا پس خرید و صلح ٹوٹ جائے گی حتی کہ عین مذکور واپس کرے اور اگر یہ مال عین جو خریدا یا جس پر
صلح کی ہے یہ بھی تلف ہوا تو اس کی قیمت واپس دے۔ وکذلك اذا احال الراهن المرتهن بالدین علی
غیره ثم هلك الرهن بطلت الحوالة ویهلك بالدین لانه فی معنی البراءة بطریق الاداء لانه
یزول به عن ملك المحیل مثل ما كان له علی المحتال علیه او ما یرجع علیه به ان لم یكن

للمحيل على المحتال عليه دين لانه بمنزلة الوكيل - اور اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو قرضہ کے لیے غیر پر اترائی کر دی مثلاً زید پر حوالہ کر دیا حتی کہ راہن بری ہو گیا پھر مرہون تلف ہو گیا تو حوالہ مذکورہ باطل ہو گیا اور مرہون کا تلف ہونا بعوض قرضہ کے قرار دیا جائے گا، اس واسطے کہ حوالہ بھی ادا کے طریق پر برات حاصل کرنے کے معنی میں ہے یعنی گویا راہن نے ادا کر کے برات حاصل کی اس واسطے کہ ایسا کرنے سے محیل یعنی راہن نے جس قدر مال کا حوالہ کیا اسی قدر محتال علیہ (زید) پر جو محیل کا آتا ہے اس میں سے زائل ہو جائے گا۔ یا محتال علیہ اسی قدر اس سے واپس پاوے گا اگر محیل کا محتال علیہ پر کچھ قرضہ نہ ہو اس واسطے کہ محتال علیہ اس صورت میں بمنزلہ وکیل محیل کے ہے۔ ف۔ اور وکیل نے بحکم مؤکل جو کچھ خرچ کیا وہ مؤکل سے واپس لے سکتا ہے

وكذا لو تصادقا على ان لا دين ثم هلك الرهن يهلك بالدين لتوهم وجوب الدين بالتصادق على قيامه فيكون الجهة باقية بخلاف الابراء والله تعالىٰ اعلم - اور اسی طرح اگر راہن و مرتہن نے باہم اتفاق اقرار کیا کہ مرتہن کا قرضہ کچھ نہیں ہے پھر مرہون قبضہ مرتہن میں تلف ہوا تو قرضہ کے عوض تلف ہو گا (مثلاً پہلے مرتہن نے دعویٰ کر کے پانچ سو درہم کے عوض رہن لیا تھا پھر تصادق کیا کہ قرضہ نہیں ہے تو مرہون تلف ہونا اسی مقدار پانچ سو درہم کے عوض قرار پاوے گا۔) کیونکہ قرضہ واجب ہونے کا توہم اس بنا پر باقی ہے کہ آئندہ دونوں قرضہ موجود ہونے پر اتفاق کریں تو جہت قرضہ ابھی موجود ہے برخلاف ابراء کے کہ اس میں اصل سے قرضہ ساقط ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

کتاب الجنایات

یہ کتاب جنایات کے بیان میں ہے

جنایات۔ جمع جنایت پس جنایت اگر نفس پر ہو تو قتل ہے اور اگر نفس سے کم ہو تو تعدی کسی ایسے عضو پر ہو گی جس کا قصاص ہے جو قولہ تعالیٰ النفس بالنفس والعین بالعین الآ میں مذکور ہے یا ایسے عضو پر ہو گی جس کے واسطے جرمانہ ہے۔ م۔ قال القتل على خمسة اوجه عمد وشبه عمد وخطاء وما اجرى مجرى الخطاء والقتل بسبب - قدوریؒ نے کہا کہ قتل پانچ وجہ پر ہے۔ ۱۔ قتل عمد۔ ۲۔ قتل شبہ عمد۔ ۳۔ قتل خطاء۔ ۴۔ قتل جو بمنزلہ قتل خطاء ہو۔ ۵۔ قتل جو کسی سبب سے ہو۔ ف۔ جیسے بوجہ قصاص یا رہزنی یا زناکاری کے قتل کیا گیا۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اس میں تعزیری قتل بھی شامل ہے جو شخص لوگوں کو گلا گھونٹ کر مار ڈالتا ہو یا کسی نے اپنی زوجہ یا ماں بہن وغیرہ محرمہ کے ساتھ زنا کرتے دیکھ کر قتل کر دیا تو وہ گنہگار نہیں ہے یہ بھی اس سبب میں شامل ہے۔ والمراد بيان قتل تتعلق به الاحكام - اور مراد ایسے قتل کا بیان ہے جس سے احکام متعلق ہوں۔ ف۔ یعنی فعل کے واقعات بیان کرنا منظور نہیں بلکہ یہ تقسیم بلحاظ احکام کے ہے چنانچہ قتل سے کبھی قصاص واجب ہوتا ہے اور کبھی دیت اور بعضے قتل سے میراث سے محروم ہو جاتا ہے اور کبھی قتل میں شرع کا حق متعلق ہونے سے امام یعنی نائب شرع مدعی ہے اور کبھی بندہ مدعی ہوتا ہے۔ غرضیکہ بلحاظ تعلق احکام کے تقسیم مقصود ہے۔ قال فالعمد ما تعمد ضربه بالسلاح او ما اجرى مجرى السلاح كالمحدد من خشب وليطة القصب والمروة المحددة والنار لان العمد هو القصد ولا يوقف عليه الا بدليله وهو استعمال الآلة القاتلة

نہ کان متعمدا فیہ عند ذلک۔ پس قتل عمد وہ قتل ہے کہ عمداً اس کو ہتھیار سے یا جو قائمقام ہتھیار کے ہو اس سے مارے جیسے دھار دار لکڑی اور نرگل یا بانس و سنگ مروہ جس میں دھار ہو اور جیسے آگ۔ اس دلیل سے کہ عمد کے معنی قصد ہیں اور اس پر وقوف نہیں ہو سکتا مگر بدلیل اور وہ اس طرح کہ قتل میں ایسے آلہ کا استعمال کیا جو قاتل ہے تو ایسے آلہ کے استعمال کرنے کے وقت وہ قتل میں متعمد ٹھہرے گا۔ ف جیسے خود اقرار کرے کہ میں نے عمداً قتل کیا تو وہ اپنے اقرار پر ماخوذ ہوگا اگرچہ دروغ ہو۔ پس حاصل یہ کہ عمداً قتل اس دلیل سے ثبوت ہو جائے گا کہ اس نے مارنے میں ایسا آلہ استعمال کیا ہو جو قاتل ہوتا ہے کیونکہ جب اس کو معلوم ہے کہ اس آلہ کے استعمال سے یہ مقتول ہو جائے گا پھر بھی استعمال کیا تو یہ دلیل ہے کہ اس نے قصداً قتل کرنے کی خواہش کی۔ **وموجب ذلک الماثم لقولہ تعالیٰ ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤہ جہنم الآیۃ**۔ اور ایسے قتل عمد کا موجب یعنی حکم لازم یہ کہ قاتل سخت گنہگار ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے بدلیل قولہ تعالیٰ ومن یقتل مومنا متعمدا الآیۃ۔ یعنی جس شخص نے کسی مومن کو عمداً قتل کیا تو اس کی سزا جہنم ہے درحالیکہ اس میں خلود ہوگا۔ ف خلود بمعنی دوام ہے اور اہل السنۃ سب اجماع رکھتے ہیں اور یہی صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم سے متواتر ہے کہ یہاں ایسا دوام مراد نہیں جو کبھی منقطع نہ ہو۔ جیسے کافروں کے حق میں دوام ہے پس سوائے شرک و کفر کے کوئی گناہ بندہ کو کافر نہیں کرتا۔ پس اگر خلود بمعنی دوام ابدی بلا انقطاع ہو تو آیت میں تعمد بنظر ایمان ہے یعنی کسی منافق وغیرہ نے کسی مومن کو بوجہ اس کے ایمان کے عمداً قتل کیا یعنی اس کے ایمان کی کچھ پرواہ نہ کی بلکہ باعث قتل یہی ایمان ہوا تو وہ کافر ہوا پس دائمی جہنم میں ہوگا اور کبھی خلود ایک زمانہ دراز تک کے واسطے بولا جاتا ہے تو قتل عمد راجع بقتل ہے یعنی یہ فعل عمداً ہوا اور اس کے ایمان کی وجہ سے تعمد نہیں کیا بلکہ کسی عداوت دنیاوی وغیرہ کے باعث سے قتل کیا۔ اور توضیح مقام یہ ہے کہ متعمداً قتل کے معنی قصداً قتل ہے اور یہ ظاہر معنی بالاجماع مراد نہیں ہو سکتے ہیں، کیونکہ اگر محصن نے زنا کیا اور وہ رجم کیا گیا تو شرع کی طرف سے یہ عمداً اقتل ہے، اس واسطے کہ تعمد کر کے اس کو قتل کرتے ہیں پس لازم آوے گا کہ اس کا قتل کرنے والا دائمی جہنمی ہو یا قاتل کو قصاص میں قتل کیا گیا تو قاتل کیونکہ دائمی جہنمی ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ معتزلہ کے نزدیک قاتل مرتکب کبیرہ ہو کر کافر ہو گیا اور زانی مرتکب کبیرہ ہو کر کافر ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ ہم اس کی صورت یہ لیتے ہیں کہ قاتل نے بعد قتل کے نادم ہو کر توبہ کی تو وہ مومن ہوا پھر مقتول ولی نے قصاص لیا تو کیا ولی مذکور ایک مومن کا قاتل عمدی ہو کر دائمی جہنمی ہوا اور اگر تم یہ زعم کرو کہ قاتل کے واسطے توبہ نہیں ہے تو یہ محض جہالت و باطل ہے اس واسطے کہ کفر و بت پرستی و جمیع گناہوں سے اللہ تعالیٰ نے توبہ رکھی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی کافر نے حالت کفر میں ارتکاب قتل کیا ہو حتیٰ کہ مومن کو قتل کیا ہو پھر وہ اسلام لاوے تو بالاجماع مسلمان ہو جاوے گا تو یہاں کیونکر توبہ قبول نہ ہوگی۔ پس قاتل مذکور و زانی مذکور مومن بلاشبہ ہے اور تمام معتزلہ بعد توبہ کے اس کے ایمان کے قائل ہیں بلکہ امت میں سے کسی کو اس میں خلاف نہیں ہے پس بلاشبہ یہ مومن بوجہ قصاص و زنا کے عمداً قتل کیا جاتا ہے۔ اور کسی کے نزدیک اس کے قاتل کے واسطے کچھ گناہ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ بالا اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کو نکالنے کے واسطے یہ تاویل ضرور ہے کہ اگر مومن کو متعمداً بغیر حق کے قتل کرے اور جب یہ آیت ماول ہے تو اس کے معنی موضوعہ لینے چاہییں جو آیت محکم کے موافق ہوں اور آیت محکم یہ ہے کہ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء الآیۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس فعل کو نہیں بخشتا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جاوے اور اس سے کم جس کے واسطے چاہے بخشتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سوائے شرک کے سب گناہ ایمان سے خارج نہیں کرتے ہیں ورنہ وہ شرک میں پڑ جاوے تو قتل مومن سے بھی وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا پس مشرکوں کی طرح اس کا مرتکب

دائمی جہنمی نہ ہوگا تو معلوم ہوا کہ اس آیت میں خلود کے معنی اگر دوام مثل کفار کے ہے تو ضرور تعمد کے معنی ایسے طور پر قتل ہے کہ ایمان سے خارج ہو جاوے اور اگر خلود کے معنی مدت دراز تک پڑا رہنا تو کچھ مشکل نہیں کہ وہ مدت دراز تک سزا پاوے۔ اور اظہر یہ ہے کہ عمدی قتل یہاں بلا تاویل و حجت شرعی ہے پس حجت شرعی سے مومن کو قتل کرنا موجب نہیں اور تاویل سے قتل کرنا بھی اس سزا کا موجب نہیں بدلیل قولہ تعالیٰ وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الایۃ یعنی اگر مومنوں کے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہوں کو مومن فرمایا حالانکہ لڑائی میں انہوں نے باہم ایک دوسرے کو قتل کیا۔ پس مومن کے واسطے دائمی خلود نہیں کیونکہ ان کا باہمی قتال بوجہ تاویل کے ہے اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ تاویل کا نفس الامر میں حق ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ دونوں فریق میں سے درحقیقت ایک لامحالہ ناحق پر ہوگا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو اس وجہ سے معذور رکھا کہ وہ اپنے نزدیک حق جانتا ہے اگرچہ بعد فہمائش کے وہ خطادار نکلے تو معلوم ہوگیا کہ آیت میں تاویل کے بغیر قتل ہونا مومن سے ایمانی عداوت کی طرف راجح ہوگا اور یہ موجب کفر ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ بالجملہ قتل عمد موجب گناہ شدید ہے۔ بدلیل آیت کریمہ۔ م۔ **وقد نطق به غير واحد من السنة** ۔ اور اسی کے ساتھ بہتیری سنن ناطق ہیں۔ **وعليه انعقد اجماع الامة** اور اسی پر اجماع امت منعقد ہے۔ ف۔ احادیث میں سے ۱۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جو شخص گواہی دیتا ہو کہ لا الہ الا اللہ اور میں رسول اللہ ہوں، یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت کا شاہد ہو تو اس کا خون حلال نہیں سوائے تین باتوں میں سے ایک بات کے کہ محصن زنا کرے یا بقصاص نفس یا دین چھوڑ کر جماعت سے جدا ہو۔ رواہ الستۃ ۲۔ حدیث عائشہ رضؓ مرفوعاً مثل حدیث ابن مسعود رضؓ۔ رواہ مسلم۔ ۳۔ یہی معنی حدیث ابن عمر رضؓ میں مرفوعاً بروایت صحیحین۔ ۴۔ وحدیث ابوہریرہ رضؓ مرفوعاً مثل حدیث ابن عمر رضؓ بروایت صحیحین۔ ۵ حدیث انسؓ بمثل مذکور بروایت بخاری۔ ۶۔ وحدیث جابر رضؓ بروایت مسلم۔ ۷۔ حدیث حجۃ الوداع ابوبکرہ رضی اللہ عنہ بروایت صحیحین۔ ۸۔ حدیث حجۃ الوداع بروایت ابن عمر رضؓ بروایت بخاری۔ ۹۔ حدیث ابن عباس رضؓ ایضاً بروایت بخاری۔ ۱۰۔ حدیث ابوالدرداءؓ بروایت ابوداؤد فی الفتن۔ ۱۱۔ حدیث ابن عمر رضؓ مرفوعاً کہ ہمیشہ مومن دنیا میں فسحت میں رہے گا جب تک خون حرام کا مرتکب نہ ہو۔ رواہ البخاری۔ ۱۲۔ حدیث معاویہ رضؓ بروایت نسائی۔ اور اس باب میں مسانید و معاجم میں اطبار و آثار بکثرت ہیں۔ اور اجماع امت خود مستفیض و متواتر ہے۔ م۔ ع۔ پس بنص و حدیث مشہور و اجماع امت یہ امر ثابت ہے کہ مومن کے قاتل متعمد پر کبیرہ گناہ کا مواخذہ سخت ہے۔ **قال والقود لقوله تعالىٰ كتب عليكم القصاص فى القتلى الآية** ۔ اور قاتل عمد پر قصاص دنیاوی واجب ہے بدلیل قولہ تعالیٰ کتب علیکم القصاص الایۃ یعنی تم پر مقتولوں کے بارہ میں قصاص مفروض کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ظاہر آیت تو اس مقام پر قصاص ہر مقتول کے واسطے واجب کرتی ہے۔ **الا انه تقيد بوصف العمدية** لیکن آیت کریمہ مقید بوصف عمدی ہے۔ ف۔ یعنی قاتل نے جب عمداً قتل کیا ہو تو قصاص مفروض ہے اور غایت تخویف کے واسطے آیت کو مطلق لباس میں ظاہر فرمایا اور بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تقیید بوصف عمد ظاہر کی۔ **لقوله عليه السلام العمد قود** ۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عمد قصاص ہے۔ ف۔ یعنی قتل عمد موجب قصاص ہے الا آنکہ ولی مقتول عفو کرے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس رضؓ والطبرانی و اسحٰق و لیکن اسناد ضعیف ہے اور قوی حدیث سنن اربعہ جس میں یہ جزو واقع ہے۔ **ولان الجناية بها تتكامل وحكمة الزجر عليها تتوفر** ۔ اور اس دلیل سے کہ جرم قتل اسی صفت تعمد

کے ساتھ پورا ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ زجر کی حکمت بھرپور نافع ہے یعنی زجر کو مقتضی ہو جاتی ہے۔ والعقوبة المتناهية لاشرع لها دون ذلك۔ اور عقوبت انتہائی کے واسطے سوائے قصاص کے کوئی شرع نہیں ہے
ف تو معلوم ہوا کہ قصاص اسی وقت ہو گا کہ جب جرم کامل و منتہی ہو اور یہ قتل عمداً ہے تو عمدی سے کم میں قصاص نہیں ہو سکتا ورنہ جب کامل درجہ کا منتہی جرم ہو تو اس کی سزائے دیگر ہو اور یہ نادرد ہے پس معلوم ہوا کہ قتل عمد جیسے آخرت میں گناہ کبیرہ ہے اور دنیا میں سزائے قصاص ہے۔ الا ان يعفو الاولياء او يصالحوا لان الحق لهم۔ مگر آنکہ مقتول کے اولیاء قاتل کو عفو کریں یا اس سے صلح کر لیں، اس واسطے کہ حق قصاص تو انہیں کے لیے ثابت ہے۔
ف پس اگر بعض اولیاء نے عفو کیا اور اسی درجہ کے بعض نے قصاص چاہا تو بھی قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اس کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں۔ ثم هو واجب عينا وليس للولى اخذ الدية الا برضاء القاتل وهو احد قولى الشافعیؒ۔ پھر قصاص فرض عین ہوتا ہے۔ (حتیٰ کہ قاتل کی طرف سے دوسرا اپنے اوپر نہیں لے سکتا ہے) اور ولی مقتول کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ قاتل عمد سے دیت لے مگر جبھی کہ وہ راضی ہو اور یہی امام شافعیؒ کے دو قول میں سے ایک قول ہے۔ الا ان له حق العدول الى المال من غير مرضاة القاتل لانه تعين مدفعا للهلاك فيجوز بدون رضاه۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اتنی بات ہے کہ ولی مقتول کو قصاص سے مال کی طرف عدول کرنا بدون رضامندی قاتل کے جائز ہے اس واسطے کہ قاتل سے ہلاکت دور کرنے والا یہی طریقہ متعین ہے تو وہ بدون رضامندی قاتل کے جائز ہے۔ ف یعنی اگر قاتل یا کسی شخص سے اس کی جان برباد ہونے سے بچاؤ ممکن ہو تو اس پر یہ واجب ہوتا ہے حتیٰ کہ جو شخص بھوک وغیرہ سے مرا جاتا ہو تو اس پر مردار یا سور یا شراب سے جان بچانا فرض ہے اور قاتل مذکور کی جان بچانا بھی صرف اسی طریقہ سے ممکن ہے کہ ولی مقتول اس سے دیت پر راضی ہو جاوے تو جب اس کا راضی ہونا ممکن ہے تو قاتل مذکور پر راضی کرنا واجب ہے پس جب ولی خود راضی ہو گیا تو قاتل مذکور پر نفاذ بدرجہ اولیٰ ہو گا۔ اور اس کے راضی نہ ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ جیسے دوسرے کو قتل کرنے میں مرتکب جرم کبیرہ ہوا، اسی طرح اب ولی کے دیت منظور کرنے میں اس کا انکار اپنی جان ہلاک کرنے پر آمادگی ہے تو اس کے فعل کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ یہ تو امام شافعیؒ کا ایک قول ہے کہ قصاص واجب عین ہے لیکن ولی مقتول کو بدون رضائے قاتل کے دیت کی جانب عدول جائز ہے۔ وفی قول الواجب احدهما لا بعينه ويتعين باختياره۔ اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول میں یہ آیا کہ قصاص و دیت میں سے ایک غیر معین واجب ہے اور ولی مقتول کے اختیار میں سے معین ہو جاتا ہے۔ ف پس اگر ولی مقتول نے قصاص اختیار کیا تو قصاص معین ہو گیا۔ اور اگر دیت اختیار کی تو دیت متعین ہو گئی۔ لان حق العبد شرع جابرا وفی كل واحد نوع جبر فيتخير۔ اس واسطے کہ بندہ کا حق تو جبر نقصان کے واسطے مشروع ہوا اور قصاص و دیت ہر ایک میں ایک طور سے جبر نقصان ہوتا ہے۔ پس ولی مختار ہے۔
ف چاہے قصاص لے اور چاہے دیت لے۔ یعنی قاتل کے فعل سے اہل مقتول کو نقصان ظاہری پہنچا اور مقتول اپنے دیون وغیرہ ادا نہیں کر سکا۔ پس ولی مقتول کو اختیار دیا جاتا ہے کہ قاتل کی جان و مال سے اپنی مصلحت کے موافق عوض لے تو اس کو اختیار ہے چاہے قصاص لے یا دیت منظور کرے۔ لیکن جو امر اس نے اختیار کیا وہ متعین ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر دیت منظور کی تو بھی بعینہ واجب ہو گئی اور آئندہ وہ قصاص اختیار نہیں کر سکتا ہے اور یہی مذہب جمہور اہل حدیث کا اور ایک روایت مالکؒ سے ہے کیونکہ حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص

رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ اور جس شخص نے متعمداً قتل کیا تو وہ اولیائے مقتول کو دیا جائے گا پس وہ چاہیں اس کو قتل کریں یا اس سے دیت لیں۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ابو شریح الکعبی رضی اللہ عنہ میں خطبہ فتح مکہ میں وارد ہے کہ پھر میرے اس کلام کے بعد جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کے لوگ دو باتوں میں مختار ہیں چاہیں دیت لیں اور چاہیں قتل کریں۔ رواہ ابوداؤد و النسائی اور یہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں بھی مذکور ہے۔ رواہ الجماعۃ الستۃ۔ پس یہ دلائل ہیں کہ جن سے نکالا گیا کہ ولی مقتول کو قصاص یا دیت میں اختیار ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اس میں کچھ کلام نہیں کہ ولی کو یہ اختیار باقی ہے اس وجہ سے کہ قاتل جب مارے جانے کے واسطے جان سے مایوس ہے اور اس حالت میں ولی مقتول دیت پر راضی ہو تو قاتل کی عین مراد اور نعمت غیر مترقبہ ہے۔ پس قاتل کی طرف سے رضامندی دریافت کرنا گویا ضروری نہیں ہے۔ اور لہٰذا دیت کا اخراج اسی بنا پر ہے لیکن کلام تو یہ ہے کہ موجب اصلی کیا چیز ہے آیا قصاص ہے یا دیت ہے تو دلائل مجموعہ مفید ہیں کہ اصل قصاص ہے اور دیت گویا عفو ہے چنانچہ ابن عباسؓ نے قولہ تعالیٰ فمن عفی لہ من اخیہ شیء۔ میں کہا کہ قتل عمد میں دیت قبول کرنا عفو ہے۔ رواہ البخاری والنسائی۔ حتی کہ اگر قاتل نے دیت دینی منظور نہ کی تو ولی مقتول کے واسطے حق قصاص ہے۔ ولنا ما تلونا من الکتاب۔ اور ہمارے واسطے دلیل اول تو کتاب جو ہم نے تلاوت کی۔ ف۔ کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ یعنی قتل عمد میں تم پر قصاص مفروض کیا گیا پس موجب اصلی اس میں قصاص ہے اور دیت کی طرف عدول کرنا تو عفو میں داخل ہے۔ وروینا من السنۃ۔ اور دلیل دوم وہ حدیث ہم نے روایت کی۔ ف۔ کہ العمد قود یعنی موجب عمد تو قصاص ہے پس عمد کا موجب اسی میں منحصر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ سنن اربعہ میں طویل حدیث کا جزو یہ واقع ہوا اور اس کی اسناد بقول شیخ مشائخنا ابن حجرؒ قوی ہے۔ ولان المال لا یصلح موجبا لعدم المماثلۃ والقصاص یصلح للتماثل۔ اور دلیل سوم یہ کہ مال دیت اس قتل کا موجب نہیں ہو سکتا کیونکہ مقتول کی جان میں اور مال دیت میں مماثلت نہیں ہے اور قصاص البتہ اس لائق ہے کیونکہ قاتل و مقتول میں مماثلت ہے۔ ف۔ تو قتل عمد کا موجب و حکم لازم یہ کہ مقتول کے مثل بدلہ لیا جاوے اور وہ قاتل ہے پس قاتل ہی اس کا موجب ہونے کے لائق ہے نہ دیت۔ وفیہ مصلحۃ الاحیاء زجرا وجبرا فیتعین۔ اور قصاص ہی میں احیاء کی حکمت از راہ زجر و جبر پوری ہوتی ہے تو یہی متعین ہے۔ ف۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ولکم فی القصاص حیاۃ یا اولی الالباب یعنی اے اہل عقل تمہارے واسطے قصاص مشروع کرنے میں حیات ہے۔ بدین معنی کہ جب قاتل قتل کیا گیا تو آئندہ لوگوں کو زجر ہوگا کہ اس ارتکاب سے کیا فائدہ کہ آخر جان لی اور جان دی اور پریشانی اٹھائی۔ اور مقتول والوں نے اگر اپنا وارث کھویا تو قاتل کے لوگوں نے بھی برباد کیا پس قصاص میں زجر بھی موجود ہے اور بنظر بندہ کے جو صورت جبر بیان کی گئی وہ بھی موجود ہے۔ وفی الخطاء وجوب المال ضرورۃ صون الدم عن الاھدار۔ اور قتل خطا کی صورت میں مال واجب ہونا صرف اس ضرورت سے کہ خون رائیگاں ہونے سے محفوظ رہے۔ ف۔ یعنی قتل خطاء کی صورت میں جو دیت لازم آتی ہے اگرچہ اس میں بھی مماثلت نہیں ہے، لیکن بنظر موجب اصلی نہیں بلکہ خلاف قیاس ہے بدین معنی کہ جان تلف کرنا امر شدید ہے اور چونکہ قاتل نے عذر کیا کہ خطاء ہے اور عمداً نہیں ہے۔ اور حالات سے بھی یہ امر متعین نہیں ہوتا کہ عمد ہے تو یہ اعتذار اس امر کا موجب ہے کہ ماخوذ نہ ہو۔ کیونکہ خطا و عمد میں فرق ہے پس وہ نفوس ضائع کرنے پر دلیر نہیں کہ ہر شخص کی جان ایسے معرض خطر میں ہو۔ مگر بد احتیاطی کا ملزم ہے کیونکہ امر خطیر میں اس نے ایسی بد احتیاطی کی کہ جس سے جان ضائع ہو گئی پس وارثوں کی دلدہی اور اس کی احتیاط میں تنبیہ کے لیے دیت واجب ہوئی تاکہ خون کا احترام باقی رہے اور تنبیہ احتیاط بھی ہو جاوے۔ اور رہا یہ امر جو تم نے کہا کہ قاتل پر دیت قبول کرنا لازم ہے کہ یہی اس کی ہلاکت

کا دفع کرنے والا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ قاتل پر عفو کی سنت ہے اور لازم نہیں کہ انسان سنت قبول کرنے پر مجبور ہو اور دفع ہلاکت متعین نہیں۔ ولا تیقن بعدم قصد الولی بعد اخذ المال فلا یتعین مدفعا للهلاك۔ اور یہ تیقن نہیں کہ ولی مقتول کا قصد مال دیت لے کر قاتل کو مار ڈالنے کا نہیں ہے یعنی شائد ولی مال دیت بھی وصول کرے اور دل میں قصد ہو کہ بعد اس کے موقع پا کر مار ڈالوں گا۔ تو ہلاکت دفع کرنے والا یہی امر متعین نہیں ہے۔ ف۔ اب رہا یہ بیان کہ قتل عمد میں قاتل پر کفارہ ہے یا نہیں ہے یعنی ایک مومن بردہ آزاد کرنا۔ ولا کفارة فیه عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ وعند الشافعیؒ یجب لان الحاجة الی التکفیر فی العمد امس منها الیه فی الخطاء فکان ادعی الی ایجابها۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ کا بردہ آزاد کرنا واجب ہے (جیسے قتل خطاء میں بالاتفاق واجب ہے) اس واسطے کہ قتل خطاء کی نسبت قتل عمد میں کفارہ ادا کرنے کی حاجت شدید ہے تو یہ کفارہ واجب کرنے کی جانب زیادہ داعی ہے ولنا انه کبیرة محضة وفی الکفارة معنی العبادة فلا تناط بمثلها۔ اور ہمارے واسطے دلیل اول یہ کہ قتل عمد کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ میں عبادت کے معنی پائے جاتے ہیں تو یہ عبادت ایسی کبیرہ گناہ سے منوط ہونے کے لائق نہیں ہے۔ ولان الکفارة من المقادیر وتعینها فی الشرع لدفع الادنی لا یعینها لدفع الاعلی۔ اور دلیل دوم یہ کہ کفارہ تو مقادیر شرعیہ میں سے ہے (جو شرع کے مقدر کرنے سے معلوم ہے اور اس میں رائے کو کچھ دخل نہیں) اور شرع میں کمتر گناہ یعنی قتل خطاء دور کرنے کے لیے اس کا معین ہونا معلوم ہے تو ہماری رائے سے دفع اعلی یعنی قتل عمد دفع کرنے کے لیے معین ہونا نہیں معلوم ہو سکتا۔ ف۔ کیونکہ اس بارہ میں رائے کام نہیں کرتی ہے خلاصہ یہ کہ شرع نے کمتر گناہ قتل خطاء میں بردہ مومنہ آزاد کرنے کو کفارہ ٹھہرایا ہے اور قتل عمد اس سے بڑھ کر گناہ ہے تو ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ بردہ آزاد کرنا اس سخت گناہ کے واسطے بھی کفارہ ہو جائے گا اور کفارہ وہی جو گناہ کو رد کرے اور اگر تمہارا یہ مطلب ہو کہ بردہ آزاد کرنا کچھ مفید ضرور ہوگا تو یہ بات ہم کو اس دلیل سے معلوم ہے کہ نیکیوں سے گناہوں کی بدی میں فائدہ پہنچتا ہے تو مفید ہے لیکن وہ کفارہ نہیں ہے تو کفارہ شرعی نہیں کر سکتے ہیں۔ اب رہا یہ کہ قتل عمد کا اثر میراث میں کیونکر ہوتا ہے مثلاً ایک شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا تو گناہ و قصاص یا دیت تو مذکور ہوا پھر میراث پاوے گا یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ومن حکمه حرمان المیراث لقوله علیه السلام لا میراث لقاتل۔ اور منجملہ احکام قتل عمد کے ایک یہ حکم ہے کہ قاتل عمداً اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوتا ہے بدلیل قولہ علیہ السلام کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔

ف۔ یہ معنی ترمذیؒ نے فرائض میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیے اور یہ حکم بیہقیؒ نے حضرت عمرؓ و علیؓ و زید بن ثابتؓ و عبداللہ بن مسعودؓ و جابرؓ سے روایت کیا اور یہی ایک جماعت اکابر تابعین وغیرہم کا قول بیان کیا اور ابوداؤد نے مانند حدیث ابو ہریرہؓ کے عبداللہ بن عمرو سے روایت کی جس کی اسناد میں محمد بن راشد دمشقی ہے اور اکثر ائمہ سے اس کی توثیق مذکور ہے اور بعض نے کلام کیا ہے پس حدیث حسن ہوگی۔ یہ سب قتل عمد کا بیان تھا دقسم دوم شبہ عمد یعنی ایسا قتل جو عمد کے مشابہ ہے۔ قال وشبه العمد عند ابی حنیفةؒ ان یتعمد الضرب بما لیس بسلاح ولا ما اجری مجری السلاح وقال ابو یوسف ومحمد وهو قول الشافعیؒ اذا ضربه بحجر عظیم او بخشبة عظیمة فهو عمد وشبه العمد ان یتعمد ضربه بما لا یقتل به غالبا لانه یتقاصر معنی العمدیة باستعمال آلة صغیرة لا یقتل بها غالبا لما انه یقصد بها غیره کالتادیب ونحوه فکان شبه العمد ولا یتقاصر باستعمال آلة لا تلبث لانه

لا یقصد بہ الا القتل کالسیف فکان عمدا موجبا للقود۔ اور شبہ عمد امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کہ ایسی چیز سے مارے جو ہتھیار نہیں اور نہ قائمقام ہتھیار کے ہے اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے اور یہی قول شافعیؒ ہے یوں کہا کہ اگر کسی کو بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے مارا تو یہ قتل عمد ہے اور شبہ عمد یہ کہ ایسی چیز سے مارے جس سے غالباً مقتول نہیں ہوتا جیسے چھڑی و ڈھیلا وغیرہ اگرچہ وہ اتفاقاً مر گیا) اس واسطے کہ اس ضرب میں عمدی قتل کے معنی قاصر ہیں بوجہ اس کے کہ اس نے ایسا ناقص چھوٹا آلہ استعمال کیا جس سے غالباً آدمی نہیں مرتا ہے تو قصد عمدی میں قصور ہوا کیونکہ ایسی چیز کی مار سے سوائے قتل کے دوسری بات مانند ادب دینا وغیرہ کے مقصود ہوتی ہے تو یہ شبہ عمد ہوا اور اگر اس نے ایسا آلہ استعمال کیا کہ وہ مار ڈالنے میں دیر نہیں کرتا جیسے گراں پتھر وغیرہ تو اس سے عمدی معنی میں کوتاہی نہیں کیونکہ اس سے سوائے قتل کے کچھ مقصود نہیں ہوتا جیسے تلوار میں ہے۔ تو ایسے آلہ سے مار ڈالنا قتل عمد موجب قصاص ہے۔ ولہ قولہ علیہ السلام الا ان قتیل خطاء العمد قتیل السوط والعصا وفیہ مائۃ من الابل۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل اول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ خبردار ہو کہ خطائے عمد کا مقتول ہے جو کوڑے و عصا کا مقتول ہو اور اس میں سو اونٹ ہیں۔ ف۔ اور خطائے عمد سے مراد شبہ العمد ہے چنانچہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ آگاہ ہو کہ خطاء شبہ العمد جو کوڑے و عصاء سے مقتول ہو اس کی دیت سو اونٹ ہیں، از انجملہ چالیس ایسے کہ جن کے پیٹوں میں ان کے بچہ ہوں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ وابن حبان اور امام محمدؒ نے آثار میں ذکر کیا کہ تیس ۳۰ حقہ اور تیس ۳۰ جذعہ اور چالیس جن کے پیٹوں میں ان کی اولاد ہو۔ مراد اس سے یہ کہ جوان قابل حمل اونٹنیاں ہوں۔ اور یہی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خطبہ حجۃ الوداع میں مروی ہے۔ رواہ الاربعۃ الا الترمذی ورواہ احمد والشافعیؒ و عبدالرزاق وغیرہم۔ اور یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے بالجملہ حدیث قوی الاسناد ہے اور اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عصا کا مقتول شبہ عمد میں داخل ہے اور عصا مطلق ہے۔ جو صغیر و کبیر یعنی چھڑی و لاٹھی و لٹھ سب کو شامل ہے پس صغیر و حقیر کی قید لگانا خلاف اطلاق اور ناجائز ہے پس معلوم ہوا کہ عصا سے جو مقتول ہو وہ شبہ عمد ہے۔ ولان الآلۃ غیر موضوعۃ للقتل ولا مستعملۃ فیہ اذ لا یمکن استعمالہا علی غرۃ من المقصود قتلہ وبہ یحصل القتل غالبا۔ اور دلیل دوم یہ کہ عصائے اگرچہ کلاں ہو یا قتل کے واسطے موضوع نہیں ہے اور نہ وہ قتل میں استعمال کیا جاتا ہے اس واسطے کہ جس کا قتل مقصود ہے اس کی غفلت پر اس کا استعمال کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ اکثر اسی حالت غفلت ہی پر واقع ہوتا ہے۔ فقصرت العمدیۃ نظرا الی الآلۃ فکان شبہ العمد کالقتل بالسوط والعصا الصغیر۔ تو بنظر آلہ قتل کے یہ قتل شبہ عمد ہوا جیسے پتلی چھڑی و کوڑے سے بالاتفاق شبہ عمد ہے۔

ف اور حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ جو کوئی عمیا، ور میاء بحجر یا کوڑے یا عصا سے قتل کیا گیا تو قاتل پر دیت خطا لازم ہے۔ رواہ الاربعۃ الا الترمذی۔ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ اس کی اسناد قوی ہے اور تنقیح میں کہا کہ مرسل جید ہے۔ اور معتمد اس باب میں نص مذکور ہے اور قیاس موافق صرف بیان اس امر کا کہ نص خلاف قیاس نہیں ہے اور نہ معلول ہے ورنہ اکثر لوگ اس زمانہ میں لاٹھی کو بطور آلہ قتل کے استعمال کرتے ہیں۔ بالجملہ قتل متصل مانند پتھر کلاں و لٹھ میں اختلاف ہے پس امام ابو حنیفہؒ تو اطلاق عصا سے حکم مطلق رکھتے ہیں کہ لٹھ ہو یا چھڑی ہو بہر صورت شبہ عمد ہے اور صاحبینؒ و باقی ائمہؒ کے نزدیک جو چیز غالباً قاتل ہے وہ قتل عمد ہے اور چھڑی وغیرہ البتہ شبہ عمد ہے جو غالباً قاتل نہیں ہے۔

قال وموجب ذلک علی القولین الاثم لانہ قتل وھو قاصد فی الضرب۔ اور ایسے قتل کا موجب یعنی جو کچھ اس قتل سے واجب ہوتا ہے وہ امام و صاحبین دونوں کے اختلافی قول پر ایک یہ کہ گناہ سخت ہے اس واسطے کہ

قاتل نے قتل کیا حالانکہ اس مارنے میں اس کا فعل عمدی تھا۔ والکفارۃ بشبہ بالخطاء۔ اور دوم یہ کہ کفارہ واجب ہے کیونکہ وہ قتل خطاء کے مشابہ ہے۔ والدیۃ مغلظۃ علی العاقلۃ۔ اور سوم دیت مغلظ اس کی مددگار برادری پر ہے۔

ف۔ اور دیت ایک مغلظ ہوتی ہے اور دوم مخفف ہوتی ہے اور ان کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ بالجملہ اس قتل میں بقول صحیح بالاتفاق کفارہ واجب ہے اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے جیسے گناہ و دیت مغلظ میں اتفاق ہے پس قتل عمد سے فرق یہ کہ قصاص نہیں ہے اور کفارہ واجب ہے۔ والاصل ان کل دیۃ وجبت بالقتل ابتداء لا بمعنی یحدث من بعد فہی علی العاقلۃ اعتبارا بالخطاء۔ اور قاعدہ کلیہ یہ کہ ہر دیت جو ابتداءً بوجہ قتل کے واجب ہو اور کسی دوسرے معنی سے جو مابعد پیدا ہوں واجب نہ ہو تو یہ دیت قاتل کی مددگار برادری پر ہوگی بقیاس قتل خطاء کے۔ وتجب فی ثلث سنین بقضیۃ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اور تین برس میں اس کی ادائی واجب ہوگی۔ بحکم فیصلہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ جس کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسناد میں کچھ ضعف ہے اور راجح حسن ہے۔ وتجب مغلظۃ وسنبین صفۃ التغلیظ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور دیت بطور تغلیظ واجب ہوگی اور آئندہ ہم تغلیظ کی صفت انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ویتعلق بہ حرمان المیراث لانہ جزاء القتل والشبہۃ تؤثر فی سقوط القصاص دون حرمان المیراث۔ اور حکم چہارم یہ کہ شبہ العمد سے میراث سے محروم ہونے کا حکم متعلق ہوتا ہے یعنی اگر قاتل نے بطور شبہ العمد کے اپنے موروث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ میراث سے محروم ہونا سزائے قتل ہے۔ اور اس قتل میں اگرچہ شبہ ہے تو شبہ کا اثر صرف قصاص ساقط ہونے میں ہوا اور میراث سے محروم ہونے میں نہیں ہوا۔ ف۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ میراث سے محروم ہونا قتل عمد کا حکم ہے اور یہاں عمد ہونے میں شبہ ہے اسی واسطے اس کو قتل عمد نہیں بلکہ شبہ العمد کہتے ہیں۔ تو جواب یہ کہ اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ قصاص ساقط ہوا۔ اور میراث سے محرومی جو سزائے قتل ہے وہ اس میں باقی رہی۔ قال والخطاء علی نوعین خطأ فی القصد وھوان یرمی شخصا یظنہ صیدا فاذا ھو آدمی او یظنہ حربیا فاذا مسلم قتل خطاء کا بیان یہ ہے کہ خطاء دو قسم کی ہوتی ہے (خطائے قصد و خطائے فعل) پس خطائے قصد یہ ہے کہ ایک صورت کو صید گمان کر کے نیزہ مارا پس وہ آدمی نکلا یا جیسے حربی کافر گمان کر کے تیر مارا پس وہ مسلمان نکلا۔

ف۔ تو یہ قصد میں خطاء ہے کیونکہ اس نے شکار یا حربی کا قصد کیا تھا۔ اور اس قصد میں خطاء واقع ہوئی، کہ صید نہیں بلکہ آدمی تھا خواہ مسلمان یا ذمی اور وہ حربی نہیں بلکہ مسلمان اپنے لشکر کا آدمی تھا۔ وخطأ فی الفعل وھوان یرمی غرضا فیصیب آدمیا۔ اور دوم خطائے فعل یہ ہے کہ ہدف کو نشانہ مارا پس وہ کسی آدمی کے لگا۔

ف۔ اور جیسے لکڑی چیرنے کو کلہاڑی ماری پس ہاتھ بہک کر آدمی کے سر پر لگا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل میں خطاء ہے۔ وموجب ذلک الکفارۃ والدیۃ علی العاقلۃ لقولہ تعالیٰ فتحریر رقبۃ مومنۃ ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ الآیۃ۔ اور اس قتل کا موجب یہ کہ کفارہ قاتل پر اور دیت مددگار برادری پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فتحریر رقبۃ مومنۃ الخ۔ یعنی رقبہ مومنہ آزاد کرے اور مقتول والوں کو دیت دیدے۔ وھی علی عاقلتہ فی ثلث سنین لما بیناہ۔ اور یہ دیت اس کی مددگار برادری پر تین برس میں واجب ہے بدلیل اس روایت کے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے

ف۔ یعنی فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو اوپر مذکور ہوا۔ ولا اثم فیہ۔ اور اس قتل خطاء میں گناہ نہیں ہے یعنی فی الوجہین۔ یعنی دونوں صورتوں میں گناہ نہیں ہے۔ ف۔ خواہ قصد میں خطاء کرے یا فعل میں خطاء کرے۔ قالوا

المراد اثم القتل فاما فی نفسہ فلا یعری عن الاثم من حیث ترك العزیمۃ والمبالغۃ فی التثبت فی حال الرمی اذ اشرع الکفارۃ یوذن باعتبار ھذا المعنی۔ مشائخ رحمہ نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ قتل کا گناہ نہیں ہے۔ رہا بذات خود خطا کاری کرنا تو یہ گناہ سے خالی نہیں اس راہ سے کہ اس نے تیر مارتے وقت عزیمت چھوڑی، اور احتیاط میں مبالغہ چھوڑا کیونکہ کفارہ مشروع ہونا اس معنی کے اعتبار کرنے کو مشعر ہے۔ ویحرم عن المیراث لان فیہ اثما فیصح تعلیق الحرمان بہ بخلاف ما اذا تعمد الضرب موضعا من جسدہ فاخطأ فاصاب موضعا آخر فمات حیث یجب القصاص لان القتل قد وجد بالقصد الی بعض بدنہ و جمیع البدن کالمحل الواحد۔ اور چہارم وہ میراث سے محروم ہوگا یعنی اگر خطاء سے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہوگا۔ اس واسطے کہ قتل خطا میں بھی ایک نوع کا گناہ ہے تو محرومی میراث کو اس فعل سے متعلق کرنا صحیح ہے (چنانچہ کفارہ واجب ہونا دلیل گناہ ہے اگرچہ اس فعل کے اثر یعنی قتل میں گناہ بوجہ چوک جانے کے نہیں ہے کیونکہ اس نے قتل کا قصد نہیں کیا تھا۔) برخلاف اس کے اگر عمداً اس کے جسم میں کسی مقام پر ضرب کا وار کیا مگر اس مقام سے ہاتھ چوک گیا اور دوسرے مقام پر وار پڑا کہ جس سے وہ قتل ہو گیا تو یہ قتل خطاء نہیں بلکہ عمد ہے کہ قصاص واجب ہوگا اس واسطے کہ قتل مذکور اس کے بعض جسم کا قصد کر کے پایا گیا اور تمام بدن بمنزلہ ایک محل کے ہے۔ ف۔ یعنی قتل عمد کے واسطے یہ لازم ہے کہ قصد کر کے اُس کو قتل کرے خواہ ضرب سر پر واقع ہو یا جگر پر واقع ہو کیونکہ قتل عمد کے واسطے کسی محل خاص کی ضرورت نہیں ہے باقی رہا وہ قتل کہ جو بمنزلہ قتل خطاء ہو۔ قال وما اجری مجری الخطاء مثل النائم ینقلب علی رجل فیقتلہ فحکمہ حکم الخطاء فی الشرع۔ اور جو بمنزلہ قتل خطاء کے جاری کیا گیا اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے سوتا ہوا شخص کروٹ لے کر کسی شخص پر گرا کہ اس کو قتل کر دیا یعنی اس کے گرنے سے وہ شخص جس پر گرا ہے صدمہ اٹھا کر مر گیا تو اس کا حکم شرع میں بمنزلہ حکم خطاء ہے۔

ف اور اس میں سوتا ہوا بمنزلہ جاگنے کے قرار دیا گیا حتی کہ گناہ نہیں مگر اس پر کفارہ لازم اور دیت اس کی مددگار برادری پر تین سال میں واجب اور اگر مورث کو قتل کیا ہو تو اس کی میراث سے محروم ہوگا۔ رہا وہ قتل جو اپنے ارتکاب مباشرت سے نہ ہو یعنی اپنے بدن کے لگاؤ سے نہ ہو بلکہ اس نے کوئی سبب ایسا برانگیختہ کیا جس سے وہ شخص مقتول ہو گیا چنانچہ فرمایا۔ ۱۵۱ القتل بسبب کحافر البیر وواضع الحجر فی غیر ملکہ۔ قتل بسبب کی مثال یہ ہے کہ کسی نے غیر ملک میں گڑھا کھودا یا غیر ملک میں پتھر رکھ دیا۔ ف تو غیر ملک کی وجہ سے یہ شخص متعدی ظالم ہے پس اس گڑھے یا کنوئیں میں کوئی شخص گر کر مر گیا یا اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اسی ظالم کے سبب مذکور سے یہ شخص مرا۔ اور چونکہ گرنے والے و ٹھوکر کھانے والے کا آنا و ٹھوکر کھانا اپنی ذاتی چیز سے علت ہے اور وہ یہاں معتبر نہیں اس واسطے کہ اس کی ذاتی چیز یعنی جسمانی بوجھ جس سے گرا یا ٹھوکر کھائی وہ اس کے قتل کی علت نہیں ہو سکتی اور نہ گڑھا وغیرہ اس امر کے واسطے صالح ہے تو لامحالہ فعل قتل اس سبب انگیز کی جانب مضاف ہوا کہ یہ شخص جسنے تعدی سے غیر ملک میں گڑھا کھودا یا پتھر رکھا ہے یہی علت قتل ہو کر اس کا قاتل ہوا لیکن مخفی نہیں کہ اس نے اس شخص مقتول کے قتل کرنے کے واسطے گڑھا نہیں کھودا اور نہ پتھر رکھا ہے بلکہ غیر ملک میں یہ فعل صرف تعدی ہے تو مقتول اس میں اتفاقاً مرا۔ وموجبہ اذا تلف فیہ آدمی الدیۃ علی عاقلۃ لانہ سبب التلف وھو متعد فیہ فانزل موقعا دافعا فوجبت الدیۃ۔ اور ایسے طور پر کنواں کھودنے و پتھر رکھنے کا موجب یہ ہے کہ جب اس میں کوئی آدمی تلف ہو جاوے تو اس شخص کی مددگار برادری پر دیت واجب ہو اس واسطے کہ یہی اس آدمی کے تلف ہونے کا سبب ہوا حالانکہ وہ اس فعل میں متعدی ہے۔ یعنی بے جا طور پر اس نے غیر ملک

میں کنواں کھودا اور پتھر راہ میں ڈالا ہے تو یہی شخص اس آدمی کو کنوئیں میں ڈالنے والا اور پتھر پر دھکیلنے والا ہو گیا تو اس پر دیت واجب ہوئی۔

ف اور چونکہ قتل بوجہ سبب انگیزی واقع ہوا تو اس دیت کو مددگار برادری اٹھا دے گی۔ ولا کفارۃ فیہ۔ اور اس قتل سببی میں کفارہ نہیں ہے۔ ولا یتعلق بہ حرمان المیراث۔ اور اس قتل سے میراث کی محرومی بھی متعلق نہیں ہوتی ہے۔

ف حتی کہ جس شخص نے راہ میں پتھر ڈالا یا غیر ملک میں کنواں کھودا جس سے اس کا مورث مر گیا تو یہ اس کی میراث سے محروم نہ ہو گا۔ وقال الشافعی یلحق بالخطاء فی احکامہ لان الشرع انزلہ قاتلا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ قتل بھی قتل خطاء کے ساتھ احکام خطاء میں ملا دیا جائے گا۔ اس واسطے کہ شرع نے اس کو قاتل کی جگہ قرار دیا۔

ف اور قاتل کمتر درجہ یہ کہ خطاء سے ہو تو یہ قاتل بھی ضامن ہو گا اور کفارہ واجب اور میراث سے محروم ہو گا۔ ولنا ان القتل معدوم منہ حقیقۃ فالحق بہ فی حق الضمان فبقی فی حق غیرہ علی الاصل وھو ان کان یاثم بالحفر فی غیر ملکہ لا یاثم بالموت علی ما قالوا۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ اس شخص کی جانب سے قتل کرنا درحقیقت معدوم ہے تو تاوان کے حق میں وہ قتل خطاء سے ملایا گیا پس سوائے اس کے دیگر امور میں وہ اپنی اصل پر باقی رہا اور اصل یہ ہے کہ اگر وہ غیر ملک میں کنواں کھودنے سے ضامن ہوا تو بنا بر قول مشائخ کے موت سے ضامن نہ ہو گا۔ ف خلاصہ یہ کہ حقیقتاً قتل کرنا اس کی جانب سے معدوم ہے ہاں سبب قتل موجود ہے۔ وھذہ کفارۃ ذنب القتل۔ حالانکہ یہ کفارہ تو گناہ قتل کا کفارہ ہے۔

ف کہ ایک مومن بردہ آزاد کرے۔ وکذا الحرمان بسببہ۔ اور اسی طرح میراث سے محرومی بھی بسبب قتل ہے۔ ف حالانکہ یہاں حقیقی قتل ندارد ہے تو کفارہ و محرومی بھی ندارد ہے۔ وما یکون شبہ عمد فی النفس فھو عمد فیما سواھا لان اتلاف النفس یختلف باختلاف الآلۃ وما دونھا لا یختص اتلافہ بآلۃ دون آلۃ واللہ اعلم۔ اور جو فعل کہ نفس کے حق میں شبہ عمد ہے (قصاص ساقط کرتا ہے) وہ ماسوائے نفس کے عمد یعنی موجب قصاص ہے اس واسطے کہ نفس تلف کرنا تو بلحاظ اختلاف آلہ قتل کے مختلف ہوتا ہے اور جو نفس سے کم ہے۔ اس کا تلف کرنا کسی آلہ کے ساتھ مختص نہیں خواہ یہ آلہ ہو یا وہ آلہ ہو جس سے تلف کرے اتلاف ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف خلاصہ یہ کہ جان تلف کرنے کے بارہ میں عمد و شبہ عمد میں فرق ہے بایں طور کہ قتل عمد کا آلہ جو عمداً مار ڈالنے پر دلیل ہو وہ ہتھیار و اس کے مانند ہیں جو اوپر مذکور ہوتے اور شبہ عمد کی دلیل دیگر آلہ قتل ہے اور ماسوائے جان کے مثلاً کوئی عضو کاٹ ڈالا یا توڑ دیا تو یہ کسی آلہ سے ہو بہر صورت عمد ہے کیونکہ اتلاف موجود ہے تو آلہ کی خصوصیت بے فائدہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب ما یوجب القصاص وما لا یوجبہ

باب ایسے امور کے بیان میں جو موجب قصاص ہیں اور جو نہیں ہیں۔

چونکہ قتل عمد کا موجب قصاص ہے لیکن وہ کبھی اپنے موجب پر جاری ہوتا کبھی بوجہ شرط ندارد ہونے وغیرہ کے نہیں جاری ہوتا ہے۔ لہذا تفصیل کی ضرورت ہوئی۔ قال القصاص واجب بقتل کل محقوق الدم علی التابید اذا قتل عمدا۔ ہر شخص جس کا خون دائمی طور پر محفوظ رکھا گیا ہے اس کے قتل سے قصاص واجب ہے۔ بشرطیکہ عمداً قتل کیا جاوے۔

ف پس شرط اول یہ کہ ایسا شخص ہو کہ اس کا خون دائمی طور پر محفوظ کیا گیا ہے جیسے مسلمان و ذمی کیونکہ ذمی کو بھی دائمی امان دی گئی ہے اور مرتد یا باغی ہونا امر لازمی نہیں ہے تو بالفعل اس کے واسطے دائمی طور پر امان ہے اور اس سے وہ حربی کا فر نکل گیا

جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا ہے کیونکہ اس کو دائمی طور پر امان نہیں دی گئی۔ حتیٰ کہ جب وہ دارالکفر میں لوٹ جائے گا تو اس کا قتل کرنا مباح ہو جائے گا۔ پس اگر بالفعل اس کو کوئی قتل کرے تو قاتل پر قصاص نہیں کیونکہ اس کا خون اصلی مباح ہے اور بالفعل ایک عارضی امان سے روکا گیا تھا تو شبہ موجود ہے۔ شرط دوم یہ کہ قتل عمد ہو تب قصاص کا موجب ہو گا۔ اما العمدیۃ فلما بیناہ۔ پس قتل عمد ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی بدلیل قرآن و حدیث و اجماع۔ و اما حقن الدم علی التابید فلتنتفی شبہۃ الاباحۃ ویتحقق المساواۃ۔ رہا دائمی طور پر محفوظ ہونا تو اس واسطے کہ خون مباح ہونے کا شبہ نہ رہے اور مساوات پائی جاوے۔ ف۔ کہ جیسے قاتل کا خون دائمی محفوظ ہے اسی کے مثل مقتول کا خون بھی بطور دائمی محفوظ ہو کیونکہ قاتل تو دارالاسلام کے رہنے والوں سے ہے اور جو دارالاسلام میں متوطن ہے اس کا خون دائمی طور پر محفوظ ہے اگرچہ وہ ذمی کافر ہو اور اگر قاتل مسلمان ہو گا تو بوجہ اسلام کے وہ محفوظ ہے پس اگر ذمی کافر نے کسی حربی مستامن کافر کو مار ڈالا تو قصاص نہ ہو گا اور ذمی حفاظت خون میں مسلمان کے برابر ہے۔ قال ویقتل الحر بالحر والحر بالعبد للعمومات۔
اور آزاد آدمی بعوض آزاد کے قتل کیا جائے گا اور آزاد بعوض غلام کے قتل کیا جائے گا۔ بدلیل عمومات نصوص۔

ف۔ یعنی اگر آزاد آدمی نے دوسرے آزاد کو جس کا خون محفوظ ہے عمداً قتل کیا اور وہ قاتل کا پسر نہیں ہے تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اگر غلام کو جس کا خون محفوظ ہے قتل کیا تو بھی آزاد مذکور سے قصاص لیا جائے گا اس واسطے کہ نصوص کا عموم دونوں کو شامل ہے۔ عینیؒ وغیرہ نے لکھا کہ جیسے قولہ تعالیٰ کتب علیکم القصاص فی القتلی۔ یعنی قتلی جمع قتیل ہے اور یہ عام ہے کہ قتیل آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور جیسے قولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس الآیۃ۔ یعنی نفس بمقابلہ نفس کے قصاص کیا جاوے۔ پس یہ عام ہے کہ نفس آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور جیسے حدیث العمد قود۔ یعنی قتل عمد موجب قصاص ہے۔ پس عام ہے کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ مسئلہ مشکل ہے اور منجملہ دلائل کے بعض احادیث دیگر ہیں لیکن ائمہ حنفیہؒ نے اول تو عمومات میں سے باپ کی تخصیص کی یعنی باپ بعوض اپنے پسر کے قتل نہیں کیا جائے گا اور دوم مولیٰ بوجہ اپنے غلام کے قصاص نہیں کیا جائیگا اور حضرت ابراہیم نخعی داؤد ظاہری کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہے بدلیل حدیث الحسن عن سمرۃ رضی اللہ عنہ مرفوعاً جس نے اپنے غلام کو قتل کیا تو ہم اس کو قتل کریں گے اور جس نے اپنے غلام کی ناک کاٹی تو ہم اس کی ناک کاٹیں گے۔ رواہ الاربعۃ واحمد و الدارمی۔ اور اس کی اسناد حسن اور باصول الحنفیۃ مطلقاً حجت ہے خواہ حسنؒ نے سمرۃؓ سے سنا ہو (اور یہی صحیح ہے) یا نہ سنا ہو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں ناک کا قصاص بھی مذکور ہے حالانکہ یہ منسوخ ہے تو قتل کا قصاص بھی منسوخ ہے اور بعض نے اس کو سیاست پر محمول کیا یعنی ہم بطور سیاست و انتظام کے اس سے قصاص لیں گے۔ وفیہ نظر۔ م۔ پس حاصل یہ کہ آزادوں میں سوائے باپ کے درصورت قتل پسر کے اور مملوک میں سوائے اپنے غلام کے عموماً یہ حکم ہے کہ آزاد بعوض آزاد و بعوض غلام کے قصاص لیا جائے گا۔ وقال الشافعیؒ لا یقتل الحر بالعبد لقولہ تعالیٰ الحر بالحر والعبد بالعبد۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نہیں کیا جائے گا بدلیل قولہ تعالیٰ الحر بالحر والعبد بالعبد الآیۃ یعنی قصاص آزاد بعوض آزاد کے اور قصاص غلام بعوض غلام کے۔ آخر تک۔ تو آزاد کو آزاد سے اور غلام کو غلام سے مقابلہ کیا۔ ومن ضرورۃ ہذہ المقابلہ ان لا یقتل حر بعبد۔ اور اس مقابلہ کی ضرورت سے یہ بات ہے کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نہ کیا جاوے۔ ف۔ یعنی مقابلہ کے لوازم میں سے یہ امر ہے کہ آزاد اگر غلام کو قتل کرے تو قصاص نہ ہو ورنہ مقابلہ مذکور سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ ولان مبنی القصاص علی المساواۃ وھی منتفیۃ بین المالک و المملوک۔ اور نیز دلیل قیاس یہ کہ قصاص تو مساوات پر مبنی ہے یعنی مقتول جب مساوی قاتل ہو تو قاتل سے قصاص لیا جائے

حالانکہ یہ مساوات مالک و مملوک کے درمیان نادر ہے۔ف۔ تو قصاص بھی نادر ہوگا۔ ولھذا لایقطع طرف الحر بطرفہ اور اسی وجہ سے آزاد کا عضو بعوض عضو غلام کے نہیں کاٹا جاتا ہے۔ف۔ یعنی اگر آزاد نے کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق آزاد سے قصاص نہیں لیا جائے گا یعنی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور یہ اسی وجہ سے کہ آزاد کا ہاتھ غلام کے ہاتھ سے مساوی نہیں بلکہ اعلیٰ ہے تو ادنیٰ کے عوض اعلیٰ کا کاٹنا جائز نہیں ہوا۔ بخلاف العبد لانھما یستویان۔ برخلاف غلام بمقابلہ غلام کے کیونکہ وہ دونوں برابر ہیں۔ وبخلاف العبد حیث یقتل بالحر لانہ تفاوت الی نقصان۔ اور برخلاف غلام کے کہ وہ بعوض آزاد کے قتل کیا جائے گا۔ اس واسطے کہ یہ تفاوت بجانب نقصان ہے۔ف۔ یعنی مقتول آزاد کے عوض آزاد یا ہاتھ لازم تھا لیکن قاتل غلام کے پاس وہ موجود نہیں بلکہ کمتر ہے تو بھی لے لیا جائے گا۔ کیونکہ یہ تو قاتل نے کمی کے ساتھ ادا کیا۔ ولنا ان القصاص یعتمد المساواۃ فی العصمۃ وھی بالدین او بالدار ویستویان فیھما۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قصاص کا اعتماد خون محفوظ ہونے میں برابری پر ہے اور خون محفوظ ہونا بذریعہ دین کے ہوتا ہے یا بذریعہ دارالاسلام کے ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں یہ دونوں برابر ہیں۔ف۔ یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کیا تو قصاص اس وجہ سے لیا جاوے کہ قصاص واجب ہونا تو عصمت کے اعتماد پر ہے یعنی عصمت خون ہو تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ اور عصمت خون دو طرح ہوتی ہے یا تو دین میں دونوں مسلمان ہوں یا دارالاسلام میں دونوں محفوظ ہوں اور یہاں غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو مسلمان ہوگا یا ذمی ہوگا تو خواہ دین کی وجہ سے یا دارالاسلام کی وجہ سے خون محفوظ ہوگا۔ پس لازم آیا کہ خون محفوظ ہے تو قصاص لیا جائے گا اور غلام کا خون مباح ہونے کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے غلام کو قتل کرے تو بالاتفاق قصاص جاری ہوتا ہے۔ وجریان القصاص بین العبدین یوذن بانتفاء شبھۃ الاباحۃ۔ اور دو غلاموں میں قصاص جاری ہونا ہم کو آگاہ کرتا ہے کہ غلام کا خون مباح ہونے کا شبہ نادر ہے۔ف۔ ورنہ جس خون میں مباح ہونے کا شبہ ہو وہ حد قصاص ساقط کرے گا، اس دلیل سے کہ حدود بوجہ شبہ کے دور کی جاتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ نص آیت میں آزاد کا آزاد سے مقابلہ ہے۔ اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مقابلہ ایک تو معنی میں ہوتا ہے اور ایک صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں مراد صرف بیان میں مقابلہ ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ والنص تخصیص بالذکر فلا ینفی ما عداہ۔ اور نص آیت میں صرف بیان کی تخصیص ہے تو اس سے ماسوائے مذکور کے نفی نہ ہوگی۔ف۔ یعنی آیت میں یہ معلوم ہوا کہ آزاد کو بمقابلہ آزاد کے قصاص کیا جاوے اور یہ مذکور نہیں کہ آزاد سے بمقابلہ غلام کے قصاص نہ لیا جاوے بلکہ سکوت ہے اور ہم نے قولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس وغیرہ آیات سے جانا کہ آزاد بمقابلہ نفس غلام کے بھی قصاص لیا جائے گا۔ اگر کہا جاوے کہ ان النفس بالنفس الآیۃ میں النفس یا تو عام لیا جاوے کہ کوئی نفس ہو بمقابلہ نفس کے قصاص لیا جاوے یا النفس سے الف لام معہود ہو یعنی نفس معہود بمقابلہ نفس معہود کے قصاص لیا جاوے اور معہود وہ جو دوسری آیت قصاص میں مذکور ہے یعنی الحر بالحر الخ۔ پس اگر دوم مراد ہے تو عموم نہیں رہا۔ بلکہ آزاد بمقابلہ آزاد کے مقتول ہوا اور آزاد مسلمان بمقابلہ غلام یا کافر ذمی کے مقتول نہ ہوگا۔ اور یہ اس واسطے مرجح ہے کہ الف لام معہود لینا اصل ہے تو اصل سے عدول کرنا بغیر ضرورت جائز نہیں ہے چنانچہ اصول میں مصرح ہوا اور اگر ہم اول احتمال لیں یعنی النفس سے عام مراد ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ اس عام سے تم نے باپ کو بمقابلہ پسر کے اور مسلمان و ذمی کو بمقابلہ حربی مستامن کے اور مولیٰ کو بمقابلہ اپنے غلام کے خاص کر لیا تو یہ عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور جب وہ ظنی ہوا تو اس کو حدیث واحد سے تخصیص کرنا جائز ہے یعنی حدیث لایقتل مسلم بکافر۔ کافر کے مومن مسلمان قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور جب تخصیص ممکن ہے تو آیت مقابلہ کی دلالت چھوڑ کر تاویل کی ضرورت نہیں رہی پس آزاد بمقابلہ

غلام کے بھی قتل نہ ہو گا۔ یہ تمام تقریر بااعتراض کی سخت ہے اور وجہ جواب کلام مابعد سے مستخرج ہو گی فانتظرہ۔ م۔ قال والمسلم بالذمی خلافا للشافعیؒ۔ اور مسلمان بعوض ذمی کافر کے قتل کیا جائے گا۔ اس میں امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا خلاف ہے۔

ف یعنی ان اماموں کے نزدیک مسلمان بمقابلہ ذمی کے قتل نہیں کیا جائے گا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا یقتل مومن بکافر ولانہ لامساواۃ بینہما وقت الجنایۃ وکذا الکفر مبیح فیورث الشبہۃ۔ امام شافعیؒ کی دلیل اول یہ حدیث ہے کہ مومن بعوض کافر کے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور دلیل دوم یہ کہ جرم قتل کے وقت قاتل و مقتول میں مساوات نہیں ہے اور دلیل سوم یہ کہ کفر تو خون مباح کرنے والی چیز ہے یعنی کافروں پر جہاد کرنا و ان کو قتل کرنا مباح بوجہ کفر کے ہے۔ تو اس سے ذمی کے خون مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا۔ ف اور حدیث جس سے استدلال کیا ہے۔ صحیح بخاری و ابوداؤد وغیرہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ثابت ہے اور جب حدیث/ ابو صریح موجود ہے تو عدول ممکن نہیں ہے۔ ولنا ماروی ان النبی علیہ السلام قتل مسلما بذمی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کو بعوض ذمی کے قتل کیا۔ ف چنانچہ امام محمدؒ نے لکھا کہ مجھے یہ خبر پہنچی ہے پھر اسی پر جزم کر کے فرمایا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ ولان المساواۃ فی العصمۃ ثابتۃ نظرا الی التکلیف او الدار۔ اور اس دلیل سے کہ ذمی کافر اور مسلمان کے درمیان مساوات اس نظر سے ثابت ہے کہ دونوں کو ایمان لانے کے واسطے حکم دیا گیا ہے۔ یا اس نظر سے کہ دارالاسلام میں دونوں متحد ہیں۔ ف لیکن مخفی نہیں کہ ایمان لانے کی تکلیف سے اگر مساوات ہو تو مسلمان و حربی میں بھی مساوات موجود ہے۔ رہا جواب اس امر کا کہ کفر مبیح ہے تو شبہ ہوا تو فرمایا کہ والمبیح کفر المحارب دون المسالم۔ اور خون مباح کرنے والا وہ کفر ہے جو اسلام سے لڑائی کرتا ہو نہ وہ کافر جو صلح و اطاعت میں ہو۔ ف لیکن امام شافعیؒ اس سے انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی چیز موجود ہے کہ جس سے خون مباح ہوتا ہے تو شبہ پیدا ہو گیا۔ پس سوائے اس کے جواب نہیں ہو سکتا کہ جہاد خود بذاتہ امر خوب نہیں بلکہ بضرورت اطاعت کفار دافع فساد مشروع ہے تو جب وہ مطیع ہے تو اباحت نہیں رہی اور شبہ بھی ندارد ہوا۔ والقتل بمثلہ یوذن بانتفاء الشبہۃ۔ حالانکہ ذمی کو ذمی کے عوض قصاص لینے سے معلوم ہوا کہ شبہ ندارد ہے۔ ف ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کو قتل کرتا تو بوجہ شبہ کے قصاص نہ ہوتا۔ حالانکہ بالاتفاق قصاص لیا جاتا ہے۔ ہاں جو حدیث روایت کی وہ بظاہر وارد ہوتی ہے۔ لیکن ہم اسی کی تاویل کرتے ہیں۔ والمراد بما روی الحربی بسیاقہ ولا ذو عہد فی عہدہ۔ اور کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے جو حدیث روایت کی اس میں حربی کافر مراد ہے یعنی مسلمان کو حربی کافر کے عوض قتل نہیں کیا جائے گا۔ (مثلاً امان سے کر آیا اور اس کو مسلمان نے قتل کیا) اور یہ تاویل بقرینہ سیاق حدیث ہے چنانچہ اس کے بعد فرمایا کہ ولا ذو عہد فی عہدہ۔ یعنی وہ کافر بھی قتل نہ کیا جاوے۔ جو عہد لیے ہو درحالیکہ وہ اپنے عہد پر قائم ہو۔

ف پس اگر اول کافر سے بھی ذمی معاہدی مراد ہو تو تکرار لازم آوے۔ والعطف للمغایرۃ۔ حالانکہ عطف تو مغائرت کے واسطے آتا ہے۔ ف پس ذو عہد سے جو ذمی مراد ہے تو کافر سے دوسرا مراد ہے اور وہ لامحالہ حربی مستامن ہو گا۔ کیونکہ حربی کو قتل کرنا و جہاد کرنا تو معلوم ہے۔ واضح ہو کہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ قاتل بوقت قتل کے مسلمان ہوا اور اگر اس وقت ذمی ہو اور اس نے کسی ذمی کو قتل کیا پھر مسلمان ہو گیا تو بالاجماع قصاص لیا جائے گا۔ پھر ملخص یہ نکلا کہ امام شافعیؒ نے حدیث صحیح سے استدلال کیا اور اس کے مقابلہ میں روایت مرفوع یا مرسل غیر قوی لائی گئی۔ حالانکہ شافعیؒ اس کو قبول نہیں کرتے ہیں۔ علاوہ بریں اگر صحت کو پہنچے تو بھی معارضہ ندارد ہے کیونکہ مساوات نہیں ہے علاوہ بریں جمہور سلف و خلف اسی قول پر ہیں جو شافعیؒ نے اختیار کیا۔ زرقانیؒ وغیرہ نے کہا کہ یہی اکثر صحابہ و تابعین و جمہور کا قول ہے بلکہ شافعیؒ نے اس پر اجماع نقل کیا

کہ مسلم بمقابلہ کافر کے مقتول نہ ہوگا۔ لیکن نقل اجماع میں تامل ہے اگرچہ احادیث اس باب میں کثیر ہیں۔ از انجملہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت بخاری وغیرہ جس میں آیا کہ لا یقتل مومن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ۔ یعنی مومن بعوض کافر کے قتل نہ کیا جاوے اور نہ ذمی اپنی حالت معاہدہ میں قتل کیا جاوے۔ واسنادہ صحیح کما قال فی التنقیح اور اس سے معلوم ہوا کہ شیخ مصنف رح نے جو عطف ومغائرت کا بیان کیا اس میں مغائرت کی ضرورت نہیں اس واسطے کہ یہ دونوں مستقل احکام ہیں ایک یہ کہ مومن بعوض کافر کے قتل نہ کیا جاوے خواہ کافر ذمی ہو یا غیر ہو اور کسی ذمی کو جب تک وہ اپنے عہد پر برقرار ہے قتل نہ کیا جاوے۔ اور دوسری حدیث میں اس پر وعید فرمائی کہ جس شخص نے معاہدی کو قتل کیا وہ جنت کی خوشبو نہیں پاوے گا۔ یعنی محشر میں نہیں پاوے گا اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اس کے عوض میں قتل نہیں کیا گیا۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ کے مانند حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص وحدیث ام المومنین عائشہ رضؓ وابن عباسؓ وابن عمرو وعمران بن حصین وغیرہم سے مروی ہے۔ اور ائمہ حنفیہ رح نے ان سب روایات میں کافر سے حربی مستامن مراد لیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **قال ولا یقتل بالمستامن لانہ غیر محقون الدم علی التابید وکذلک کفرہ باعث علی الحراب لانہ علی قصد الرجوع** ۔ اور مسلمان بعوض حربی مستامن کے نہیں قتل کیا جائے گا، اس واسطے کہ حربی جو امان لے کر آیا وہ دائمی طور پر قتل سے محفوظ نہیں ہے اور اسی طرح اس کا کفر بھی لڑائی پر باعث ہے اس واسطے کہ وہ ابھی پھر جانے کے قصد پر آیا ہے۔ ف تو کوئی وجہ اس کے عصمت خون کے واسطے نہیں پائی جاتی ہے۔ **ولا یقتل الذمی بالمستامن لما بینا** ۔ اور ذمی بھی بعوض حربی مستامن کے نہیں قتل کیا جائے گا بدلیل مذکورۂ بالا۔

ف کہ ذمی بوجہ دارالاسلام کے معصوم الدم ہے اور حربی نہیں ہے تو حربی کے خون میں مباح ہونے کا شبہ ہے تو ذمی اس کے عوض قتل نہیں ہو سکتا ہے۔ **ویقتل المستامن بالمستامن قیاسًا للمساواۃ ولا یقتل استحسانا لقیام المبیح** ۔ اور حربی مستامن بعوض اپنے مثل حربی مستامن کے قیاسا قتل کیا جاوے کیونکہ دونوں مساوی ہیں۔ ولیکن استحسانا نہیں قتل کیا جائے گا۔ اس واسطے کہ قتل مباح کرنے والا سبب موجود ہے۔ ف کیونکہ وہ ابھی کافر ہونے سے مسلمانوں کا دشمن ہے تو اس کا خون مباح ہے۔ **ویقتل الرجل بالمرأۃ والکبیر بالصغیر والصحیح بالاعمی والزمن وبناقص الاطراف وبالمجنون للعمومات ولان فی اعتبار التفاوت فیما وراء العصمۃ امتناع القصاص وظہور التقاتل والتقالی** ۔ اور مرد بعوض عورت کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ بالغ بعوض صغیر بچہ کے قتل کیا جاوے اور جو شخص ہاتھ پاؤں سے تندرست آنکھوں والا عاقل ہو وہ بعوض اندھے کے اور لنجے کے اور بعوض ایسے شخص کے جس کے ہاتھ پاؤں میں نقص ہو اور بعوض مجنون کے قتل کیا جائے گا اس واسطے کہ قصاص کے نصوص عام ہیں اور اس واسطے کہ سوائے خون محفوظ ہونے کے دوسرے امور کا تفاوت اعتبار کرنے میں قصاص ممتنع ہو جائے گا اور باہمی قتال ودشمنی پیدا ہوگی۔ ف یعنی قصاص کے واسطے صرف اس امر پر اعتماد ہے کہ مقتول ایسا شخص ہو جس کا خون بوجہ اسلام یا دارالاسلام کے محفوظ ہو پس اس کے قاتل عمد سے قصاص لیا جاوے اور اس سے زیادہ کسی بات میں مساوات معتبر نہیں ہے کیونکہ اگر تندرستی اعضاء وعقل وغیرہ کا اعتبار کیا جاوے تو قاتل ومقتول میں مساوات بہت نادر بلکہ محال ہوگی کیونکہ ایک یہی تفاوت ہر جگہ موجود ہوگا کہ قاتل کو فوقیت غلبہ حاصل ہے اور مقتول اس سے مغلوب ہو گیا اور قاتل کسی وصف میں ضرور مقتول سے بہتر ہوگا۔ پس اگر اس کا اعتبار ہو تو قصاص ہی مسدود ہو جاوے اور جب شرع کی طرف سے قاتل سے قصاص نہ لیا جاوے تو مقتول کے وارث خود اپنے رنج وغصہ کی وجہ سے بدلہ لیں گے۔ اور اس وجہ سے جانبین کے کنبہ والوں میں قتال پھیل جائے گا اور اگر یہ بھی نہ ہو تو اس میں شک نہیں کہ مقتول کے وارثوں کو قاتل سے عداوت دائمی رہے گی۔

پس معلوم ہوا کہ جب مقتول ایسا شخص ہو کہ اس کا خون محترم و محفوظ ہے تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا اگرچہ مقتول ہاتھ پاؤں سے لنجا واپاہج یا اندھا تھا، پیشتر سے اس کا ہاتھ پاؤں نہ دارد تھا خواہ پیدائشی یا کسی سبب سے نہیں رہا۔ حالانکہ قاتل خوبصورت توانا تندرست صحیح سالم ہے تو بھی قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر مقتول ایک دیوانہ مجنون تھا تو بھی قاتل مذکور قتل کیا جاوے۔ قال ولا یقتل الرجل بابنہ لقولہ علیہ السلام لا یقاد الولد بولدہ وھو باطلاقہ حجۃ علی مالکؒ فی قولہ یقاد اذا ذبحہ ذبحا ولانہ سبب لاحیائہ فمن المحال ان یستحق لہ افناءہ۔ اور آدمی بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ والد بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہ کیا جاوے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ مع ضعف۔ اور یہ حدیث مطلق ہے یعنی خواہ باپ نے فرزند کو قتل کیا ہو یا ذبح کیا ہو ہر صورت بدون قید کے حکم ہے کہ باپ سے قصاص نہ لیا جاوے۔ پس یہ حدیث اپنے اطلاق مذکور سے امام مالکؒ کے اس قول پر حجت ہے۔ کہ اگر باپ نے فرزند کو ذبح کر کے مارا ہو تو قصاص میں قتل کیا جاوے۔ اور قیاس یہی مقتضی ہے کہ باپ سے قصاص نہ ہو۔ اس واسطے کہ باپ تو اس کے احیاء کا سبب ہوا تھا۔ یعنی باپ سے وہ پیدا ہوا ہے تو یہ محال ہے کہ بیٹا اس کے فناء کرنے کا مستحق ہو یعنی بیٹے کے واسطے استحقاق قیاس ثابت ہو جس سے باپ فنا ہو جاوے۔ ولھذا لا یجوز لہ قتلہ وان وجدہ فی صف الاعداء مقاتلا او زانیا وھو محصن۔ اور اسی نکتہ کی وجہ سے پسر کو جائز نہیں کہ اگر باپ کو کافروں کی صف میں شامل ہو کر قتال کرنے والا پاوے تو اس کو قتل کرے یا باپ کو زنا کرنے والا پاوے حالانکہ محصن ہے تو اس کو رجم کرے۔

ف بلکہ اگر باپ نے کسی عورت اجنبیہ سے زنا کیا اور وہ محصن ہے پس قاضی نے رجم کیا حکم دیا اور بیٹا اس میدان میں حاضر ہوا تو بیٹے کو پتھر مارنا نہیں جائز ہے۔ ف اور اگر باپ نے اپنی دختر سے زنا کیا نعوذ باللہ تعالیٰ من ذلک حالانکہ وہ محصن ہے تو رجم کیا جائے گا۔ کیونکہ خالص ایک حق الٰہی عزوجل ہے تو دختر کے واسطے یہ قتل نہیں ہے بلکہ بحق شرع وہ عذاب دیا جائے گا۔ اگرچہ یہ دختر راضی نہ ہو۔ والقصاص یستحقہ المقتول ثم یخلفہ وارثہ۔ اور قصاص کا مستحق پہلے مقتول ہوتا ہے پھر مقتول کا وارث بجائے اس کے قائم ہوتا ہے۔ ف یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ باپ سے قصاص لینے والا بیٹا نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو مقتول ہو چکا بلکہ اس کے وارث لوگ مانند ماں و ماموں وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لیتے ہیں۔ اور یہ لوگ اس کے فرزند نہیں ہیں تو کچھ محال نہ ہوا کہ باپ سے قصاص لیا جاوے جب کہ اس نے فرزند کو عمداً قتل کیا ہو۔ تو جواب دیا کہ اصل میں قصاص لینے کا استحقاق ماں و ماموں وغیرہ کو حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ مقتول کو حاصل ہوتا ہے اور یہ لوگ اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں پس اگر باپ سے قصاص لیا جاوے تو لازم آوے کہ بیٹا اس کے قتل کا مستحق ہوا حالانکہ یہ محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ باپ پر قصاص بوجہ اس کی اولاد کے نہیں ہوتا۔ رہا دادا یعنی باپ کا باپ یا نانا یعنی ماں کا باپ اگر اپنے پوتے یا نانی کو قتل کرے تو کیا قصاص لیا جاوے گا۔ اور اسی طرح ماں یا دادی یا نانی اگر اپنے فرزند یا پوتے یا نواسے کو قتل کر ڈالے تو کیا قصاص ہوگا جواب یہ کہ نہیں۔ والجد من قبل الرجال والنساء وان علا فی ھذا بمنزلۃ الاب۔ اور دادا و پردادا وغیرہ جو از جانب مرد یعنی باپ کے سلسلہ سے ہو یا نانا جو عورت یعنی ان کے سلسلہ سے ہو وہ بھی اس حکم میں بمنزلہ باپ کے ہے اگرچہ وہ بہت اونچا ہو۔ ف یعنی دادا یا پردادا یا اس سے بھی اوپر ہو اسی طرح نانا پر نانا وغیرہ اونچے درجہ پر ہو کسی سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ وکذا الوالدۃ والجدۃ من قبل الاب او الام قربت ام بعدت لما بینا۔ اور اسی طرح ماں و دادی از جانب باپ یا نانی از جانب ماں کا بھی یہی حکم ہے خواہ نزدیک درجہ میں ہو یا دور ہو بدلیل مذکورہ بالا ف کہ یہ مرد یا عورتیں بھی اس کی زندگی کا باعث ہوئیں تو محال ہے کہ وہ ان کی موت کا باعث ہو۔ سوال یہ کہ اگر

فرزند نے باپ یا دادا وغیرہ یا نانا وغیرہ یا ماں و دادی و نانی وغیرہ کو قتل عمد سے مار ڈالا تو کیا اس سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا۔
جواب بلکہ لیا جائے گا۔ ویقتل الولد بالوالد لعدم المسقط۔ اور فرزند بوجہ قتل عمد والد کے قصاص میں قتل کیا جائے گا اس واسطے کہ قصاص ساقط کرنے والی دلیل موجود نہیں ہے۔ قال ولا یقتل الرجل بعبدہ ولا مدبرہ و لا مکاتبہ ولا بعبد ولدہ۔ اور آدمی اپنے غلام کو عمداً قتل کرنے سے قصاصاً قتل نہ کیا جائے گا اور نہ بوجہ اپنے مدبر کے اور نہ بوجہ اپنے مکاتب کے اور نہ بوجہ اپنے فرزند کے غلام کے۔ ف۔ کیونکہ غلام اپنے آقا کی ملکیت ہے تو غلام کے واسطے جو استحقاق ہو وہ اوّل سے آقا کو حاصل ہوگا تو قصاص کا استحقاق ہی نہیں ہو سکتا لیکن آقا نے قاتل برابر قید میں ڈال دیا جاوے اور تعزیر دیا جاوے جیسے کہ حضرت عمرؓ و علیؓ سے مروی ہے۔ لانہ لا یستوجب لنفسہ علی نفسہ القصاص۔ اس واسطے کہ آقا اپنی ذات کے واسطے اپنی ہی جان پر قصاص کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ ولا ولدہ علیہ۔ اور اس کا فرزند بھی اپنے باپ پر قصاص کا مستحق نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی جب کہ فرزند کے غلام کو مار ڈالا تو غلام کی جگہ فرزند کو استحقاق قصاص ہوتا لیکن نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگر خود فرزند کو قتل کرتا تو اس کو اپنے خون کا استحقاق نہ ہوتا تو خون مملوک کا استحقاق بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگا۔ م۔ وکذا لا یقتل بعبد ملک بعضہ لان القصاص لا یتجزی۔ اور اسی طرح اگر کسی غلام کے حصہ کا مالک ہوا تو اس کو قتل کرنے کے عوض میں بھی قصاص نہیں لیا جائے گا اس واسطے کہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں۔

ف۔ مثلاً زید و بکر نے ایک غلام خریدا جو دونوں میں مشترک ہے۔ پھر ایک شریک نے اس کو عمداً قتل کر دیا تو دوسرا شریک اپنے حصہ میں اس کے قصاص کا مستحق ہوا حالانکہ وہ شریک قاتل کا بیٹا بھی نہیں ہے لیکن یہ قصاص ساقط ہے۔ اس واسطے کہ شریک قاتل بھی نصف یا جزو کا مالک ہے تو شریک دوم کو پورا استحقاق نہ ہوا اور قصاص ایسی چیز نہیں کہ تھوڑا لیا جاوے پس لامحالہ ساقط ہو گیا اگر کہا جاوے کہ اچھا پورا کر دیا جاوے اور ساقط نہ کیا جاوے تو جواب یہ کہ وہ ناحق ظلم ہے بخلاف سقوط کے کہ وہ تعدی نہیں ہے۔ قال ومن ورث قصاصہ علی ابیہ سقط لحرمۃ الابوۃ۔ اور جو شخص قصاص کا استحقاق اپنے باپ پر پاوے تو ساقط ہو جاوے گا۔ بوجہ پدری احترام کے۔ ف۔ مثلاً زید نے اپنی زوجہ ہندہ کو عمداً قتل کیا اور ہندہ کا وارث صرف اس کا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے نطفہ سے ہے تو یہی مستحق قصاص ہوا مگر بوجہ احترام پدری کے ساقط ہو گیا حالانکہ اگر ہندہ کا باپ وارث ہوتا اور بیٹا نہ ہوتا تو وہ قصاص پورا کر سکتا تھا۔ اب رہا یہ امر کہ قصاص حاصل کرنا کس طور پر ہوتا ہے مثلاً قاتل نے آگ سے جلا کر مار ڈالا تو کیا قاتل کو بھی اسی طرح قتل کیا جائے گا۔ جواب یہ ہے کہ۔ قال لا یستوفی القصاص الا بالسیف قصاص نہیں حاصل کیا جائے گا۔ سوائے تلوار کے ساتھ۔ ف۔ اگرچہ قاتل نے دوسرے طور پر تکلیف دے کر مارا ہو۔ وقال الشافعیؒ یفعل بہ مثل ما فعل ان کان فعلا مشروعا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قاتل کے ساتھ اسی طرح برتاؤ کیا جاوے جیسا اس نے کیا تھا بشرطیکہ فعل مشروع ہو۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر غیر مشروع ہو مثلاً قاتل نالائق نے کسی مرد کی مقعد میں نیزہ ڈال کر قتل کیا یا کسی عورت کے ساتھ ایسی فحش حرکت کی تو قصاص میں یہ فحش نہیں کیا جائے گا۔ برخلاف اس کے اگر بھاری پتھر سے سر کچل دیا ہو تو اسی طرح اس کا سر کچل کر مار ڈالا جاوے لیکن یہ لازمی نہیں ہے اگر چاہے تلوار سے مار دے بلکہ معنی یہ کہ صاحب قصاص کو اختیار ہے۔ فان مات والا فتجز رقبتہ لان مبنی القصاص علی المساوات۔ پس اگر قاتل اسی طرح مارنے سے مر گیا تو خیر ورنہ اس کی گردن کاٹ دی جاوے اس کی دلیل یہ کہ بنائے قصاص تو مساوات پر ہے۔

ف۔ پس قتل میں بھی برابری کر دی جائے گی اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ ایک یہودی نے ایک باندی کو زیور کے لالچ سے دو پتھروں کے درمیان سر کچل کر مار ڈالا تھا تو اس کے قصاص میں یہودی بھی اسی طرح مارا گیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام

لاقود الا بالسیف۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث میں آیا کہ قصاص نہیں مگر بشمشیر۔ ف۔ رواہ البزار وابن ماجہ من حدیث ابی بکرۃ مرفوعاً وابن ابی شیبہ واحمد مرسلاً ومن حدیث النعمان مرفوعاً اخرجہ ابن ماجہ والطحاوی وہذا حدیث حسن واحسن۔ اگر کہا جاوے کہ تلوار کی تخصیص تمہارے نزدیک خود نہیں کیونکہ نیزہ سے بھی جائز ہے۔ جواب کہ ہاں مگر اسی حدیث سے ہم نے جانا۔ والمراد بہ السلاح اور حدیث میں سلاح سے ہتھیار مراد ہے۔ ف۔ خواہ تلوار ہو یا کوئی دوسرا آلہ حدید ہو۔ ولان فیما ذہب الیہ استیفاء الزیادۃ لو لم یحصل المقصود بمثل ما فعل فتنحر فیجب التحرز عنہ کما فی کسر العظم۔ اور اس دلیل سے کہ امام شافعیؒ نے جو مذہب اختیار کیا اس کے مطابق تو حق قصاص سے زائد حاصل کرنا ایسی صورت میں لازم آجائے گا جس صورت میں کہ قاتل کے فعل کے مثل کرنے سے مقصود حاصل نہ ہو تو اس وقت اس کی گردن جدا کی جائے گی۔ پس ایسے طریقہ سے احتراز واجب ہے جیسے ہڈی توڑتے میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی استحقاق صرف قصاص میں ہے پس جب اس نے وہی فعل کیا جو قاتل نے کیا تھا تو قصاص ہو گیا پھر اس کے بعد اگر وہ ہلاک نہ ہوا تو گردن جدا کرنا حق سے زائد ہے تو اس سے احتراز واجب ہوا۔ جیسے اگر ہڈی توڑی پس اگر دانت ہو تو قصاص ممکن ہے کیونکہ وہ محدود ہے اور ماسوائے دانت کے اگر ہڈی توڑی جائے تو معلوم نہیں کہ کس قدر ٹوٹے پس اگر اسی قدر یا کم ٹوٹی جس قدر تعدی کرنے والے نے توڑی ہے تو قصاص ہوگا۔ اور اگر زیادہ توڑی تو یہ جائز نہیں پس چونکہ اطمینان نہیں ہو سکتا اس واسطے ہڈی کا قصاص ہی ممتنع ہوا بخوف اس کے کہ حق سے زائد نہ ہو۔ اسی طرح جب قاتل کے فعل سے زائد کرنا لازم آتا ہے تو اس سے احتراز لازم ہے علاوہ بریں تلوار سے قتل کرنے میں اصل مقصود حاصل ہے کہ قاتل بھی نیست ہو گیا اور قاتل نے اگر بے رحمی کی تو یہ اس کی بے ہودگی تھی اور قاضی اس کا حکم نہ فرماوے چنانچہ حدیث میں ہے کہ اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ یعنی جب تم کسی کو قصاص میں قتل کرو تو خوبی سے قتل کرو۔ الخ۔ اور تمام حدیث دربارۂ رحمت ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں رحمت لکھ دی ہے پس جب تم ذبح کرو تو خوبی سے ذبح کرو۔ الخ۔ چنانچہ کتاب الذبائح میں گزرا۔ م۔ قال واذا قتل المکاتب عمدا ولیس لہ وارث الا المولی وترک وفاء فلہ القصاص عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسف وقال محمد لا اری فی ہذا قصاصا لانہ اشتبہ سبب الاستیفاء فانہ الولاء ان مات حرا والملک ان مات عبدا وصار کمن قال لغیرہ بعتنی ہذہ الجاریۃ ہکذا قال المولی زوجتہا منک لا یحل لہ وطیہا للاختلاف بسبب کذا ہذا۔ اور اگر مکاتب قتل عمد کیا گیا یعنی عمداً کسی نے اس کو قتل کیا اور سوائے مولیٰ کے اس کا کوئی وارث موجود نہیں ہے اور حال یہ کہ مکاتب مذکور نے اس قدر مال چھوڑا جس سے اس کی کتابت پوری ادا ہو سکتی ہے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مولیٰ کے واسطے حق قصاص ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ میرے علم میں اس صورت میں قصاص نہیں آتا ہے۔ اس واسطے جس جہت سے حق استیفاء حاصل ہو وہ مشتبہ ہے چنانچہ اگر وہ آزاد ہو کر مرا ہے تو مولیٰ کو بوجہ ولاء کے حق قصاص ہوگا اور اگر وہ غلام مرا ہے تو بوجہ ملک کے حق قصاص ہوگا اور یہ معاملہ ایسا ہوا جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو نے یہ باندی میرے ہاتھ سو روپیہ کو فروخت کی ہے اور مولیٰ نے کہا کہ میں نے اس کو تیرے ساتھ نکاح میں دیا ہے تو مدعی کے واسطے اس باندی سے وطی حلال نہ ہوگی کیونکہ سبب مختلف ہے۔ پس اسی طرح قصاص مکاتب میں بھی سبب مختلف نظر آتا ہے۔ ف۔ تو قصاص ساقط ہوگا۔ ولہما ان حق الاستیفاء للمولی بیقین علی التقدیرین وہو معلوم والحکم متحد واختلاف السبب لا یفضی الی المنازعۃ ولا الی اختلاف حکم فلا یبالی بہ۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں تقدیروں پر (خواہ ولاء ہو یا ملک ہو) مولیٰ کے واسطے حق قصاص حاصل ہونا یقینی ہے۔ اور مولیٰ ایک شخص معلوم ہے اور حکم یعنی قصاص حاصل

کرنا متحد ہے اور سبب کا مختلف ہونا کچھ باہمی نزاع تک نوبت نہیں پہنچاتا ہے اور نہ اختلاف سبب سے حکم مختلف ہوتا ہے۔ تو ایسے اختلاف سبب کا کچھ لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ بخلاف تلك المسالة لان حكم ملك اليمين يغائر حكم النكاح۔ برخلاف اس مسئلہ جاریہ کے کہ اس میں ملکیت سے نکاح کا حکم مغائر ہے۔ ف یعنی اگر باندی مذکورہ اس کی ملک میں ہو تو اس کے احکام دیگر ہیں اور اگر مولی نے نکاح میں دی ہو تو اس کے احکام دیگر ہیں پس نزاع و فساد تک نوبت پہنچے گی۔ اگرچہ نفس حلت دونوں طور پر ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن شرع میں جو سبب کہ موجب نزاع ہو وہ فاسد و غیر معتبر قرار دیا گیا تو ان میں سے کوئی بھی حلت کا سبب نہ ہوا۔ پھر یہ سب ایسی صورت میں کہ مکاتب مذکور نے مولی کو وارث چھوڑا ہو جس کے واسطے ملک رقبہ حاصل تھی۔ ولو ترك وفاء وله وارث غير المولى فلا قصاص وان اجتمعوا مع المولى لانه اشتبه من له الحق۔ اور اگر مکاتب مذکور ادائے کتابت کے واسطے کافی مال چھوڑ کر مقتول ہوا اور سوائے مولی کے اس کا بیٹا وغیرہ کوئی وارث موجود ہے تو بالاتفاق قصاص نہ ہوگا اگرچہ مولی کے ساتھ یہ ورثہ اس کے قصاص کے لیے متفق و مجتمع ہوں اس واسطے کہ جس شخص کے واسطے حق قصاص ہے وہ مشتبہ ہے۔ لانه المولى ان مات عبدا والوارث ان مات حرا اذ ظهر الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في موته على نعت الحرية او الرق اس واسطے کہ اگر مکاتب مذکور بصفت غلامی مرا تو مولی حق دار ہے اور اگر بصفت آزادی مرا تو اس کا وارث حق دار ہے۔ (اور کوئی جہت متعین نہیں) اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف ظاہر ہوا کہ وہ بصفت آزادی مرتا ہے یا بوصف غلامی مرتا ہے۔ ف یعنی جو مکاتب مال کافی چھوڑ کر قبل ادا کے مر جاتا ہے تو بعض کے نزدیک آزاد مرا یعنی جب یہ مال ادا کیا گیا تو حکم ہوا کہ مکاتب مذکور اپنی زندگی کے آخری جزو میں آزاد ہو کر مرا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں بلکہ غلام مرا ہے تو اس میں سے کوئی جہت قطعی نہیں ہے۔ پس وہ شخص نہیں معلوم جو قصاص حاصل کرے گا۔ بخلاف الاولى لان المولى متعين فيها۔ برخلاف صورت اول کے کہ اس میں مولی متعین ہے۔ ف یعنی سوائے مولی کے کوئی وہاں مستحق نہیں اور وہ معلوم ہے تو قصاص لیا جاوے اور دوسری صورت میں بھی درحقیقت قصاص واجب ہوا مگر اس میں قصاص اس وجہ سے ممکن نہیں کہ جو شخص مستحق ہے وہ مشتبہ ہے۔ یہ سب اس وقت کہ مکاتب مقتول نے ادائے کتابت کے لائق کافی مال چھوڑا ہو۔ وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار وجب القصاص للمولى في قولهم جميعا لانه مات عبدا بلا ريب لانفساخ الكتابة۔ اور اگر مکاتب مذکور عمداً قتل کیا گیا حالانکہ اس نے ادائے کتابت کے لائق کافی مال نہیں چھوڑا ہے۔ اور اس مقتول کے ورثہ سب آزاد لوگ ہیں تو بھی اس کا قصاص بالاتفاق اس کے مولی کے واسطے واجب ہوگا یہی سب اماموں کا قول ہے اس واسطے کہ وہ بے شبہ بحالت غلامی مرا ہے کیونکہ اس کا عقد کتابت ٹوٹ گیا۔ ف گویا وہ عاجز ہو گیا۔ بخلاف معتق البعض اذا مات ولم يترك وفاء لان العتق في البعض لا ينفسخ بالعجز۔ برخلاف ایسے غلام کے جس میں سے کوئی حصہ آزاد ہوا اور باقی کے واسطے وہ کمائی کرتا ہے) کہ وہ اگر مرا اور اس نے ادائے فرضہ کے لائق مال نہ چھوڑا تو غلام نہیں اس واسطے کہ عاجزی کی وجہ سے بعض عتق منسوخ نہیں ہوتا ہے

ف اور یہ صرف امام ابوحنیفہؒ کے اجتہاد پر مبنی ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بعض کی آزادی سے کل آزاد ہو جائے گا پس بقول امام ابوحنیفہؒ اگر معتق البعض کو کسی نے عمداً قتل کیا حالانکہ اس نے ادائے کتابت کے لائق مال نہیں چھوڑا تو اس کے قاتل پر قصاص نہ ہوگا۔ یعنی اصل میں واجب ہے مگر استیفاء ممکن نہیں کیونکہ اس کے واسطے حق قصاص سے وہ مشتبہ ہے۔ واذا قتل عبد الرهن في يد المرتهن لم يجب القصاص حتى يجتمع الراهن والمرتهن لان المرتهن

لاملك له فلا يليه والراهن لو تولاه لبطل حق المرتهن في الدين فيشترط اجتماعهما ليسقط حق المرتهن برضاه۔ اور اگر غلام مرہون اپنے مرتہن کے قبضہ میں عمداً قتل کیا گیا تو قاتل پر قصاص نہیں واجب ہوگا، یہاں تک کہ راہن و مرتہن مجتمع ہوں۔ (پس اگر متفق ہوں تو راہن قصاص وصول کرے گا) اس واسطے کہ مرتہن کے واسطے ملک نہیں ہے تو وہ قصاص لینے کا متولی نہیں ہوسکتا اور راہن اگر اس کا متولی ہوجاوے تو مرتہن کا حق دربارہ قرضہ کے ساقط ہوجائے گا (کیونکہ اس کی ضمانت میں غلام تلف ہوا) پس راہن و مرتہن دونوں کا اجتماع شرط ہے تاکہ مرتہن کا حق اس کی رضامندی کے ساتھ ساقط ہو۔

ف۔ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کہ دیت قیمت لی جاوے تو یہ قیمت بجائے مقتول کے مرہون ہوگی کہ معیاد آنے پر مرتہن اس میں سے اپنا قرضہ لے لے گا۔ جب کہ جنس واحد ہو۔ یعنی جنس واحد ہونے کی صورت میں جبھی معیاد قرضہ آئی تو مرتہن وصول پانے والا ہوگیا حتی کہ اس کے بعد اگر تلف ہوجاوے تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہے۔ واذا قتل ولي المعتوه فلابيه ان يقتل۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر معتوہ کا ولی ناحق عمداً قتل کیا گیا تو معتوہ کے باپ کو قصاص میں قاتل کو قتل کرنا جائز ہے۔ ف۔ مثلاً ایک معتوہ جس کی عقل میں دیوانگی و حماقت کا اختلاط ہے اس کا ولی مورث قتل کیا گیا مثلاً ماموں وغیرہ کہ جس کا وارث و ولی صرف یہی معتوہ ہے تو مقتول کا قصاص اسی معتوہ کی طرف منتقل ہوا اور معتوہ کا باپ موجود ہے تو معتوہ کی وجہ سے استیفاء قصاص ساقط نہ ہوگا بلکہ معتوہ کی طرف سے اس کا باپ اس قصاص کو معتوہ کے واسطے حاصل کرے گا۔ لانه من الولاية على النفس شرع لامر راجع اليها وهو تشفي الصدر۔ اس واسطے کہ قصاص حاصل کر لینا منجملہ ولایت نفس کے ہے (اور معتوہ کے نفس پر اس کا باپ متولی ہے) کیونکہ استیفائے قصاص ایسے امر کی وجہ سے مشروع ہوا جس کا مرجع صرف نفس کی طرف راجع ہے اور وہ دل کی تشفی ہے۔

ف۔ یعنی قاتل نے مقتول کو ناحق قتل کر کے مقتول کے وارثوں کے سینہ میں آتش غم و غصہ بھڑکائی پس اس کے بجھانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے قصاص مشروع کیا تاکہ تشفی ہوجاوے اور آئندہ باہمی کشت و خون و عداوت عام سے نجات ہو اور باقیوں کی زندگی رہے پس معتوہ کا باپ اس کی طرف سے قصاص حاصل کرنے کا بھی متولی ہوگا۔ کیونکہ وہ اس کے نفس کی اصلاح و تشفی کے امور کا متولی ہے۔ فيليه كالانكاح۔ تو جیسے معتوہ کا نکاح کرنے کا متولی ہے قصاص لینے کا بھی متولی ہوگا۔ وله ان يصالح لانه انظر في حق المعتوه۔ اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ قاتل سے صلح کر لے اس واسطے کہ معتوہ کے حق میں بجائے قصاص کے مال لے لینا زیادہ بہتر ہے۔ ف۔ اس واسطے کہ معتوہ بوجہ اختلاط عقل کے غمناک و غیظ میں آلودہ نہیں رہے گا تو قاتل کو قتل کرنے سے یہ بہتر ہے کہ اس سے مال صلح لے لے۔ وليس له ان يعفو لان فيه ابطال حقه۔ اور باپ کو یہ اختیار نہیں کہ قاتل کو عفو کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں معتوہ کا حق مٹانا لازم آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ معتوہ کے حق میں اس کا ضرر ظاہر ہے اور ولایت پدری ایسی ولایت ہے جس میں بہتری کی شرط ہے پس باپ کی ولایت سے ہر وہ کام نافذ ہوگا جس میں معتوہ کی بہتری ہو پس مفت عفو کرنا جائز نہ ہوا۔ یہ اُس وقت کہ معتوہ کا مورث کسی نے عمداً قتل کیا ہو۔ وكذلك ان قطعت يد المعتوه عمدا لما ذكرنا۔ اور اسی طرح اگر معتوہ کا ہاتھ کسی نے عمداً کاٹا ہو تو بھی حکم بدلیل مذکورہ بالا ہے۔ ف۔ کہ باپ اپنے فرزند معتوہ کا متولی ہے تو وہ اس کی بہتری دیکھ کر چاہے قاطع سے ہاتھ کا قصاص لے اور چاہے قاطع سے مقدار ارش پر صلح کر لے اور معاف نہیں کرسکتا اور اگر باپ نے مقدار ارش سے کم پر صلح کر لی تو کمی نہیں جائز ہے جیسے پہلی صورت میں اگر دیت سے کم پر صلح کی تو کمی نہیں جائز ہے اور قاتل و قاطع پر کمی پوری کرنا واجب ہوگا۔ یہ اس وقت کہ معتوہ کا باپ موجود ہو اور اگر باپ نہ ہو لیکن باپ کا وصی موجود ہے تو فرمایا۔ والوصي بمنزلة الاب في جميع ذلك الا انه لا يقتل لانه ليس له ولاية على نفسه وهذا من قبيله۔ اور وصی ان سب صورتوں میں بمنزلہ باپ کے ہے سوائے ایک امر کے کہ وصی کو یہ اختیار نہیں کہ قاتل کو قصا

میں قتل کرے اس واسطے کہ وصی کو معتوہ کے نفس پر ولایت نہیں ہے حالانکہ قصاص لینا از قسم ولایت نفس ہے۔
ف تو وصی مختار نہ ہوا پس سوائے قصاص لینے کے باقی تصرفات کا مطلقاً اختیار دیا۔ ویندرج تحت ھذا الاطلاق الصلح عن النفس واستیفاء القصاص فی الطرف فانہ لم یستثن الا القتل۔ اور اس اطلاق کے تحت میں نفس کے عوض صلح کرنا اور اطراف ہاتھ پاؤں کا قصاص حاصل کرنا سب مندرج ہے اس واسطے کہ امام محمدؒ نے سوائے قتل کے کچھ استثناء نہیں کیا۔ ف یعنی صرف قصاص نفس کو مستثنیٰ کیا تو قصاص طرف داخل۔ یا حتیٰ کہ اگر کسی نے عمداً معتوہ کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو وصی کو اختیار ہے کہ چاہے قاطع سے قصاص لے اور اگر اس نے معتوہ کو جان سے مار ڈالا ہو تو وصی اس سے قصاص نہیں لے سکتا ہے اور اگر قصاص نفس سے یا قطع عضو سے صلح کر لی تو جائز ہے اور یہ جامع وغیرہ میں کتاب الجنایات کی روایت ہے کہ صلح جائز ہے۔ وفی کتاب الصلح ان الوصی لا یملک الصلح لانہ تصرف فی النفس بالاعتیاض عنہ فینزل منزلۃ الاستیفاء۔ اور کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ وصی کو اس خون سے صلح کرنے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ یہ تو نفس کے قصاص سے نفس کا عوض لے کر نفس میں تصرف ہوا تو یہ بمنزلہ استیفائے قصاص کے ٹھہرا۔
ف اور اوپر معلوم ہوا کہ وصی کو نفس میں تصرف کا اختیار نہیں ہے۔ ووجہ المذکور ھھنا ان المقصود من الصلح المال وانہ یجب بعقدہ کما یجب بعقد الاب بخلاف القصاص لان المقصود التشفی وھو مختص بالاب۔ اور یہاں جو روایت مذکور ہوئی یعنی قصاص نہیں لے سکتا اور صلح کر سکتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح سے مال مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ وصی کے عقد کرنے سے واجب ہو جائے گا جیسے باپ کے عقد کرنے سے واجب ہو جاتا ہے برخلاف قصاص کے کیونکہ قصاص سے سوزش دل کی تشفی مقصود ہوتی ہے اور یہ بات صرف باپ کے واسطے مختص ہے
ف کیونکہ باپ کو مانند بیٹے کے غم و غصہ لاحق ہو جاتا ہے جب اس کے۔ بیٹے کو غم و رنج پہنچے تو معتوہ کے بجائے اگر اس کے باپ نے قصاص لیا تو تشفی حاصل ہوتی اور وصی محض اجنبی ہے تو اس کے قصاص سے مقصود تشفی کچھ نہیں حاصل ہو گا۔ اور معتوہ تو خود باؤلا ہے اس کا اعتبار نہیں ورنہ وہ خود ہی قصاص لیتا۔ پس ظاہر ہوا کہ باپ و وصی میں دلی تشفی کا فرق ہے لہٰذا باپ قصاص لے اور وصی سے ممکن نہیں ہے اور مالی وجوب کا کچھ فرق نہیں تو چاہے باپ صلح کرے یا وصی صلح کرے دونوں برابر ہیں۔ ولا یملک العفو لان الاب لا یملکہ لما فیہ من الابطال فھو اولیٰ۔ اور وصی کو مفت عفو کرنے کا اختیار نہیں یعنی معتوہ کے قاتل یا قاطع کو اگر وصی نے مفت عفو کر دیا تو باطل ہے اس واسطے کہ جب باپ کو مفت عفو کا اختیار اس وجہ سے نہ ہوا کہ فرزند کا حق مٹانا و ضرر لازم آتا ہے تو وصی کو بدرجۂ اولیٰ یہ اختیار نہ ہو گا۔
ف اور اوپر مذکور ہوا کہ اطلاق عبارت امام محمدؒ سے نکلتا ہے۔ کہ اگر معتوہ کا ہاتھ پاؤں کسی نے عمداً کاٹا ہو تو وصی کو قصاص لینے کا اختیار ہے۔ وقالوا القیاس ان لا یملک الوصی الاستیفاء فی الطرف کما لا یملکہ فی النفس لان المقصود متحد وھو التشفی۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ قیاس کو مقتضی تھا کہ وصی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا بھی اختیار نہ ہو جیسے قصاص نفس حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ قصاص کا مقصود تو جان و عضو میں ایک ہی ہے یعنی دل کی تشفی ہونا۔ ف لیکن استحساناً نفس و طرف عضو میں فرق ہے۔ وفی الاستحسان یملکہ لان الاطراف یسلک بھا مسلک الاموال فانھا خلقت وقایۃ للانفس کالمال علی ما عرف فکان استیفاءہ بمنزلۃ التصرف فی المال۔ اور مقتضائے استحسان میں وصی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا اختیار ہے۔ اس واسطے کہ اعضائے اطراف ایسی چیز ہیں جس کے ساتھ اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے کیونکہ اموال کی طرح یہ اعضائے اطراف

بھی جان کی نگہداشت کے واسطے پیدا کیے گئے ہیں۔ چنانچہ اصول میں اپنے موقع پر معلوم ہوا ہے تو اطراف کا قصاص حاصل کرنا گویا مال میں تصرف ہے۔ ف۔ اور مال میں تصرف جائز حتیٰ کہ وصی اس سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اطراف کا قصاص بھی جائز ہے۔ یہ سب اس وقت کہ مقتول یا مقطوع کوئی معتوہ ہو کہ اس کا باپ وصی موجود ہے۔ والصبی فی ھذا بمنزلۃ المعتوہ۔ اور طفل اس حکم میں بمنزلہ معتوہ کے ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر طفل صغیر عمداً قتل کیا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹا گیا پس اگر باپ موجود ہو تو سب احکام وہ ہیں جو معتوہ میں مذکور ہوئے اور اگر باپ کا وصی موجود ہو تو وصی کے سب احکام وہ ہیں جو معتوہ میں مذکور ہوئے۔ یہ سب اس وقت کہ باپ یا وصی ہو اور اگر نہ ہو پس اگر سلطان ہے تو وہ بالاتفاق قصاص حاصل کر سکتا ہے والقاضی بمنزلۃ الاب فی الصحیح الاتری ان من قتل ولا ولی لہ یستوفیہ السلطان والقاضی بمنزلتہ فیہ۔ اور قاضی بھی صحیح قول میں بمنزلہ باپ کے ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایسا شخص قتل کیا گیا یعنی ناحق عمداً قتل ہوا جس کا ولی کوئی نہیں ہے تو سلطان اس کا قصاص حاصل کرتا ہے اور قاضی اس بارہ میں بمنزلہ سلطان کے ہے۔

ف۔ پس قاضی بھی قصاص حاصل کرے گا۔ قال ومن قتل ولہ اولیاء صغار وکبار فللکبار ان یقتلوا القاتل عند ابی حنیفۃؒ۔ اگر ایک شخص عمداً ناحق قتل کیا گیا حالانکہ اس کے اولیاء غیر بالغ اور بالغ دونوں موجود ہیں۔ (اور بالغوں کو غیر بالغین کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں ہے۔) تو بالغین کو اختیار ہے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کریں۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ ف۔ یہی قصاص دقیق اور اس کا استحسان اظہر ہے ورنہ خوف فتنہ اکبر ہے اس واسطے کہ بچوں کے بالغ ہونے تک تحمل وضبط وغصہ مشکل ہے اور فی الحال بہ غیظ انہیں بالغوں کو پہنچا۔ وقالا لیس لھم ذلک حتی یدرک الصغار لان القصاص مشترک بینھم ولا یمکن استیفاء البعض لعدم التجزی وفی استیفائھم الکل ابطال حق الصغار فیؤخر الی ادراکھم کما اذا کان بین الکبیرین واحدھما غائب او کان بین المولیین۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ بالغین کو بھی قصاص حاصل کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ بچے صغار بھی بالغ ہو جاویں۔ (اور یہی سرسری قیاس تجزیہ ہے) اس واسطے کہ قصاص تو ان سب اولیاء میں مشترک ہے یعنی بالغین وغیر بالغین سب کا حق ہے اور یہ ممکن نہیں کہ بالغین کا حصہ قصاص ابھی حاصل کر لیا جاوے کیونکہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں۔ (اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کل قصاص حاصل کریں۔) کیونکہ کل حاصل کر لینے میں غیر بالغین کا حق مٹانا لازم آتا ہے تو غیر بالغوں کے بلوغ تک تاخیر کیا جاوے جیسے اگر دو بالغوں کے درمیان قصاص کا استحقاق ہوا درحالیکہ ان میں سے ایک غائب ہے (تو اس کی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے) یا جیسے مولاؤں میں قصاص کا استحقاق ہوا (تو دونوں کی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے) ف۔ مثلاً ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہے جن میں سے ایک مولیٰ بالغ ہے اور دوسرا غیر بالغ ہے پھر غلام مشترک کو کسی نے عمداً قتل کیا تو بالاتفاق بالغ کو قصاص حاصل کرنے کا ابھی اختیار نہیں یہاں تک کہ صغیر بالغ ہو جاوے۔ کمافی النہایۃ۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں بالغین کو مال صغیر میں تصرف کرنے کا اختیار ہو تو بالاتفاق صغیروں کے بلوغ سے پہلے بالغوں کو قصاص حاصل کر لینے کا اختیار حاصل ہے۔ ع۔ پس اختلاف مذکور اس صورت میں رہا کہ بالغین کو غیر بالغین کے واسطے ولایت تصرف نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ ولیثؒ واوزاعیؒ وغیرہم کے نزدیک بالغین کو فی الحال قصاص حاصل کر لینے کا اختیار حاصل ہے اور صاحبینؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک نہیں یہاں تک کہ بچہ بالغ ہو جاویں۔ ولہ انہ حق لا یتجزی لثبوتہ بسبب لا یتجزی وھو القرابۃ واحتمال العفو من الصغیر منقطع فیثبت لکل واحد کملا کما فی ولایۃ الانکاح۔ اور امام ابوحنیفہؒ

کی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایسا حق ہے جو ٹکڑے نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے سبب سے حاصل ہوا جو قابل پارہ کرنے کے نہیں ہے
اور وہ قرابت ہے اور غیر بالغ کی طرف سے عفو کا احتمال منقطع ہے (کیونکہ وہ ابھی غیر بالغ و آئندہ مشتبہ ہے) تو یہ حق ہر ایک
کے واسطے کامل حاصل ہوا جیسے نکاح کرنے کی ولایت میں ہے۔ف۔ کہ ہر ایک ولی کو پوری ولایت حاصل ہوتی ہے۔خلاصہ
یہ کہ حق قصاص ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے جیسے غلام کی ملکیت ٹکڑے ہوتی ہے بلکہ نکاح کرنے کی ولایت کے مانند
یہ حق بھی ہر ایک کو کامل ہوتا ہے کیونکہ اس کا سبب یعنی قرابت ہی اس قابل نہیں کہ وہ پارہ پارہ ہو سکے۔بخلاف بیع کے کہ وہ آدھی
و تہائی و چوتھائی وغیرہ کو محتمل ہے پس جب سروارث کو کامل ولایت قصاص حاصل ہے تو بالغوں کو کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا۔
سوائے اس کے کہ دوسرا ولی شائد قاتل کو عفو کرے اور یہاں دوسرے اولیاء سب صغار ہیں کہ بالفعل بوجہ صغیر سنی کے ان کو
عفو کی ولایت حاصل نہیں ہے اور بعد بلوغ کے عفو مشتبہ ہے بلکہ بلوغ ہی مشتبہ ہے بلکہ شاید بلوغ کی حالت میں
مجنون یا معتوہ ہو تو ایسے مشتبہ در مشتبہ پر مدار حکم نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ اولیائے بالغین قصاص لے سکتے ہیں۔
بخلاف الکبیرین۔ برخلاف دونوں بالغین کے۔ف۔ کہ جب ایک کبیر غائب ہو مثلاً سفر کو گیا ہے تو اس کی غیر حاضری
میں اگرچہ حاضر کو پورا استحقاق قصاص ہے مگر اس کے حاصل کرنے سے ایک امر مانع ہے اور وہ دوسرے کی غیر حاضری ہے۔
لان احتمال العفو ثابت من الغائب۔ اس واسطے کہ غائب کی طرف سے عفو کا احتمال ثابت ہے۔
ف۔ کیونکہ وہ بھی بالغ ہے اور بالغ کو عفو کا اختیار حاصل ہے حالانکہ جب اولیائے مقتول میں سے کسی نے عفو کیا تو پھر
دوسروں سے قصاص حاصل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ ان کا حق بجانب مال منتقل ہو جاتا ہے۔ ومسألة المولیین ممنوعة
اور دو مولاؤں کا مسئلہ ممنوع ہے۔ف۔ چنانچہ مولانا حمید الدین الضریرؒ نے لکھا کہ بعض مشائخ کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ
کے قول پر بالغ کو قصاص لینے کا اختیار حاصل ہے اور غیر بالغ کے بلوغ تک انتظار نہ ہوگا۔ک۔ اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام
کے حق قصاص میں استحسان یہ ہو سکتا ہے کہ وہ بمنزلہ اموال کے تلف کے ہے کیونکہ آدمی کو اس کے مورث کے قاتل سے
جو غیظ و غضب لاحق ہوتا ہے کہ جس کی تشفی کے واسطے قصاص کی ضرورت ہوتی ہے وہ غلام کے قتل سے لاحق نہیں ہوتا ہے۔ فليتامل۔
قال ومن ضرب رجلا بمر فقتله فان اصابه بالحديد قتل به وان اصابه بالعود فعليه الدية۔ جامع
صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کدال یا بیلچہ سے مارا کہ اس کو قتل کر دیا پس اگر لوہا پہنچا جس سے وہ قتل ہوا تو قاتل
اس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اور اگر لکڑی کے صدمہ سے مرا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی۔
ف۔ اور بعض نے مر کے معنی ہل بیان کئے جس سے زمین جوتنے کی عادت اس دیار میں معروف ہے۔ کما فی العینی۔
اور یہ مسئلہ قتل مثقل کے فرع ہے لہٰذا صاحبین کے نزدیک اگر لکڑی سے قتل غالب ہو تو بھی قصاص ہوگا، اور یہی ائمہ ثلثہ
کا قول ہے۔ قال رضی اللہ عنه وهذا اذا اصابه بحد الحديد لوجود الجرح فكمل السبب۔ شیخ مصنفؒ
نے فرمایا کہ لوہا لگنے سے بھی قصاص کا حکم اس وقت ہے کہ اس کو لوہے کی دھار لگی ہو کیونکہ جراحت پائی گئی تو سبب کامل ہو گیا
وان اصابه بظهر الحديد فعندهما يجب وهو رواية عن ابی حنيفةؒ اعتبارا منه للآلة
وهو الحديد۔ اور اگر مقتول کی دھار کی پشت لگی ہو تو صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔ (اور یہی قول ائمہ
ثلثہ ہے۔) اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے (اگرچہ مجروح نہ ہو) کیونکہ امامؒ نے آلہ کا اعتبار کیا اور وہ لوہا ہے۔
ف۔ اور لوہا کل ہتھیار کے مانند ہے تو اس نے ہتھیار سے قتل کیا پس قصاص ہوگا۔ وعنه انما يجب
اذا جرح وهو الاصح على ما نبينه ان شاء الله تعالى۔ اور دوسری روایت امامؒ سے یہ کہ پشت کی جانب

لوہا لگنے سے قصاص جبھی واجب ہوگا کہ مقتول مذکور مجروح ہوا ہو اور یہی روایت اصح ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کو بیان کریں گے
ف کہ جرح سے یہ جرم کامل ہوتا ہے اور پشت سے اگر جرح نہ ہوا بلکہ کوفتہ ہوگیا تو مجروح ہونے اور کوفتہ ہونے میں مماثلت نہیں ہے۔ وعلی هذا الضرب بسنجات الميزان۔ اور اسی طرح اگر ترازو کے باٹوں سے مارے تو اسی تفصیل پر حکم ہے۔ ف۔ کافی میں لکھا کہ باٹوں سے لوہے کے باٹ مراد ہیں۔ پس بنابر روایت اصح کے اگر لوہے کے باٹ سے زخمی ہو کر مرا ہو تو قصاص ہے ورنہ نہیں۔ اور بنابر قول صاحبینؒ کے اگر اس سے غالباً ہلاکت ہو تو قصاص ہوگا۔ واما اذا ضربه بالعود فانما تجب الدية لوجود قتل النفس المعصومة وامتناع القصاص حتى لا يهدر الدم۔ اور رہا یہ کہ جب اس نے بیلچہ کی ڈنڈی یعنی لکڑی کی ڈنڈی سے مارا تو دیت واجب ہونے کی یہ وجہ ہے کہ نفس محترم کا قتل پایا گیا اور قصاص ممتنع ہے (تو دیت ضروری ہے) تاکہ خون محترم محض رائیگاں نہ جاوے۔ ثم قيل هو بمنزلة العصا الكبيرة فيكون قتلا بالمثقل وفيه خلاف ابی حنيفةؒ على ما نبين۔ پھر کہا گیا کہ بیلچہ کی لکڑی بمنزلہ بڑی لاٹھی کے ہے تو یہ فعل بذریعہ بھاری چیز کے ہوگیا۔ (یعنی شبہ العمد ہے۔ م) اور اس میں امام ابوحنیفہؒ کا خلاف ہے۔ چنانچہ ہم بیان کریں گے۔ وقيل هو بمنزلة السوط وفيه خلاف الشافعی وهی مسالة الموالاة۔ اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ یہ لکڑی بمنزلہ کوڑے کے ہے اور اس میں امام شافعیؒ کا خلاف ہے اور یہ بھی مسئلہ موالات ہے۔

ف یعنی پے در پے مارنا۔ اصل مسئلہ یہ کہ اگر ایسی چیز سے مارے کہ غالباً اس سے ہلاکت نہیں ہوتی جیسے کوڑا پس اگر پے در پے مارتا چلا گیا حتی کہ وہ مرگیا تو بعض مشائخ کے نزدیک بقول صاحبینؒ یہ قتل عمد ہے اور بعض کے نزدیک شبہ عمد ہے اور اگر پے در پے نہیں مارا تو بلاخلاف صاحبین کے نزدیک شبہ عمد ہے۔ النہایہ۔ پس بیلچہ کی لکڑی میں بقول دوم بھی تفصیل ہوگی کہ اگر پیہم ماریں تو بعض کے نزدیک قتل عمد ہے ورنہ شبہ عمد ہے اور اس میں امام شافعیؒ کا خلاف ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک جب کہ متواتر پیہم چوٹ ہو تو عمد ہے۔ له ان الموالات فی الضربات الى ان مات دليل العمدية فيتحقق الموجب۔ شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ لگاتار چوٹیں یہاں تک مارنا کہ وہ مر جاوے عمداً قتل کی دلیل ہے، یعنی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مقتول کے قتل ہی کا قصد کیا تھا تو موجب قصاص پایا گیا۔ ولنا ماروينا الا ان قتيل خطاء العمد ويروى شبه العمد الحديث۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث جو ہم اوپر روایت کر چکے کہ خبردار ہو کہ خطائے عمد کا مقتول اور ایک روایت میں شبہ العمد کا مقتول آخر تک۔ ف۔ یعنی خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطائے عمد کا مقتول جو کوڑے وعصا سے مقتول ہو سو اونٹ ہیں۔ ۳۰ حقہ۔ ۳۰ جذعہ۔ ۴۰۔ قابل حمل ہیں۔ اور سنن اربعہ کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ خبردار ہو کہ دیت خطاء شبہ العمد وہ کہ کوڑے وعصا سے مقتول ہو سو اونٹ ہیں الخ ورواہ احمد والشافعی وغیرہم۔ پس حاصل یہ کہ اس میں مقتول عصا وسوط کو شبہ عمد قرار دیا اور وہ مطلق ہے جس میں کوئی قید متوالی وغیرہ کی نہیں ہے۔ حتی کہ وہ بھی مقتول عصا وسوط ہے تو بھی دیت کے سوائے اس میں قصاص نہ ہوگا۔ ولان فيه شبهة عدم العمدية لان الموالات قد تستعمل للتاديب اولعله اعتراه القصد فی خلال الضربات فيعرى اول الفعل عنه وعساه اصاب المقتل۔ اور اس دلیل سے کہ اس میں عمداً نہ ہونے کا شبہ ہے اس واسطے کہ پے در پے ضربات کا استعمال کبھی ادب دینے کے واسطے کیا جاتا ہے۔ (تو عمداً نہ ہوگا) یا شاید کہ ضربات کے درمیان میں اس پر قتل کا قصد طاری ہوا ہو تو ابتدائے فعل اس سے خالی ہوگا اور شاید کہ اس کی چوٹ اتفاقاً ایسی جگہ پڑ گئی کہ وہ مقتول ہوگیا۔

ف تو کئی وجہ سے شبہ ہے کہ یہ پورا فعل عمداً قتل نہ ہو۔ والشبهة دارئة للقود فوجبت الدية

اور شبہ ایسی چیز ہے کہ قصاص دُور کرنے والا ہوتا ہے تو دیت واجب ہوئی۔ ف واضح ہو کہ صحیحین میں یہودی کے بارہ میں حدیث گزری جس نے زیور کے واسطے ایک چھوکری کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل دیا تھا آخر قاتل یہودی بھی اسی طرح قتل کیا گیا۔ اور امام مالکؒ نے اثر روایت کیا جس میں عبد الملک بن مروان نے ولی مقتول کو جو لاٹھی سے قتل کیا گیا تھا قصاص دلوایا جس نے قاتل کو لاٹھی سے قتل کیا۔ امام مالکؒ نے کہا کہ ہمارے یہاں یعنی علمائے مدینہ منورہ میں بلا اختلاف کے یہ امر اجماعی ہے کہ اگر کسی نے عمداً دوسرے کو عصا سے مارا یا پتھر پھینک مارا یا عمداً کسی چیز سے مارا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل عمد ہے اور اس میں قصاص واجب ہے۔ پس ہمارے یہاں قتل عمد یہ کہ آدمی دوسرے کو قصد کر کے مارے حتیٰ کہ اس کی روح نکل جاوے۔ واضح ہو کہ اگر خفیف نازک کوڑے سے ایک دو دفعہ مارا کہ وہ مر گیا تو وہ بالاتفاق شبہ عمد ہے اور اگر متوالی مارتا گیا یہاں تک کہ وہ مر گیا پس اگر ایسا ہو کہ ایسے جملہ ضربات سے غالباً مر جائے گا۔ تو یہ صاحبین کے نزدیک قتل عمد ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ اور اگر گلا گھونٹ کر مار ڈالا پس ابوحنیفہؒ کے نزدیک شبہ عمد ہے کہ قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا مگر جب کہ وہ اس فعل میں معروف ہو اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک قصاص واجب ہے اور اگر ایک شخص کو بے دانہ پانی قید کر دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک علی الاصح قصاص واجب ہوگا۔ع۔

قال ومن غرق صبيا او بالغا في البحر فلا قصاص عند ابي حنيفة رح جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے کسی طفل یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ پانی میں غرق کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غرق کرنے والے پر قصاص نہیں ہے۔ وقالا يقتص منه وهو قول الشافعي رح غير ان عندهما يستوفي حزا و عنده يغرق كما بيناه من قبل۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اس سے قصاص لیا جائے گا اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے صرف اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ دینے کے طور پر قصاص لیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غرق کر دیا جائے گا جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ لهم قوله عليه السلام من غرق غرقناه ولان الآلة قاتلة فاستعمالها امارة العمدية والامر ار في العصمة۔ صاحبین اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ جس نے غرق کیا ہم اس کو غرق کریں گے اور اس دلیل سے کہ جس چیز سے قتل کیا وہ مار ڈالنے والی چیز ہے یعنی پانی میں ڈوبنے سے آدمی مر جاتا ہے۔ پس اسی کا استعمال کرنا عمداً قتل کی دلیل ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ جس کو قتل کیا اس کا خون محفوظ تھا۔ ف براء بن عازب رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے نشانہ بنا کر قتل کیا تو ہم اس کو نشانہ بنا کر قتل کریں گے اور جس نے جلایا ہم اس کو جلا دیں گے اور جس نے غرق کیا ہم اس کو غرق کریں گے۔ رواہ البیہقی فی کتاب المعرفۃ والسنن۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ اس کی اسناد میں کئی وغیرہ مجہول ہیں۔ ولہ قوله عليه السلام الا ان قتيل خطاء العمد قتيل السوط والعصا وفيه وفي كل خطاء ارش ولان الآلة غير معدة للقتل ولا مستعمل فيه لتعذر استعماله فتمكنت شبهة عدم العمدية ولان القصاص ينبئ عن المماثلة ومنه يقال اقتص اثره ومنه المقصه للجلمين ولا تماثل بين الجرح والدق لقصور الثاني عن تخريب الظاهر كذا لا يتماثلان في حكمة الزجر لان القتل بالسلاح غالب وبالمثقل نادر وما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وقد اومأ اليه اضافته الى نفسه فيه واذا امتنع القصاص وجبت الدية وهي على العاقلة وقد ذكرناه واختلاف الروايتين في الكفارة۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ خبردار ہو کہ خطاء عمد کا

مقتول کوڑے وعصار کا مقتول ہے اور اس قتل میں اور ہر قتل خطا میں ارش واجب ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ لعناہ مطولا۔ یعنی غرق کردینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کے مانند ہے اور اس دلیل سے کہ پانی ایسا آلہ نہیں ہے جو قتل کے واسطے موضوع ہو اور نہ قتل کے کام میں مستعمل ہے کیونکہ اس کام میں استعمال کرنا محال ہے تو غرق کرنے کے قتل میں قتل عمد نہ ہونے کا شبہ متمکن ہوگیا۔ اور اس دلیل سے کہ لفظ قصاص سے مماثلت کے معنی نکلتے ہیں یعنی یکساں مساوات ہونا چاہیئے چنانچہ بولتے ہیں کہ زید نے فلاں شخص کے نشان قدم کا اقتصاص کیا اور اسی سے قینچی کے دونوں پھلوں کو مقصہ کہتے ہیں پس اگر غرق کرنے والے پر قصاص ہو تو گردن کاٹنے سے ہوگا حالانکہ گردن کاٹتے ہیں اور غرق یا لاٹھی مارتے ہیں مماثلت نادارد ہے کیونکہ غرق یا لاٹھی سے جسم ظاہری خراب کرنے میں کمی ہوتی ہے اور اسی طرح زجر قصاص کی حکمت میں بھی دونوں یکساں نہیں ہیں کیونکہ ہتھیار سے قتل کرنا غالب ہے اور بذریعہ پتھر و لاٹھی یا غرق کے مار ڈالنا نادر ہے یعنی جو فعل نادر ہو اس کے واسطے عمد نہیں رکھی گئی ہے اور رہی وہ حدیث جو امام شافعیؒ نے روایت کی وہ حدیث مرفوع نہیں ہے (اور اس کے بعض راوی مجہول ہیں التنقیح) یا وہ حدیث سیاست پر محمول ہے یعنی بطور سیاست کے جو غرق کرے ہم اس کو غرق کریں گے اور اس حدیث میں اس جانب اشارہ بھی ہے کہ اس سزا کو اپنی جانب منسوب کیا یعنی یہ نہیں فرمایا کہ جو غرق کرے وہ غرق کیا جائے گا پس جب قصاص ممتنع ہوا تو دیت واجب ہوئی اور دیت اُس کی مددگار برادری پر ہوتی ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کرچکے ہیں۔ اور رہا کفارہ تو اس میں دو روایتیں مختلف ہیں۔ ف۔ چنانچہ طحاوی کی روایت میں کفارہ واجب ہوگا اور دوسری روایت میں نہیں۔ پھر واضح ہو کہ مصنف نے جو دعویٰ کیا کہ حدیث صاحبین مرفوع نہیں ہے یہ دعویٰ صحیح نہیں چنانچہ اوپر مذکور ہوا کہ وہ حدیث مرفوع ہے۔ رہا راوی کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ یہ تمہارے نزدیک کوئی جرح نہیں ہے۔ تو حدیث مرفوع صحیح ہوئی۔ علاوہ بریں موقوف بھی حجت ہے لہٰذا کہا گیا کہ مسائل جنایات میں اکثر صاحبین کا قول راجح ہے اور وہی موافق باحادیث ہے اور شائد کہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں لاٹھی یا پتھر سے مارنا نادر ہو ورنہ بعد اس کے تو یہ فساد بہت پھیل گیا حتی کہ اس زمانہ میں اکثر قتل اسی سے واقع ہوتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع م۔ قال ومن جرح رجلا عمدا فلم یزل صاحب فراش حتی مات فعلیہ القصاص لوجود السبب وعدم ما یبطل حکمہ فی الظاہر فاضیف الیہ۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو عمداً مجروح کیا پس مجروح برابر بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ مرگیا تو جارح پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ سبب قصاص پایا گیا اور ظاہر میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو اس سبب کا حکم مٹاوے تو مرنا اسی جرح کی جانب منسوب ہوا۔ ف۔ اور اس حکم میں اتفاق ہے جیسا کہ امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعی سے یہ حکم روایت کر کے لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ قال واذا التقی الصفان من المسلمین والمشرکین فقتل مسلم مسلما ظن انہ مشرک فلا قود علیہ وعلیہ الکفارۃ لان ھذا احد نوعی الخطاء علی ما بیناہ والخطاء بنوعیہ لایوجب القود ویوجب الکفارۃ وکذا الدیۃ علی مانطق بہ نص الکتاب۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر جہاد میں مسلمانوں اور کافروں کی دونوں صفیں مل گئیں اس حالت میں ایک مسلمان نے دوسرے مسلمان کو مشرک گمان کر کے قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص نہیں اور کفارہ اُس پر واجب ہے اس واسطے کہ یہ بھی خطاء کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم ہے اور خطاء اپنی دونوں قسموں کے ساتھ موجب قصاص نہیں ہے مگر موجب کفارہ ہے اور اسی طرح موجب دیت بھی ہے چنانچہ قرآن مجید اس کے ساتھ ناطق ہے۔ ولما اختلفت سیوف المسلمین علی الیمان ابی حذیفۃؓ قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالدیۃ۔ اور جب جنگ احد میں مسلمانوں کی تلواریں حذیفہ رضی اللہ عنہ کے والد

یمان پر واقع ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا حکم فرمایا۔ ف۔ اور بات یہ ہوئی کہ یمان رضی اللہ عنہ جنگ اُحد میں بسبب بڑھاپے کے ایک ٹیلہ پر عورتوں کے ساتھ تھے پس ناگاہ اُن کو شہادت کا ولولہ آیا اور وہ ٹیلہ سے اترے مگر ایسے راستہ سے مسلمانوں کی جانب جھکے کہ جدھر مشرکین کا لشکر تھا پس مسلمانوں نے ان کو مشرک گمان کر کے فوراً تلواریں چلائیں اور حذیفہؓ نے ہر چند آواز دی کہ میرا باپ ہے میرا باپ ہے۔ لیکن لڑائی میں کسی نے سنا نہیں پھر کہا کہ واللہ اگر ہم پہچانتے تو ہرگز قتل نہ کرتے پس حذیفہؓ نے کہا کہ یغفر اللہ لکم وہوارحم الراحمین۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا کہ حذیفہؓ کو اُس کی دیت دیں تو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے یہ دیت بھی مسلمانوں پر تصدق کر دی پس اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک حذیفہؓ کے حق میں بہتری زیادہ ہوئی۔ اس قصہ کو شافعیؒ و بخاری و ابن سعد و حاکم و واقدی و ابن ہشام وغیرہ نے مختصر و مطول روایت کیا ہے۔ **قالوا انما تجب الدیۃ اذا کانوا مختلطین فان کان فی صف المشرکین لاتجب لسقوط عصمتہ بتکثیر سوادھم قال علیہ السلام من کثر سواد قوم فھو منھم۔** مشائخ نے فرمایا کہ ایسے مسلمان مقتول کی دیت بھی جبھی واجب ہوگی کہ کفار و مسلمین باہم مختلط ہوں اور اگر یہ شخص مشرکوں کی صف میں ہو تو دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ مشرکوں کی جماعت زیادہ کرنے کی وجہ سے اُس کے خون کی عصمت ساقط ہوگئی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی قوم کی جماعت زیادہ کرے وہ انہیں میں سے ہے۔ ف۔ اور جو شخص کسی قوم کے کام پر راضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے۔ رواہ ابویعلی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور قصہ یہ ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ایک ولیمہ کی دعوت میں بلائے گئے پس جب آکر مکان میں داخل ہونے لگے تو لہو کی آواز سنی پس لوٹے تو پوچھا گیا کہ آپ کیوں لوٹے تب یہ حدیث روایت کی، اور اسی کے مانند عبداللہ ابن المبارک نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ **قال ومن شج نفسہ وشجہ رجل وعقرہ اسد واصابتہ حیۃ فمات من ذلک کلہ فعلی الاجنبی ثلث الدیۃ لان فعل الاسد والحیۃ جنس واحد لکونہ ھدرا فی الدنیا والآخرۃ وفعلہ بنفسہ ھدر فی الدنیا معتبر فی الآخرۃ حتی یوثم علیہ وفی النوادر ان عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ یغسل ویصلی علیہ وعند ابی یوسفؒ یغسل ولا یصلی علیہ وفی شرح السیر الکبیر ذکر فی الصلوۃ علیہ اختلاف المشائخ علی ماکتبناہ فی کتاب التجنیس والمزید فلم یکن ھدرا مطلقا وکان جنسا آخر وفعل الاجنبی معتبر فی الدنیا والآخرۃ فصارت ثلثۃ اجناس فکان النفس تلفت بثلثۃ افعال فیکون التالف بفعل کل واحد ثلثہ فیجب علیہ ثلث الدیۃ واللہ اعلم۔** اگر ایک شخص نے اپنا سر پھوڑا اور ایک شخص دیگر نے بھی اُس کا سر زخمی کیا اور ایک شیر نے بھی اُس کو خستہ کیا اور ایک سانپ نے بھی اُس کو کاٹ کھایا پھر وہ ان سب زخموں سے مر گیا تو اجنبی شخص پر دیت کی تہائی واجب ہوگی۔ اس واسطے کہ شیر اور سانپ کا فعل ایک ہی جنس ہے۔ کیونکہ ان کا فعل دنیا و آخرت دونوں میں ہدر ہے یعنی شیر یا سانپ کو اُس کے فعل کی وجہ سے سزا نہیں دی جاتی اور نہ جرمانہ واجب کیا جاتا ہے اور رہا مقتول کا فعل اپنی ذات پر تو وہ دنیا میں باطل ہے اور آخرت میں معتبر ہے۔ حتی کہ خودکشی پر گنہگار ہوتا ہے۔ اور نوادر میں روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس میت کو غسل دیا جاوے اور اُس پر نماز پڑھی جاوے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل دیا جاوے اور نماز نہیں پڑھی جاوے گی۔ اور شرح سیر کبیر میں اُس پر نماز پڑھنے کے بارہ میں اختلاف مشائخ مذکور ہے، جیسا ہم نے کتاب التجنیس والمزید میں بیان کیا ہے۔ بالجملہ اس شخص کا ذاتی فعل بالکل باطل نہیں ہے تو یہ ایک جنس دیگر ہوگیا۔ اور رہا اجنبی کا فعل تو وہ دنیا و آخرت دونوں میں معتبر ہے تو یہ

سب افعال تین اجناس ہو گئے پس گویا اُس کی جان تین جنس کے افعال سے فنا ہوئی تو ہر فعل کی وجہ سے تہائی جان تلف ہوئی۔ تو اجنبی پر تہائی دیت واجب ہوئی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فصل

قال ومن شهر على المسلمين سيفا فعليهم ان يقتلوه لقوله عليه السلام من شهر على المسلمين سيفا فقد اطل دمه ولانه باغ فتسقط عصمته ببغيه ولانه تعين طريقا لدفع القتل عن نفسه فله قتله۔ جامع صغیر میں ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں پر تلوار کھینچی یعنی خواہ رات میں یا دن میں خواہ شہر میں یا باہر (ت۔و۔) تو مسلمانوں پر یہ امر ہے کہ ایسے شخص کو قتل کر دیں۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں پر تلوار کھینچی اس نے اپنا خون باطل کیا اور اس دلیل سے کہ وہ باغی ہے تو بغاوت کی وجہ سے اُس کے خون کی حفاظت جاتی رہی اور اس دلیل سے کہ ہر مسلمان کو اپنی ذات سے قتل دور کرنا اسی طریقہ سے ممکن ہے کہ اس شخص کو قتل کر ڈالے تو معلوم ہوا کہ اس کے واسطے قتل کر دینا جائز ہے۔ ف۔ اور جو حدیث کہ شیخ مصنف نے ذکر فرمائی وہ نسائی نے بطریق اسحاق بن راہویہ بسند صحیح حدیث زبیر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی کہ جس شخص نے تلوار کھینچی پھر چلائی تو اس نے اپنا خون باطل کیا ورواہ الطبرانی والحاکم وغیرہم۔ پس اس حدیث میں یہ قید ہے کہ تلوار چلائی ہو یعنی خالی تلوار کھینچنے سے خون حلال نہ ہوگا۔ بلکہ جب تلوار کھینچ کر کسی پر چلا دے تو اس کا خون باطل ہو جائے گا۔ اگرچہ اُس کی تلوار چلانے سے کوئی قتل نہ ہوا ہو۔ وقوله فعليهم وقول محمد رح في الجامع الصغير فحق على المسلمين ان يقتلوه اشارة الى الوجوب والمعنى وجوب دفع الضرر وفي سرقة الجامع الصغير ومن شهر على رجل سلاحا ليلا او نهارا او شهر عليه عصا ليلا في مصر او نهارا في طريق في غير مصر فقتله المشهور عليه عمدا فلا شيئ عليه لما بينا۔ اور یہ جو مختصر میں مذکور ہے (تو مسلمانوں پر) اور یہ جو امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا (تو مسلمانوں پر حق ہے کہ اس کو قتل کر دیں) یہ اشارہ ہے کہ مسلمانوں پر ایسا کرنا واجب ہے اور اس کے اندر بات یہ ہے کہ جان کا ضرر دُور کرنا واجب ہوتا ہے اور جامع صغیر کی کتاب السرقہ میں مذکور ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار کھینچا خواہ رات میں ہو یا دن میں ہو یا کسی آدمی پر لاٹھی اٹھائی خواہ رات میں شہر کے اندر ہو یا دن میں شہر کے باہر راہ میں ہو پس جس شخص پر ہتھیار یا لاٹھی اٹھائی گئی تھی اُس نے اٹھانے والے کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ نہ ہوگا بدلیل اس حدیث وقیاس کے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ وهذا لان السلاح لا يلبث فيحتاج الى دفعه بالقتل والعصا الصغيرة وان كان يلبث ولكن في الليل لا يلحقه الغوث فيضطر الى دفعه بالقتل وكذا في النهار في غير المصر في الطريق لا يلحقه الغوث فاذا قتله كان دمه هدرا قالوا فان كان عصا لا تلبث يحتمل ان يكون مثل السلاح عندهما۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہتھیار ایسی چیز ہے جس سے قتل ہو جانے میں دیر نہیں لگتی ہے تو جس شخص پر ہتھیار اٹھایا وہ اپنی ذات سے ضرر دُور کرنے میں اٹھانے والے کے قتل کا محتاج ہوگا یعنی خواہ مخواہ اس کو ضرورت ہوگی کہ ہتھیار اٹھانے والے کو قتل کر دے اور چھوٹی لاٹھی اگرچہ ایسی چیز ہے کہ اس سے موت میں تاخیر ہوتی ہے لیکن رات میں کوئی فریادی اُس تک نہیں پہنچ سکتا ہے تو بھی وہ لاٹھی اٹھانے والے کے قتل پر مجبور ہوگا اور

اسی طرح دن میں بھی شہر کے باہر راستہ میں فریادی پر کوئی مددگار نہیں پہنچ سکتا پس جب اُس نے ہتھیار اٹھانے والے یا لاٹھی تاننے والے کو قتل کر دیا تو اس کا خون رائیگاں ہو گا۔ مشائخؒ نے فرمایا کہ اگر بڑا لٹھ ہو جس سے موت میں تاخیر نہیں ہوتی تو شاید صاحبین کے نزدیک وہ ہتھیار کے مثل ہو گا۔ ف۔ یعنی اگر بڑا لٹھ مارنے کو تانا تو جس پر تانا ہے وہ اس کو ہر حال میں قتل کر سکتا ہے خواہ شہر میں ہو یا شہر کے باہر ہو اور خواہ رات ہو یا دن ہو۔ **قال وان شهر المجنون على غيره سلاحا فقتله المشهور عليه عمداً فعليه الدية في ماله وقال الشافعيؒ لا شيئ عليه وعلى هذا الخلاف الصبي والدابة وعن ابي يوسفؒ انه يجب الضمان في الدابة ولا يجب في الصبي والمجنون للشافعيؒ انه قتله دافعا عن نفسه فيعتبر بالبالغ الشاهر ولانه يصير محمولا على قتله بفعله فاشبه المكره۔** جامع صغیر میں ہے کہ اگر مجنون نے دوسرے پر ہتھیار کھینچا پس جس پر ہتھیار کھینچا اُس نے مجنون کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل پر اُس کے مال میں دیت واجب ہو گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اُس پر کچھ واجب نہیں ہے (اور یہی قول مالک و اکثر اہل علم ہے۔ ع۔) اور اب اختلاف طفل و جانور کے مسئلہ میں ہے یعنی اگر طفل نے ہتھیار کھینچا تو قاتل پر دیت اپنے مال میں ہے یعنی مددگار برادری نہیں اٹھاوے گی اور اگر جانور مارنے دوڑا تو قاتل پر اس کی قیمت واجب ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جانور کی صورت میں تاوان قیمت واجب ہے اور طفل و مجنون کی صورت میں دیت نہیں واجب ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے اپنی ذات سے موت دفع کرنے کے واسطے طفل یا مجنون یا جانور کو قتل کیا تو اس کا قیاس عاقل بالغ ہتھیار کھینچنے والے پر ہو گا۔ یعنی جیسا مسئلہ اوپر گزرا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ مجنون وغیرہ اس کو اپنی قتل پر لاچار کرنے والا بوجہ اپنے فعل کے ہوا یعنی مجنون وغیرہ نے ایسا فعل کیا کہ وہ اپنی جان بچانے کے واسطے لاچار اس کے قتل پر آمادہ ہوا تو قاتل ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو باکراہ کسی فعل پر مجبور کیا جائے۔ ف۔ حالانکہ جو شخص لاچار کیا جاوے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ **ولابي يوسفؒ ان فعل الدابة غير معتبر اصلا حتى لو تحقق لا يوجب الضمان اما فعلهما معتبر في الجملة حتى لو حققا وجب عليهما الضمان وكذا عصمتهما لحقهما وعصمة الدابة لحق مالكها فكان فعلهما مسقطا للعصمة دون فعل الدابة ولنا انه قتل شخصا معصوما او اتلف مالا معصوما حقا للمالك وفعل الدابة لا يصلح مسقطا وكذا فعلهما وان كانت عصمتهما حقهما لعدم اختيار صحيح ولهذا لا يجب القصاص بتحقق الفعل منهما بخلاف العاقل البالغ لان له اختيارا صحيحا وانما لا يجب القصاص لوجود المبيح وهو دفع الشر فتجب الدية۔** اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جانور کا فعل بالکل معتبر نہیں ہے حتیٰ کہ اگر جانور کوئی فعل کرے یعنی مثلاً زخمی کرے یا مار ڈالے تو جانور پر تاوان واجب نہیں ہوتا ہے یعنی جانور اس قابل نہیں کہ اُس پر تاوان واجب ہو اور رہا مجنون و طفل کا فعل تو وہ فی الجملہ معتبر ہے حتیٰ کہ اگر ان دونوں نے کوئی فعل سرزد کیا تو ان دونوں پر تاوان واجب ہو گا۔ اور اسی طرح ان دونوں کے خون کی حفاظت بوجہ ان کے حق ذاتی کے ہے اور جانور کی حفاظت بوجہ حق مالک کے ہے۔ پس طفل و مجنون کا فعل تو ان کی حفاظت ذاتی کا ساقط کرنے والا ہوا اور جانور کا فعل ایسا نہیں ہوا۔ یعنی جب اُن کی عصمت ذاتی تھی، تو ان کے مخالف فعل سے ساقط ہو جائے گی اور جانور کی عصمت ساقط نہ ہو گی کیونکہ ذاتی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب مجنون یا طفل کو قتل کیا تو ایک شخص معصوم کو قتل کیا یعنی ایسے شخص کو قتل کیا جس کا خون محفوظ و محترم ہے یا جب اس نے جانور مار ڈالا تو ایسا مال تلف کیا جو حق مالک کی وجہ سے محفوظ و محترم ہے پس تاوان واجب ہو گا، اور یہ جو تم نے کہا کہ جانور کے فعل سے حفاظت ساقط نہیں ہوتی اور طفل و مجنون کے فعل سے ان کی عصمت ساقط ہو جاتی

ہے تو یہ فرق صحیح نہیں ہے) اور جانور کا فعل اس لائق نہیں کہ عصمت ساقط کرے اسی طرح طفل و مجنون کا فعل بھی اس لائق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو بھی اختیار صحیح حاصل نہیں ہے یعنی عاقلانہ اختیار نہیں ہے اگرچہ ان کی عصمت بلحاظ ان کی ذات کے ہے۔ اور اسی وجہ سے جو فعل ان سے سرزد ہو ان کا قصاص واجب نہیں ہوتا ہے یعنی اگر اختیار صحیح حاصل ہوتا تو قصاص واجب ہوتا بر خلاف فعل عاقل بالغ کے یعنی اگر وہ تلوار کھینچے تو اس کا فعل اس کا خون مباح کرے گا اور عصمت ساقط کرے گا۔ اس واسطے کہ عاقل بالغ کو اختیار صحیح حاصل ہے اور قصاص صرف اس وجہ سے واجب نہیں ہوتا کہ ایسا امر موجود ہے جو حملہ کرنے والے طفل و مجنون کا قتل مباح کرتا ہے اور وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا یعنی جس پر حملہ کیا وہ اپنی ذات کو اسی طرح بچا سکتا ہے کہ حملہ کرنے والے طفل یا مجنون کو قتل کرے تو اس کو قتل مباح ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں کہ طفل یا مجنون کا خون بوجہ ان کے فعل کے غیر محفوظ ہو تو دیت واجب ہوگی۔ **قال ومن شهر على غيره سلاحا في المصر فضربه به ثم قتله الآخر فعلى القاتل القصاص معناه اذا ضربه فانصرف لانه خرج من ان يكون محاربا بالانصراف فعادت عصمته۔** فرمایا کہ اگر شہر میں ایک دوسرے پر ہتھیار کھینچا مثلاً شہر کے اندر زید نے بکر پر ہتھیار کھینچا پھر یہ ہتھیار مارا پھر بکر نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا۔ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ زید نے بکر کو ہتھیار مارا پھر اس طرح لوٹا کہ دوبارہ مارنے کا قصد نہیں ہے۔ تو اب زید کو قتل کرنے سے بکر پر قصاص ہوگا کیونکہ زید بوجہ لوٹ پھیر کر جانے کے محارب نہیں رہا تو اس کے خون کی حفاظت لوٹ آئی۔ ف یعنی زید کو قتل کرنا اس وقت تک مباح تھا جب تک وہ ہتھیار کھینچکر مارنے پر آمادہ رہے کیونکہ اس حالت میں سوائے اس کو مار ڈالنے کے بکر کے حق میں اپنے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اور جب وہ اس سے باز آیا تو اس کی جان معصوم محترم ہوگئی پس اب اس کا خون مباح نہیں ہے۔ **قال ومن دخل عليه غيره ليلا واخرج السرقة فاتبعه وقتله فلا شيء عليه لقوله عليه السلام قاتل دون مالك ولانه يباح له القتل دفعا في الابتداء فكذا استردادا في الانتهاء وتاويل المسألة اذا كان لا يتمكن من الاسترداد الا بالقتل والله اعلم۔** اگر ایک شخص کے گھر میں رات کو چور گھسا اور مال سرقہ باہر نکال لایا پس صاحب مال نے اس کا پیچھا کر کے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مال کے پیچھے قتال کر۔ اور اس دلیل سے کہ ابتداء میں دفع ضرر کے واسطے اس کا قتل کرنا مباح تھا۔ تو آخر میں اپنا مال پھیر لینے کے واسطے بھی قتل کرنا مباح ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جب مال پھیرنا سوائے قتل کے کسی طرح ممکن نہ ہو تو قتل مباح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف اور جو حدیث شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے چنانچہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے قصہ میں روایت کیا کہ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اگر ایک شخص نے آکر میرا مال لینا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ اپنا مال تو اس کو مت دے اس نے عرض کیا کہ اگر وہ مجھ سے قتال کرے تو فرمایا کہ اس سے قتال کر۔ اس نے عرض کیا کہ اگر میں مارا گیا تو فرمایا کہ تو شہید ہے اس نے عرض کیا کہ اگر میں نے اس کو مار ڈالا تو فرمایا کہ وہ جہنم میں ہے۔ رواہ مسلم۔ وحدیث عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جو شخص اپنے مال کے پیچھے مارا گیا وہ شہید ہے۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہم۔ اور اس باب میں حضرت علی وسعید بن زید وابن عمر وابن عباس وجابر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ کما قال الترمذی۔ اور امام محمد نے آثار میں حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ اگر ایک شخص دوسرے کے گھر میں رات کو گھسا پھر صبح کو مردہ پایا گیا پس مالک مکان نے دعویٰ کیا کہ اس نے میرے ساتھ مکابرہ ومقابلہ کیا تھا تو وہ دیکھا جائے کہ اگر یہ شخص چوری میں متہم ہو تو اس کا خون باطل ہے اور مالک مکان پر دیت واجب ہوگی اور اگر وہ چوری میں متہم نہ ہو

اور سوائے بھلائی کے اس سے کچھ معلوم نہ ہو تو مالک مکان سے قصاص لیا جائے گا اور اگر مالک مکان نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنی جورو کے پیٹ پر پایا لہٰذا قتل کیا تو بھی دیکھا جاوے کہ اگر یہ شخص زنا کاری میں متہم تھا تو قصاص باطل ہے اور مالک مکان پر دیت واجب ہو گی اور اگر اس سے سوائے بھلائی کے کچھ معلوم نہ ہو تو مالک مکان سے اس کا قصاص لیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور سرقہ کی صورت میں یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور زنا کاری کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کا قول یاد نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ فیصلہ قاضی کا بیان ہے اور حدیث سے مخالفت نہیں ہے حتیٰ کہ اگر یہ بات محقق ہو کہ وہ چوری و زنا کاری ہی کے واسطے داخل ہوا تو اس کا خون باطل ہو گا۔ وعلیٰ ہٰذا اگر کسی نے اپنی نسبی عورت محرم کے ساتھ دوسرے کو زنا کرتے پایا اور دونوں کو قتل کر دیا درصورتیکہ یہ عورت راضی تھی تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ اور مواخذہ نہ ہو گا اور اگر یہ امر ثبوت نہ ہو بلکہ صرف مالک مکان کو دعویٰ ہو تو اس صورت میں موافق قول ابراہیم نخعی کے حکم ہو گا۔ اور درصورتیکہ چور کا قصد اور مکابرہ ثبوت ہو یا زنا کاری ثبوت ہو تو قاتل پر کوئی وجہ دیت کی نہیں ہے اور نہ اس بارہ میں ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت پائی جاتی ہے بلکہ کتاب میں امام محمدؒ کا قول منصوص ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہو گا۔

باب القصاص فیما دون النفس

یہ باب جان سے کم کے بارہ میں قصاص لینے کے بیان میں ہے

قال ومن قطع يد غيره عمدا من المفصل قطعت يده وان كانت يده اكبر من اليد المقطوعة لقوله تعالى والجروح قصاص وهو ينبئ عن المماثلة فكل ما امكن رعايتها فيه يجب فيه القصاص ومالا فلا وقد امكن في القطع من المفصل فاعتبر ولا معتبر بكبر اليد وصغرها لان منفعة اليد لا يختلف بذلك وكذلك الرجل ومارن الانف والاذن لامكان رعاية المماثلة۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ جوڑ پر سے عمداً کاٹ ڈالا تو قاطع کا ہاتھ قطع کیا جائے گا اگرچہ اس کا ہاتھ بہ نسبت مقطوع ہاتھ کے بڑا ہو اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والجروح قصاص اور قصاص سے مماثلت کے معنی نکلتے ہیں تو ہر زخم جس میں مناسبت ممکن ہو اس میں قصاص واجب ہو گا اور جہاں مماثلت ممکن نہ ہو وہاں قصاص بھی نہ ہو گا اور جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے میں مماثلت کی رعایت ممکن ہے تو قصاص معتبر ہوا اور ہاتھ کے بڑے و چھوٹے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہاتھ کی منفعت میں اس سے فرق نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم پاؤں کا اور ناک کے نرمہ کا اور کان کا ہے کیونکہ اس میں بھی مماثلت کی رعایت ممکن ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر جوڑ پر سے پاؤں کاٹے تو جوڑ پر سے اس کا بھی پاؤں کاٹا جائے گا اور ناک کا نرمہ جہاں تک نرم ہے قصاص ہو گا۔ اور اس سے زائد ہڈی میں قصاص کی حفاظت ممکن نہیں ہے۔ قال ومن ضرب عين رجل فقلعها لاقصاص عليه لامتناع المماثلة في القلع وان كانت قائمة فذهب ضوءها فعليه القصاص لامكان المماثلة على ما قال في الكتاب تحمى له المرآة ويجعل على وجهه قطن رطب وتقابل عينه بالمرآة فيذهب ضوءها وهو ماثور عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے کی آنکھ میں اس طرح مارا کہ اس کا دیدہ نکال لیا تو اس پر قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ دیدہ نکال لینے میں برابری محال ہے۔ اور اگر اس کی آنکھ قائم رہی مگر روشنی جاتی رہی تو اس پر قصاص واجب

ہوگا کیونکہ مماثلت اس طریقہ سے ممکن ہے جو کتاب میں بیان کیا کہ آئینہ خوب گرم کیا جائے اور اُس کے چہرہ پر بھیگی روئی رکھ کر اور دوسری آنکھ باندھ کر آئینہ مذکور اس کی آنکھ کے مقابل کیا جائے تو آنکھ کی روشنی جاتی رہے گی اور یہی طریقہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ ف۔ رواہ عبدالرزاق عن علی رضی اللہ عنہ فی مشاورۃ عثمان مع الصحابۃ رضی اللہ عنہم قال وفی السن القصاص لقولہ تعالیٰ والسن بالسن وان کان سن من یقتص منہ اکبر من سن الاخر لان منفعۃ السن لاتتفاوت بالصغر والکبر۔ اور دانت توڑنے یا اکھاڑنے میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والسن بالسن الآیۃ۔ اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہے اس کا دانت بہ نسبت دوسرے کے دانت سے بڑا ہو یہ اس واسطے کہ دانت کی منفعت میں چھوٹے و بڑے ہونے کی وجہ سے تفاوت نہیں ہوتا ہے۔ قال وفی کل شجۃ یتحقق فیھا المماثلۃ القصاص لما تلوناہ۔ اور ہر زخم جس میں برابری ممکن ہو قصاص واجب ہوگا، بدلیل اُس آیت کے جو ہم نے اُوپر تلاوت کی یعنی والجروح قصاص الآیۃ۔ قال ولاقصاص فی عظم الافی السن وھذا اللفظ مروی عن عمر رضی اللہ عنہ وابن مسعود رضی اللہ عنہ وقال علیہ السلام لاقصاص فی العظم والمراد غیر السن ولان اعتبار المماثلۃ فی غیر السن متعذر لاحتمال الزیادۃ والنقصان بخلاف السن لانہ یبرد بالمبرد ولو قلع من اصلہ یقلع الثانی فیتماثلان۔ اور کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے سوائے دانت کے، اور یہ لفظ حضرت عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے (مگر یہ حدیث ہمیں پائی نہیں گئی)۔ اور ہڈی سے سوائے دانت کے مراد ہے۔ اور اس دلیل سے کہ سوائے دانت کے دوسری ہڈیوں میں مماثلت غیر ممکن ہے کیونکہ زیادتی وکمی کا احتمال ہے۔ بخلاف دانت کے کہ وہ سوہان سے ریتا جائے گا۔ اور اگر اس نے دانت کو جڑ سے اکھاڑ لیا تو اُس کا بھی دانت جڑ سے اکھاڑ لیا جائے گا۔ پس دونوں برابر ہو جائیں گے۔ قال ولیس فیما دون النفس شبہ عمد انما ھو عمد او خطاء لان شبہ العمد یعود الی الآلۃ والقتل ھو الذی یختلف باختلافھا دون ما دون النفس لانہ لایختلف اتلافہ باختلاف الآلۃ فلم یبق الا العمد والخطاء۔ واضح ہو کہ جان سے کم تلف کرنے میں شبہ عمد نہیں ہے بلکہ زخم عمد ہے یا زخم خطاء ہے اس واسطے کہ شبہ عمد کا مرجع تو آلہ کی جانب ہے۔ اور قتل ہی ایسی چیز ہے جو اختلاف آلہ کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے۔ اور جان سے کم میں یہ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اختلاف آلہ کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتا ہے تو سوائے زخم عمد یا زخم خطاء کے کچھ باقی نہیں رہا۔ ولاقصاص بین الرجل والمرأۃ فیما دون النفس ولابین الحر والعبد ولابین العبدین خلافا للشافعیؒ فی جمیع ذلک الافی الحر یقطع طرف العبد ویعتبر الاطراف بالانفس لکونھا تابعۃ لھا ولنا ان الاطراف یسلک بھا مسلک الاموال فینعدم التماثل بالتفاوت فی القیمۃ وھو معلوم قطعا بتقویم الشرع فامکن اعتبارہ بخلاف التفاوت فی البطش لانہ لاضابطۃ لہ فاعتبر اصلہ وبخلاف الانفس لان المتلف ازھاق الروح ولاتفاوت فیہ۔ اور جان سے کم جرم کی صورت میں مرد و عورت کے درمیان قصاص نہیں ہے اور آزاد و غلام کے درمیان اور دو غلاموں کے درمیان بھی قصاص نہیں ہے اور ان سب صورتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے غلام کا کوئی عضو کاٹ ڈالا کہ اس میں قصاص نہیں ہے۔ (اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق ہے)، اور وہ اطراف اعضاء کو جان پر قیاس کرتے ہیں۔ اس واسطے کہ اطراف تو جان کے تابع ہیں یعنی جیسے جان میں باہم قصاص جاری ہے ویسے ہی اطراف میں جاری ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اطراف کے ساتھ

اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے یعنی اطراف بمنزلہ اموال کے قرار دیئے جاتے ہیں تو قیمت میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہمی مماثلت ندارد ہوگی اور قیمت کا تفاوت بذریعہ تقویم شرع کے قطعاً معلوم ہے تو اس تفاوت کا اعتبار ممکن ہوا یعنی مرد کے ہاتھ کی قیمت پانچ سو دینار اور عورت کے ہاتھ کی قیمت اس سے نصف شرع نے مقرر فرمائی ہے تو تفاوت معتبر ہے۔ بخلاف گرفت میں تفاوت کے یعنی چھوٹے و بڑے ہاتھ میں گرفت کا تفاوت معتبر نہیں کیونکہ اس کے واسطے کوئی ضابطہ نہیں ہے۔ لہٰذا اصلی گرفت کا اعتبار کیا گیا۔ اور یوں ہی جانوں میں بھی تفاوت معتبر نہیں ہے کیونکہ قاتل نے روح تلف کر دی اور اس میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا۔ ویجب القصاص فی الاطراف بین المسلم والکافر للتساوی بینھما فی الارش اور مسلمان و کافر کے درمیان اعضائے اطراف میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ دونوں کا جرمانہ برابر ہے۔ قال ومن قطع ید رجل من نصف الساعد او جرحہ جائفۃ فبرأ منھا فلا قصاص علیہ لانہ لا یمکن اعتبار المماثلۃ فیہ اذ الاول کسر العظم ولا ضابط فیہ وکذا البرأ نادر فیفضی الثانی الی الھلاک ظاھراً۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ آدھی کلائی سے کاٹ ڈالا یا اُس کو زخم جائفہ پہنچایا پس وہ اس زخم سے اچھا ہو گیا تو مجروح پر قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ اس میں مماثلت اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کلائی کاٹنا تو ہڈی توڑنا ہوا اور ہڈی توڑنے میں کوئی ضابطہ نہیں ہے یعنی ایسا خاص طریقہ منضبط نہیں کہ جہاں سے ہڈی توڑنا چاہو وہیں سے ٹوٹے اور کم و بیش صدمہ نہ پہنچے تو اس میں قصاص ندارد ہوا اسی طرح دوسری صورت میں اچھا ہو جانا نادر ہے تو بظاہر قصاص کا زخم جائفہ اُس کی ہلاکت تک نوبت پہنچائے گا۔ ف یعنی اگر قصاص میں دوسرے کو زخم جائفہ پہنچایا گیا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ بھی اچھا ہو جائے بلکہ بظاہر وہ ہلاک ہو جائے گا اس واسطے کہ زخم جائفہ سے اچھا ہو جانا بہت نادر و نایاب ہے پس مجروح کا اچھا ہو جانا بطور نادر واقع ہوا۔ اور جائفہ وہ زخم ہے جو انسان کے جوف و پیٹ تک پہنچا ہو۔ قال واذا کانت ید المقطوع صحیحۃ وید القاطع شلاء او ناقصۃ الاصابع فالمقطوع بالخیار ان شاء قطع الید المعیبۃ ولا شیئ لہ غیرھا وان شاء اخذ الارش کاملا لان استیفاء الحق کملا متعذر فلہ ان یتجوز بدون حقہ ولہ ان یعدل الی العوض کالمثلی اذا انصرم عن ایدی الناس بعد الاتلاف ثم اذا استوفاھا ناقصا فقد رضی بہ فیسقط حقہ کما اذا رضی بالردی مکان الجید۔ اگر مقطوع کا ہاتھ تندرست تھا اور قاطع کا ہاتھ شل ہے یا اُس کی انگلیاں ناقص ہیں تو مقطوع کو اختیار ہے کہ چاہے اُسی عیب دار ہاتھ کو قطع کرے یعنی اپنے ہاتھ کا قصاص اسی ناقص ہاتھ سے لے لے پھر اس سے زائد اُس کو کچھ نہیں ملیگا اور اگر چاہے تو اپنے پورے ہاتھ کا جرمانہ لے لے اس واسطے کہ بھرپور اپنا حق وصول کرنا محال ہے کیونکہ کاٹنے والے کا ہاتھ ہی ناقص عیب دار ہے تو مقطوع کو یہ اختیار حاصل ہوا کہ چاہے اپنے حق سے کم پر چشم پوشی کرے اور چاہے اس کو چھوڑ کر عوض کی جانب رجوع کرے جیسے کسی نے دوسرے کی مثلی چیز تلف کر دی اور اس کے بعد بازار میں اُس کا مثل نہیں ملتا ہے مگر ناقص موجود ہے تو حق دار کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے ناقص لے لے یا اُس کی قیمت وصول کرے پس ایسا ہی یہاں حکم ہے پھر اگر اُس نے ناقص ہاتھ سے اپنا قصاص لے لیا تو وہ اس قصاص پر راضی ہو گیا پس اُس کا حق ساقط ہو جائے گا جیسے کوئی حق دار اپنے کھرے کے عوض کھوٹا لینے پر راضی ہو گیا تو اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ ولو سقطت المؤفۃ قبل اختیار المجنی علیہ او قطعت ظلما فلا شیئ لہ عندنا لان حقہ متعین فی القصاص وانما ینتقل الی المال باختیارہ فیسقط بفواتہ بخلاف ما اذا قطعت بحق علیہ من قصاص او سرقۃ حیث

يجب عليه الارش لانه اوفى به حقا مستحقا فصارت سالمة له معنى۔ اور اگر کاٹنے والے کا ناقص و عیبی ہاتھ بھی ساقط ہو گیا قبل اس کے کہ مقطوع اس کا قصاص یا جرمانہ اختیار کرے یا اس کا عیب دار ہاتھ کسی نے ظلماً کاٹ ڈالا تو ہمارے نزدیک مقطوع کے واسطے کچھ نہ ہو گا اس واسطے کہ مقطوع کا حق تو قصاص میں متعین تھا اور مال کی طرف جب ہی منتقل ہوتا تھا کہ وہ اس کو پسند کرے پس محل قصاص ساقط ہونے سے اس کا قصاص بھی جاتا رہا بخلاف اس کے اگر قاطع کا یہ ہاتھ بوجہ کسی حق واجبی قصاص یا سرقہ وغیرہ کے کاٹا گیا کہ ایسی صورت میں اُس پر مقطوع کے واسطے جرمانہ واجب ہو گا اس واسطے کہ قاطع نے بذریعہ اس ہاتھ کے ایک حق مستحق ادا کیا تو فی المعنی یہ ہاتھ اُس کے واسطے سالم رہا۔

ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر زید نے بکر کا ہاتھ عمداً کاٹا تو ہمارے نزدیک بکر کا حق صرف قصاص میں متعین ہے یعنی اس کو استحقاق ہے کہ زید کا بھی ہاتھ قصاصاً کاٹے اگرچہ زید کا یہ ہاتھ ناقص یا شل ہو لیکن اس کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص چھوڑ کر اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پس اگر زید کا یہ ہاتھ خود ساقط ہو گیا یا کسی نے ظلماً کاٹ ڈالا تو دیکھا جاوے کہ بکر نے قصاص لینا اختیار کیا تھا۔ یا دیت لینا اختیار کی تھی یا ابھی کچھ اختیار نہیں کیا تھا پس اگر دیت اختیار کرنے کے بعد زید کا ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کے واسطے دیت ملے گی اور اگر بکر نے قصاص اختیار کیا یا ہنوز کچھ اختیار نہیں کیا تھا کہ زید کا یہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کا حق بھی ساقط ہو گیا اس واسطے کہ اس کا اصل استحقاق اسی ہاتھ سے متعلق تھا اور مال سے تعلق اس وقت ہوتا کہ وہ دیت اختیار کرتا حالانکہ اس سے پہلے اصلی محل استحقاق ضائع ہو گیا تو جب اصل ہی نہ رہے تو اُس سے انتقال بھی ممکن نہیں یعنی یہ سب اس صورت میں کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلماً ساقط ہوا ہو اور اگر قصاص یا چوری کے مانند کسی ایسے حق سے ضائع ہوا جو اس پر شرعاً لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق ساقط نہ ہو گا کیونکہ زید نے بذریعہ اس ہاتھ کے ایک حق واجبی ادا کیا تو گویا یہ ہاتھ اُس کے واسطے مسلم رہا تو اس کا عوض یعنی دیت اس پر لازم ہو گی۔ قال ومن شج رجلا فاستوعبت الشجة مابين قرنيه وهي لا تستوعب مابين قرني الشاج فالمشجوج بالخيار ان شاء اقتص بمقدار شجته يبتدي من اي الجانبين شاء وان شاء اخذ الارش لان الشجة موجبة لكونها شينه فيزداد الشين بزيادتها وفي استيفائه مابين قرني الشاج زيادة على مافعل ولا يلحقه من الشين باستيفائه قدر حقه مايلحق المشجوج فينتقص فيخير كما في الشلاء والصحيحة وفي عكسه يخير ايضا لانه يتعذر الاستيفاء كملا للتعدي الى غير حقه وكذا اذا كانت الشجة في طول الراس وهي تاخذ من جبهته الى قفاه ولا تبلغ الى قفا الشاج فهو بالخيار لان المعنى لا يختلف

اگر ایک شخص نے دوسرے کو عمداً زخم سر پہنچایا مثلاً زید نے بکر کے سر میں زخم پہونچایا جو اگلے سر کی ایک جانب سے دوسری جانب تک ہے حالانکہ یہ مقدار زید کے بڑے سر میں ایک جانب سے دوسرے جانب تک نہیں ہوتی ہے تو بکر کو اختیار ہے کہ بمقدار اپنے زخم کے زید سے قصاص لے یعنی زید کے سر میں اسی قدر زخم پہنچاوے جس قدر ناپ میں اس کا زخم ہے اور داہنی اور بائیں دونوں جانب میں سے جس جانب سے چاہے شروع کرے اور یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے قصاص چھوڑ کر جرمانہ لے لے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ زخم سر موجب قصاص ہے کیونکہ وہ صورت بگاڑ دیتا ہے تو جس قدر زیادہ ہو گا اسی قدر عیب زیادہ ہو جائے گا۔ پھر اگر زخمی یعنی بکر نے زید کے اگلے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک زخم پہنچایا تو زید نے جس قدر زخم پہنچایا تھا اس سے زیادہ بدلہ لیا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے تو بہرحال بقدر طول زخم کے بدلہ لے سکتا ہے لیکن زید کو بکر کے بقدر حق بدلہ لینے سے ویسا عیب لاحق نہ ہو گا جیسا بکر کو لاحق ہوا کیونکہ

بکر کے چھوٹے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک پورا عیب ہے اور مقدار زید کے بڑے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک نہیں پہنچتی تو پورا عیب نہیں ہو سکتا) پس بکر کا حق ناقص رہ گیا لہٰذا بکر کو اختیار ہوا کہ قصاص چھوڑ کر جرمانہ لے لے جیسے شل و ناقص ہاتھ میں اور تندرست ہاتھ میں بیان ہوا ہے۔ اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مثلاً بکر کے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک نہیں ہے لیکن یہ مقدار زید کے چھوٹے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک پہنچتی ہے حتی کہ وہ ایسا نہیں کر سکتا تو اس صورت میں بھی بکر کو اختیار ہو گا کہ چاہے جرمانہ لے اس واسطے کہ پورے طور پر بدلہ لینا محال ہے کیونکہ غیر حق کی جانب متعدی ہوتا ہے یعنی بقدر طول زخم کے قصاص نہیں لے سکتا بلکہ اگر زخمی کے سر میں آدھی دور تک زخم آیا ہے تو وہ زخمی کرنے والے کے سر میں بھی آدھی دور تک عیب پہنچا سکتا ہے۔ اور اس سے زیادہ تعدی ہو گی حالانکہ طول زخم زیادہ ہے تو جب وہ پورا حق نہیں لے سکتا تو اس کو جرمانہ لینے کا اختیار ہوا۔ اور اسی طرح اگر زخم مذکور سر کی لمبائی میں ہو اور وہ زخمی کے سر میں پیشانی سے گدی تک پہنچا ہے حالانکہ زخمی کرنے والے کے بڑے سر میں یہ مقدار اس کی گدی تک نہیں پہنچتی ہے تو بھی اس کو قصاص چھوڑ کر جرمانہ لینے کا اختیار ہے کیونکہ جو وجہ مذکور ہوئی وہ طول و عرض میں مختلف نہیں ہوتی ہے۔ قال ولا قصاص فی اللسان ولا فی الذکر وعن ابی یوسف رح انه اذا قطع من اصله یجب لانه یمکن اعتبار المساواة ولنا انه ینقبض وینبسط فلا یمکن اعتبار المساواة ۔ اور زبان یا آلہ نرہ میں قصاص نہیں ہے۔ (بلکہ جرمانہ دیت لازم ہو گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام ابو یوسف سے روایت آئی کہ اگر زبان یا آلہ نرہ اپنی جڑ سے قطع کیا گیا ہو تو قصاص واجب ہے کیونکہ مساوات کا اعتبار ممکن ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں عضو میں سے ہر ایک سمٹتا و پھیلتا ہے تو مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے۔ الا ان تقطع الحشفة لان موضع القطع معلوم کالمفصل لو قطع بعض الحشفة او بعض الذکر فلا قصاص فیه لان البعض لا یعلم مقداره بخلاف الاذن اذا قطع کله او بعضه لانه لا ینقبض ولا ینبسط وله حد یعرف فیمکن اعتبار المساواة والشفة اذا استقصاها بالقطع یجب القصاص لامکان اعتبار المساواة بخلاف ما اذا قطع بعضها لانه یتعذر اعتبارها۔ بالجملہ آلہ نرہ کاٹنے میں کسی صورت میں قصاص نہیں ہے سوائے ایک صورت کے کہ اس نے حشفہ یعنی سپارہ کاٹ ڈالا ہو تو قصاص واجب ہو گا کیونکہ کاٹنے کی جگہ معلوم ہے جیسے جوڑ ہوتا ہے۔ اور اگر تھوڑا حشفہ یا تھوڑا نرہ کاٹا گیا تو اس میں قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ بعض کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے بخلاف کان کے کہ اگر وہ پورا یا تھوڑا کاٹا گیا تو اس میں قصاص ہے اس واسطے کہ وہ سمٹتا اور پھیلتا نہیں ہے اور اس کی ایک حد معلوم ہے تو مساواۃ کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور ہونٹ اگر پورے طور پر کاٹ لیا تو قصاص واجب ہے کیونکہ مساوات کا اعتبار ممکن ہے بخلاف اس کے اگر تھوڑا ہونٹ کاٹا تو قصاص نہیں ہو سکتا ہے اس واسطے کہ مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے۔

فصل در بیان مصالحہ وغیرہ

قال واذا اصطلح القاتل واولیاء القتیل علی مال سقط القصاص ووجب المال قلیلا کان او کثیرا لقوله تعالی فمن عفی له من اخیه شیء الآیة علی ما قیل نزلت الآیة فی الصلح و

قولہ علیہ السلام من قتل لہ قتیل الحدیث۔ اگر قاتل نے جس پر قصاص واجب ہے اور اولیائے مقتول نے قصاص سے کسی قدر مال پر صلح کی تو قصاص ساقط ہو گیا اور مال مسمی واجب ہوا خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو بدلیل قولہ تعالیٰ فمن عفی لہ من اخیہ شیئی الآیۃ بنا بر اس قول کے کہ یہ آیت صلح میں نازل ہوئی ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام من قتل لہ قتیل الحدیث۔

ف حضرت عمر و ابن عباس و ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن عفی لہ۔ یعنی جس قاتل کو عفو کی گئی من اخیہ شیئی۔ اس کے دینی بھائی یعنی مقتول کے خون سے کوئی چیز یعنی اولیائے مقتول میں سے بعض نے مقتول کے خون سے اس کے قاتل کو جو در حقیقت اس کا دینی بھائی ہے اپنا حق قصاص معاف کیا حتی کہ دوسرے ورثہ قصاص نہیں لے سکتے۔ بلکہ مال دیت لے سکتے ہیں۔ فاتباع بالمعروف۔ تو ان کو چاہیے کہ بطور معروف قاتل سے مطالبہ کریں یعنی ان پر واجب ہے کہ بقدر اپنے حقوق کے بدون زیادتی اور بدون سختی کے قاتل سے دیت وصول کریں۔ واداء الیہ باحسان۔ یعنی اور قاتل پر واجب ہے کہ وہ ہر ایک حق دار کو اس کا حق خوبصورتی کے ساتھ ادا کرے یعنی بدون کمی اور بدون تاخیر کے ادا کرے۔ پس یہ آیت دلیل ہے کہ بعد عفو کے قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں خطبہ فتح مکہ میں بھی یہ مذکور ہے۔ ومن قتل لہ قتیل الخ یعنی اگر کسی شخص کے اہل قرابت میں سے کوئی قتل کیا جاوے تو اولیائے وارثین مختار ہیں کہ دو باتوں میں سے جس کو بہتر سمجھیں وہ اختیار کریں۔ ایک یہ کہ اس کو دیت دی جاوے اور دوم یہ کہ اس کے واسطے قصاص لیا جاوے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ والمراد واللہ اعلم الاخذ بالرضاء علی ما بیناہ وھو الصلح بعینہ ولانہ حق ثابت للورثۃ یجری فیہ الاسقاط عفوا فکذا تعویضا لاشتمالہ علی احسان الاولیاء واحیاء القاتل فیجوز بالتراضی والقلیل والکثیر فیہ سواء لانہ لیس فیہ نص مقدر فیفوض الی اصطلاحھما کالخلع وغیرہ وان لم یذکرا حالا ولا مؤجلا فھو حال لانہ مال واجب بالعقد والاصل فی امثالہ الحلول نحو المھر والثمن بخلاف الدیۃ لانھا ما وجبت بالعقد۔ اور حدیث مذکور میں جو اختیار ولی مقتول کو دیا کہ چاہے دیت لے تو شاید واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قاتل کی رضامندی سے دیت لے یعنی یہ غرض نہیں ہے۔ کہ اگر قاتل اپنی جان دینے پر راضی ہو اور دیت دینے پر راضی نہ ہو تو بھی وہ دیت لے سکتا ہے۔ بلکہ مراد یہ کہ برضامندی قاتل لے سکتا ہے کیونکہ اس کا اصلی حق قصاص ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا اور برضامندی قاتل لینا یہی بعینہ صلح ہے اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ قصاص ایسا حق ہے جو وارثوں کے واسطے ثابت ہوتا ہے اور اس میں عفو کے طور پر ساقط کرنا بھی جاری ہوتا ہے تو عوض لینے کے طور پر بھی ساقط کرنا جاری ہوگا۔ یعنی بطور صلح بھی قصاص ساقط ہو سکتا ہے کیونکہ یہ معاوضہ متضمن ہے کہ اولیائے مقتول نے احسان کیا اور قاتل کی زندگی باقی رکھی تو یہ باہمی رضامندی سے جائز ہے پھر مال صلح خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو دونوں برابر ہیں اس واسطے کہ اس بارہ میں کوئی نص مقدر نہیں ہے۔ یعنی کسی نص نے کوئی اندازہ محدود نہیں کیا پس وہ ان دونوں کے اتفاق رائے کے سپرد ہے جیسے خلع وغیرہ میں ہوتا ہے یعنی شوہر و زوجہ جس قدر مال پر راضی ہوں جائز ہے وعلی ہذا اطلاق یا اعتاق بمال وغیرہ میں ہے اور اگر قاتل و اولیائے مقتول نے صلح میں اس مال کا فی الحال یا میعادی ہونا بیان نہ کیا تو وہ فی الحال واجب الادا ٹھہرایا جائے گا۔ اس واسطے کہ یہ مال بھی ایسا مال ہے جو باہمی رضامندی کے عقد سے واجب ہوا ہے اور ایسے مال واجبہ میں اصل یہ ہے کہ فی الحال واجب الادا ہو جیسے مہر و بیع کے دام ہوتے ہیں۔ برخلاف مال دیت کے کہ وہ فی الحال نہیں ہوتا بلکہ قسط وار واجب ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ بذریعہ عقد کے واجب نہیں ہوا۔ قال وان کان القاتل حرا وعبدا فامر الحر ومولی العبد رجلا بان یصالح عن دمھما علی الف درھم ففعل فالالف علی الحر

والمولی نصفان لان عقد الصلح اضیف الیھما۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر قاتل دو شخص ہوں ایک آزاد دوسرا غلام ہو یعنی دونوں نے مل کر قتل کیا ہو پس قاتل آزاد نے اور غلام کے مولی نے ایک شخص مسمی زید کو حکم کیا کہ دونوں قاتلوں کے خون سے اولیائے مقتول کے ساتھ ہزار درہم پر صلح کرے پس زید نے ایسا کیا تو یہ ہزار درہم اس آزاد اور مولائے غلام پر نصفا نصف واجب ہوں گے اس واسطے کہ عقد صلح ان دونوں کی جانب مضاف ہے۔ ف پس مال صلح دونوں پر نصفا نصف واجب ہوگا۔ واذا عفا احد الشرکاء من الدم او صالح من نصیبہ علی عوض سقط حق الباقین عن القصاص وکان لھم نصیبھم من الدیۃ واصل ھذا ان القصاص حق جمیع الورثۃ وکذا الدیۃ خلافا لمالک والشافعیؒ فی الزوجین لھما ان الوراثۃ خلافۃ وھی بالنسب دون السبب لانقطاعہ بالموت ولنا انہ علیہ السلام امر بتوریث امرأۃ اشیم الضبابی من عقل زوجھا اشیم ولانہ حق یجری فیہ الارث حتی ان من قتل ولہ ابنان فمات احدھما عن ابن کان القصاص بین الصلبی وابن الابن فیثبت لسائر الورثۃ والزوجیۃ تبقی بعد الموت حکما فی حق الارث او یثبت بعد الموت مستندا الی سببہ وھو الجرح۔ اگر خون مقتول کو شرکاء میں سے ایک نے عفو کیا یا اپنے حصہ سے کسی قدر عوض پر صلح کر لی تو باقیوں کا قصاص ساقط ہوگیا اور ان کے واسطے دیت میں سے ان کا حصہ ملے گا۔ اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ قصاص سب وارثوں کا حق ہے یعنی اگرچہ زوجہ یا شوہر ہو اور اسی طرح دیت بھی جملہ وارثوں کا حق ہے اس میں امام مالک و شافعی کا اختلاف دربارۂ شوہر و زوجہ ہے یعنی ان کے نزدیک شوہر و زوجہ کا استحقاق نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ وراثت تو خلافت ہے اور یہ خلافت بذریعہ نسب ہوتی ہے اور بذریعہ سبب نہیں ہوتی کیونکہ سببی رشتہ تو موت کی وجہ سے منقطع ہوگیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم الضبابی رضی اللہ عنہ کی زوجہ کے واسطے اس کے شوہر اشیمؓ کی دیت سے میراث دیئے جانے کا حکم فرمایا۔ رواہ احمد والاربعۃ ومالک وقال الترمذی حسن صحیح والطبرانی والدارقطنی۔ اور اس دلیل سے کہ قصاص و دیت ایسا حق ہے جس میں میراث جاری ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر ایک شخص قتل کیا گیا اور اس کے دو بیٹے ہیں پھر ایک بیٹا اپنا ایک بیٹا چھوڑ کر مر گیا تو مقتول کا قصاص اس کے بیٹے اور پوتے کے درمیان مشترک ہوگا بالجملہ یہ معلوم ہوا کہ حق قصاص و دیت تمام وارثوں کے واسطے ثابت ہے۔ اور رشتہ زوجیت ایسا رشتہ ہے کہ میراث کے حق میں بعد موت کے بھی حکما باقی رہتا ہے (تو امام مالکؒ و شافعیؒ نے جو حکم لگایا کہ منقطع ہو جاتا وہ میراث کے حق میں مسلم نہیں ہے۔) یا ہم یوں کہتے ہیں کہ قصاص و دیت بعد موت کے اپنے سبب کی جانب مستند ثابت ہوگی اور اس کا سبب وہی زخم ہے جس سے قتل واقع ہوا۔ ف پس زخمی ہونے کے وقت زوجیت قائم تھی پس اگر شوہر زخمی ہو کر مرا تو زوجہ وارث ہے اور اگر زوجہ ہو تو شوہر وارث ہے کیونکہ جس سبب سے قصاص یا دیت واجب ہوئی اس سبب کے وقت زوجیت موجود تھی تو شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک کو حق قصاص و دیت حاصل ہوگا۔ واذا ثبت للجمیع فکل منھم یتمکن من الاستیفاء والاسقاط عفوا وصلحا ومن ضرورۃ سقوط حق البعض فی القصاص سقوط حق الباقین فیہ لانہ لا یتجزی بخلاف ما اذا قتل رجلین وعفا احد الولیین لان الواجب ھناک قصاصان من غیر شبھۃ لاختلاف القتل والمقتول وھھنا واحد لاتحادھما واذا سقط القصاص ینقلب نصیب الباقین مالا لانہ امتنع بمعنی راجع الی القاتل ولیس للعافی شیء من المال لانہ اسقط حقہ بفعلہ ورضاہ۔ اور جب حق قصاص جمیع وارثوں

کے واسطے ثابت ہوا تو ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ حق قصاص حاصل کرے یا اس حق کو بطور عفو یا صلح کے ساقط کرے۔ اور قصاص میں بعض کا حق ساقط ہونا بالضرور مستلزم ہے کہ باقیوں کا حق قصاص بھی ساقط ہو کیونکہ قصاص ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں۔ بخلاف اس کے اگر دو شخصوں کو قتل کیا اور دونوں مقتول کے ولیوں میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کو حق قصاص باقی ہے اس واسطے کہ یہاں دو قصاص بلا شبہ واجب ہوئے کیونکہ قتل اور مقتول مختلف ہیں۔ اور یہاں صرف ایک ہی ہے کیونکہ ایک ہی مقتول پر ایک قتل واقع ہوا ہے۔ پھر جب حق قصاص ساقط ہوا تو جنہوں نے عفو نہیں کیا ان کا حصہ بدل کر مال ہو جائے گا اس واسطے کہ قصاص ایک ایسے معنی کی وجہ سے ممتنع ہوا جو قاتل کی جانب راجح ہے یعنی اس کا خون فی الجملہ محترم ہو گیا۔ پھر عفو کرنے والے کے واسطے اس مال میں سے کچھ نہ ہو گا۔ اس واسطے کہ اس نے اپنا حق اپنے فعل و اپنی رضامندی سے ساقط کیا۔ ثم یجب ما یجب من المال فی ثلث سنین وقال زفر رح یجب فی سنتین فیما اذا کان بین الشریکین وعفا احدھما لان الواجب نصف الدیۃ فیعتبر بما اذا قطعت یدہ خطاء ولنا ان ھذا بعض بدل الدم وکلہ مؤجل الی ثلث سنین فکذلک بعضہ والواجب فی الید کل بدل الطرف وھو فی سنتین فی الشرع ویجب فی مالہ لانہ عمد پھر جو کچھ مال واجب ہوا وہ تین برس میں واجب الادا ہو گا اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا در صورتیکہ قصاص دو شریکوں میں مشترک ہو اور ایک نے عفو کر دیا تو مال دو سال میں واجب الادا ہو گا اس واسطے کہ نصف دیت واجب ہوئی تو اس کا قیاس ایسی صورت پر ہو گا کہ جب خطا سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نصف مال اس کل مال کا نصف ہے جو عوض خون واجب ہوا تھا حالانکہ کل مال تین سال میں واجب الادا تھا تو اس کا جزو بھی اس میعاد میں واجب الادا ہو گا اور خطا سے کٹے ہوئے ہاتھ پر اس کا قیاس اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ اس میں پورے ہاتھ کا عوض واجب ہے حالانکہ وہ کل شرعاً دو سال میں واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو مال واجب ہوا ہے وہ خود مجرم کے مال میں واجب ہو گا۔ یعنی مددگار برادری اس کو نہیں اٹھاوے گی اس واسطے کہ جرم عمد ہے۔ قال واذا قتل جماعۃ واحدا عمدا اقتص من جمیعھم لقول عمر رضی اللہ عنہ فیہ لو تمالأ علیہ اھل صنعاء لقتلتھم ولان القتل بطریق التغالب غالب والقصاص مزجرۃ للسفہاء فیجب تحقیقا لحکمۃ الاحیاء۔ اگر ایک جماعت نے ایک شخص کو عمداً مار ڈالا تو کل جماعت سے قصاص لیا جائے گا (اور یہ خلاف قیاس کے قول ائمہ اربعہ و اکثر علمائے صحابہ و تابعین وغیرہم ہے) اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اگر اس کے قتل پر تمام اہل صنعاء جمع ہو جاتے اور اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اگر اس کے قتل پر تمام اہل صنعاء جمع ہو جاتے اور اس دلیل سے کہ قتل کرنا اکثر اسی طور پر ہوتا ہے کہ چند لوگ مجتمع ہو کر مقتول پر غالب ہو کر قتل کرتے ہیں اور قصاص اسی واسطے مشروع ہے کہ بے وقوفوں کو زجر ہو تو یہاں قصاص واجب ہو گا۔ تاکہ ان بے وقوفوں سے لوگوں کی جان بچانے کی حکمت پوری ہو۔

ف یعنی قصاص کا یہی فائدہ ہے کہ قاتل جو محترم خون بہانے میں بے باک ہو گیا ہے نیست ہو تا کہ آئندہ لوگوں کے خون محفوظ رہیں اور اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جماعت صحابہ میں یہ حکم دیا اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ رواہ مالک والشافعی ومحمد والبخاری والدارقطنی اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ سے و عبدالرزاق نے ابن عباس سے روایت کیا اور عبدالرزاق نے اہل صنعا کا پورا قصہ یوں روایت کیا کہ صنعا میں ایک عورت تھی جس کا نام زینب تھا۔ اس کا شوہر سفر میں پردیس گیا اور اپنا لڑکا اصیل نامی جو پہلی بی بی سے تھا اس کے پاس چھوڑ گیا پھر اس عورت کے چند

آشنا پیدا ہوئے مگر وہ اس لڑکے سے تنگ ہوئی پس اس نے اپنے یاروں و مددگاروں سے مشورہ کیا تو سب کی رائے قرار پائی کہ یہ لڑکا ہم کو فضیحت کرتا ہے پس سبھوں نے متفق ہو کر اس کو قتل کر کے چاہ غمدان میں ڈال دیا۔ اور یہ سب مع عورت کے سات آدمی تھے پس جب وہ لڑکا گم ہوا تو یہی عورت جو قاتلہ اور اس کی سوتیلی ماں تھی نکل کر چلانے لگی اور چلاتے ہیں کہتی جاتی کہ الٰہی جس نے اصیل کو قتل کیا اُس کا ناس ہو اور وہ پکڑا جاوے اور اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یعلی حاکم صنعاء تھے پس انہوں نے اس کے بارہ میں لوگوں کو خطبہ سنایا کہ اس کی تحقیق و تفتیش کریں تو چند روز کے بعد ایک شخص بیر غمدان کی جانب گزرا اور وہاں مکھیوں کے ہجوم سے اُس نے پتہ پایا پس اُس نے یعلی رحمہ اللہ کو خبر دی تو آپ لوگوں کو لے کر تشریف لے گئے پس عورت کے یاروں میں سے ایک بولا کہ مجھے رسی میں لٹکاؤ پس اُس نے اتر کر طفل کی لاش کو کنوئیں کی کول میں چھپا دیا پھر وہ نکلا اور اس نے کہا کہ میں نے وہاں کچھ نہیں پایا پس ایک شخص دیگر نے کہا کہ مجھے اتاریئے پس وہ اُتر کر لاش نکال لایا پس آخر کار اس عورت نے اقرار کیا اور اس کے یاروں نے بھی اقرار کیا۔ اور طحاوی و بیہقی کی روایت میں ہے کہ پہلے اُس کے یاروں میں سے ایک نے اقرار کیا پھر باقیوں نے اور اُس عورت نے اقرار کیا پس یعلی رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم لکھا کہ ان سب کو قتل کر دے پس اگر کل اہل صنعاء سب اس کے قتل پر مجتمع ہوتے تو میں ان سب کو اس کے قصاص میں قتل کرتا۔ رواہ البیہقی والطحاوی ایضا۔ **واذا قتل واحد جماعۃ فحضر اولیاء المقتولین قتل لجماعتھم ولا شیئ لھم غیر ذلک فان حضر واحد منھم قتل لہ وسقط حق الباقین وقال الشافعیؒ یقتل بالاول منھم ویجب للباقین المال وان اجتمعوا ولم یعرف الاول قتل لھم وقسمت الدیات بینھم وقیل یقرع بینھم فیقتل لمن خرجت قرعتہ۔** اور اگر ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کیا پھر مقتولین کے اولیاء حاضر ہوئے تو اس سب جماعت کے واسطے وہ قاتل قتل کیا جائے گا۔ اور سوائے اس کے ان کے واسطے کوئی دیت وغیرہ نہ ہوگی۔ اور یہی قول مالکؒ ہے۔ ع۔) اور اگر اس جماعت میں سے ایک ہی حاضر ہوا تو اسی کے واسطے قصاص لے لیا جائے گا۔ اور باقیوں کا حق ساقط ہو گیا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اول مقتول کے واسطے قتل کیا جائے اور باقی مقتولین کے واسطے مال واجب ہوگا اور اگر اول معلوم نہ ہو اور اولیائے مقتولین نے مجتمع ہو کر دعویٰ کیا تو قاتل مذکور ان سبکے واسطے قتل کیا جاوے اور باقی مقتولوں میں سے ہر ایک کے واسطے دیت واجب ہوگی اور یہ سب دیتیں ان سب کے درمیان تقسیم کر دی جائیں گی اور بعض نے فرمایا کہ سب مقتولوں کے واسطے قرعہ ڈالا جائے پس جس کے نام قرعہ نکلے اسی کے واسطے یہ قاتل قتل کر دیا جائے۔

ف گویا اس قاتل کا خون ان سب کے واسطے مباح ہے اور چونکہ سب میں تقسیم نہیں ہو سکتا تو ان کی خوشدلی کے واسطے قرعہ ڈالا جاوے۔ **لہ ان الموجود من الواحد قتلات والذی تحقق فی حقہ قتل واحد فلا تماثل وھو القیاس فی الفصل الاول الا انہ عرف بالشرع۔** امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک شخص نے کئی قتل کر دیئے اور جو سزا اس کو دی گئی وہ فقط ایک ہی قتل ہے تو ہنوز اس کے حق میں برابری نہیں ہوئی دلیس بضرورت بذریعہ دیات کے برابری لی جائے گی اور صورت اول میں بھی قیاس یہی تھا مگر وہ بذریعہ شرع معلوم ہوا۔

ف یعنی جب ایک جماعت نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو قیاس مقتضی تھا کہ اُس کے قصاص مساوات میں صرف ایک ہی شخص قتل کیا جاوے ولیکن ہم نے شرع میں بذریعہ حکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جانا کہ اُس کے عوض میں جماعت قتل کی جاوے گی۔ پس ہم نے قیاس ترک کیا اور یہاں جب کہ ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کیا ہو تو

قیاس مقتضی ہے کہ ہر ایک کے واسطے بدلہ لیا جاوے اور شرع میں کوئی نص اس کے مخالف نہیں ہے تو قیاس کے موافق حکم باقی رہے گا اور چونکہ ایک جماعت کے واسطے ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ ایک قتل ہو سکتا ہے۔ اور باقی دیات ہو سکتی ہیں پس اول کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقیوں کے واسطے دیات لی جاویں اور جب اول معلوم نہ ہو تو کوئی وجہ ترجیح کی نہیں ہے پس ایک کے سوائے باقیوں کے واسطے دیات لی جاویں اور اس طرح کیا جاوے کہ ایک بار اس کو ان سب کے واسطے قتل کیا جائے اور دیات موجودہ ان سب میں تقسیم کر دی جاویں۔ ولنا ان کل واحد منهم قاتل بوصف الکمال فجاء التماثل اصله الفصل الاول اذ لو لم یکن کذلک لما وجب القصاص ولانه وجد من کل واحد منهم جرح صالح للانزهاق فیضاف الی کل منهم اذ هو لا یتجزی ولان القصاص شرع مع المنافی لتحقیق الاحیاء وقد حصل بقتله فاکتفی به - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مقتولین کے اولیاء میں سے ہر ایک نے اس کو قتل کیا تو ہر ایک نے اپنا پورا بدلہ حاصل کر لیا تو برابری ہو گئی اور اس کی اصل وہی پہلی صورت ہے - کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا یعنی اگر جماعت میں اور واحد میں مماثلت نہ ہو تو جماعت پر قصاص ہی واجب نہ ہو پس اسی طرح اس کے برعکس بھی ہوگا اس واسطے کہ قصاص واجب ہے اور نیز یہ دلیل بھی جاری ہے کہ اولیائے مقتولین میں سے ہر ایک کی جانب سے ایسا زخم پایا گیا جو اس کی روح نکالنے کے لائق ہے پس قتل کرنا ان میں سے ہر ایک کی جانب مضاف ہوا کیونکہ یہ امر ٹکڑے ہونے کے لائق نہیں ہے اور نیز اس دلیل سے بھی کہ قصاص مع منافی مشروع ہے تاکہ احیاء ثابت ہو اور یہ بات اس قاتل کو قتل کرنے سے حاصل ہو گئی تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا۔ف۔ یعنی قصاص کے معنی یہ ہیں کہ کسی شخص کو قتل کر دینا حالانکہ انسان کو قتل کرنا حرام ہے لیکن باوجود اس کے قصاصاً قتل کرنا اس واسطے مشروع ہے کہ قاتل بے باک سے لوگوں کی جان بچے تو جب قاتل قتل کیا گیا تو قصاص حاصل ہو گیا پس یہ ضرورت باقی نہیں رہی کہ قاتل کے مال پر دیت بھی واجب کی جائے۔ قال ومن وجب علیه القصاص اذا مات سقط القصاص لفوات محل الاستیفاء فاشبه موت العبد الجانی ویتاتی فیه خلاف الشافعیؒ اذ الواجب احدهما عنده۔ اگر ایک شخص پر قصاص واجب ہوا پس وہ اپنی موت سے مر گیا تو قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اس کی استیفاء قصاص کا محل جاتا رہا۔ یعنی ولی مقتول کا اصل حق اس کے قصاص سے متعلق تھا اور اس کے ہومن مال اُس نے منظور نہیں کیا تھا جب محل جاتا رہا تو قصاص بھی ساقط ہو گیا پس غلام مجرم کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر کسی کے غلام نے دوسرے شخص کا غلام مار ڈالا حتی کہ مولائے مقتول کا حق اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا پھر یہ غلام مر گیا تو اس کا حق باطل ہو گیا اور وہ قاتل کے مولیٰ سے کچھ نہیں لے سکتا ہے اسی طرح یہاں ولی مقتول بھی قاتل میت کے مال سے دیت نہیں لے سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق متعلق بقصاص ہے اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہونا چاہیئے کیونکہ ان کے نزدیک دیت یا قصاص میں سے ایک واجب ہے یعنی جب قصاص ممکن نہ رہا تو دیت ممکن ہے۔ قال واذا قطع رجلان ید رجل واحد فلا قصاص علی واحد منهما وعلیهما نصف الدیة وقال الشافعی رح یقطع یداهما والمفروض اذا اخذ سکینا وامرها علی یده حتی انقطعت له الاعتبار بالانفس والایدی تابعة لها فاخذت حکمها او یجمع بینهما بجامع الزجر ولنا ان کل واحد منهما قاطع بعض الید لان الانقطاع حصل باعتمادیهما والمحل متجز فیضاف الی کل واحد منهما البعض فلا مماثلة بخلاف النفس لان الانزهاق لا یتجزی ولان القتل بطریق الاجتماع غالب حذار الغوث والاجتماع علی

قطع الید من المفصل فی حیز الندرۃ لافتقارہ الی مقدمات بطیئۃ فیلحقہ الغوث۔ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو ان دونوں میں سے کسی پر قصاص نہیں ہے اور ان دونوں پر نصف دیت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور فرض مسئلہ اس صورت میں ہے کہ دونوں نے ایک چھری پکڑ کر اس کے ہاتھ پر چلائی یہاں تک کہ اس کا ہاتھ کٹ گیا۔ امام شافعیؒ اس کو جان پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر دو شخص ایک شخص کی جان ماریں تو دونوں سے قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح ہاتھ کاٹیں تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور ہاتھ اپنے نفس کے تابع ہوتے ہیں تو ان کو بھی نفس کا حکم دیا کہا جاوے کہ جیسے جان کا قصاص بغرض زجر کے ہے اسی طرح ہاتھ کاٹنے میں بھی۔ ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے تھوڑا ہاتھ کاٹا کیونکہ ہاتھ کٹنا دونوں کے بوجھ سے حاصل ہوا اور ہاتھ ایسا محل ہے جس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو دونوں میں سے ہر ایک کی جانب ایک جزو منسوب ہوا تو قصاص کی مماثلت ممکن نہیں ہے بخلاف جان مارنے کے کہ روح فنا ہونے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں۔ (یا کہا جاوے کہ حد قصاص ایسے واقعات میں ہے جو اکثر واقع ہوتے ہیں اور اس طرح ہاتھ کاٹنا ایک واقعہ نادر ہے تو اس میں حد قصاص نہ ہوگی۔) اس واسطے کہ مجتمع ہو کر قتل کرنا اکثر واقع ہوتا ہے تاکہ دیر نہ لگے کہ فریادی آجاویں۔ اور مجتمع ہو کر جوڑ سے ہاتھ کاٹنا ایک امر نادر ہے کیونکہ اس سے پہلے آہستگی کے امور ضروری ہیں مثلاً ہاتھ کو اپنے قابو میں لانا اور متفق ہو کر چھری کی گرفت کرنا پھر خاص کر جوڑ پر چلانا تو اس میں سرعت ممکن نہیں۔ پس مددگار پہنچ جاویں گے۔ ف۔ پس ایسے فعل کے واسطے عذر اجر کی ضرورت نہیں ہے۔ قال وعلیہما نصف الدیۃ لانہ دیۃ الید الواحدۃ وھما قطعاھا وان قطع واحد یمینی رجلین فحضرا فلھما ان یقطعا یدہ ویاخذا منہ نصف الدیۃ یقتسمانہ نصفین سواء قطعھما معا او علی التعاقب وقال الشافعیؒ فی التعاقب یقطع بالاول وفی القرآن یقرع لان الید استحقھا الاول فلا یثبت الاستحقاق فیھا للثانی کالرھن بعد الرھن وفی القرآن الید الواحدۃ لا تفی بالحقین فترجح بالقرعۃ ولنا انھما استویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فی حکمہ کالغریمین فی الترکۃ والقصاص ملک الفعل یثبت مع المنافی فلا یظھر الا فی حق الاستیفاء اما المحل فخلو عنہ فلا یمنع ثبوت الثانی بخلاف الرھن لان الحق ثابت فی المحل وصار کما اذا قطع العبد یمینیھما علی التعاقب فتستحق رقبتہ لھما وان حضر واحد منھما فقطع یدہ فللآخر علیہ النصف الدیۃ لان للحاضر ان یستوفی لثبوت حقہ وتردد حق الغائب واذا استوفی لم یبق محل الاستیفاء فیتعین حق الآخر فی الدیۃ لانہ اوفی بہ حقا مستحقا۔ اور ان دونوں ہاتھ کاٹنے والوں پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ ایک ہاتھ کی دیت ہے اور دونوں نے اس ہاتھ کو کاٹا تو ہر ایک پر نصف واجب ہوئی اور ایک شخص نے دو شخصوں میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ کاٹا پھر دونوں نے حاضر ہو کر دعویٰ کیا تو ان دونوں کو اختیار ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹیں اور اس سے نصف دیت وصول کریں جس کو آپس میں برابر تقسیم کر لیں خواہ اس نے دونوں کا ہاتھ ایک ساتھ کاٹا ہو یا آگے پیچھے کاٹا ہو۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر آگے پیچھے کاٹا ہو تو پہلے کے عوض ہاتھ کاٹا جائے یعنی دوسرا دیت پاوے گا اور اگر ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹا ہو تو قرعہ ڈالا جائے گا اس واسطے کہ قاطع کے ہاتھ کا استحقاق مظلوم اول کو ثابت ہوا تو اس میں دوسرے کا استحقاق ثابت نہ ہوگا جیسے رہن کے بعد رہن ہے یعنی اگر کوئی چیز ایک قرضخواہ کے پاس رہن کی پھر کسی طرح سے کسی دوسرے قرضخواہ کے پاس رہن کی تو اول ہی اس کا مستحق ہے، اور دوسرا

اس کا مستحق نہ ہوگا۔ اور ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ایک ہی ہاتھ کے دونوں شخص مستحق ہوئے حالانکہ اس سے دونوں کا حق پورا ادا نہیں ہو سکتا تو ان دونوں میں قرعہ ڈالا جائے گا یعنی جس کے نام قرعہ نکلے وہ ہاتھ کاٹے اور دوسرا دیت پاوے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں سبب استحقاق برابر ہیں یعنی وقت میں آگے پیچھے ہونے سے کچھ فرق نہ ہوگا بلکہ ہاتھ کاٹے جانے میں دونوں یکساں ہیں تو اس کے حکم قصاص میں بھی دونوں برابر ہیں جیسے میت کے قرض خواہ اس کے ترکہ میں برابر مستحق ہوتے ہیں یعنی اگرچہ قرضہ آگے پیچھے لیا ہو مگر ترکہ میں دونوں کا استحقاق برابر ہے اور واضح ہو کہ قصاص تو ایک ملک فعل ہے جو باوجود امر منافی کے ثابت ہوتی ہے یعنی قصاص سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ ظالم کو قتل یا مجروح کرنے کی اجازت ہو جائے باوجودیکہ نفس محترم ہوتا ہے تو یہ ملکیت فقط استیفاء قصاص کے حق میں ظاہر ہوگی اور رہا محل قصاص تو وہ ایسی ملکیت سے خالی ہے پس جب ظالم کے بدن میں اول کی ملکیت نہیں ہے تو دوسرے کا حق قصاص ثابت ہونے سے مانع نہ ہوگی بر خلاف رہن کے کہ مرتہن کے واسطے حق استیفاء اس محل مرہون میں ثابت ہو جاتا ہے تو اسی محل مرہون میں دوسرے مرتہن کا حق ثابت نہیں ہو سکتا اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے ایک غلام نے دو شخصوں کا ہاتھ آگے پیچھے کاٹا۔ تو اس غلام کی گردن کا استحقاق ان دونوں کے واسطے حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر اگر ان دونوں میں سے فقط ایک حاضر ہوا تو اس کے واسطے ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اور دوسرے کے واسطے ظالم پر نصف دیت واجب ہوگی۔ اس واسطے کہ حاضر کا حق تو ثابت ہو گیا۔ اور غائب کے حق میں ہنوز تردد ہے تو حاضر کو اپنا حق قصاص پورا کر لینے کا اختیار ہوا اور جب حاضر نے اپنا حق پورا کر لیا تو دوسرے کے واسطے قصاص پورا کرنے کا محل ہی نہیں رہا۔ تو دوسرے کے حق میں دیت متعین ہو گئی اور اس کا حق ساقط اس وجہ سے نہ ہوگا کہ مجرم نے اس ہاتھ کے ذریعہ سے ایک حق ادا کیا جس کا ادا کرنا اس پر واجب تھا۔

ف تو گویا یہ ہاتھ اس کے واسطے مسلم رہا پس اس کا عوض ادا کرنا واجب ہوا۔ قال واذا اقر العبد لقتل العمد لزمه القود وقال زفرؒ لا یصح اقرارہ لانه یلاقی حق المولی بالابطال فصار کما اذا اقر بالمال ولنا انه غیر متهم فیه لانه مضرة به فیقبل ولان العبد مبقی علی اصل الحریة فی حق الدم عملا بالآدمیة حتی لا یصح اقرار المولی علیه بالحدود والقصاص وبطلان حق المولی بطریق الضمن فلا یبالی به۔ اگر غلام نے قتل عمد کا اقرار کیا تو اس پر قصاص لازم آوے گا (یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے) اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس غلام کا اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ اس اقرار سے مولیٰ کا حق مٹایا جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے غلام نے مال کا اقرار کیا حالانکہ بالاتفاق مالی اقرار قبول نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام اس اقرار میں متہم نہیں ہے کیونکہ قتل ہونا اس کے حق میں مضر ہے تو اس کا قول قبول ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ خون کے حق میں غلام اپنی آزادی پر باقی رکھا گیا ہے۔ کیونکہ وہ بھی آدمی ہے حتیٰ کہ اگر اس کا مولیٰ اس کے اوپر حدود و قصاص کا اقرار کرے تو صحیح نہیں ہوتا ہے اور رہا یہ کہ غلام کے اقرار سے مولیٰ کا حق مٹتا ہے۔ تو یہ مٹنا بطور ضمنی ہے پس اس کا خیال نہیں کیا جاتے گا۔ ومن رمی رجلا عمدا فنفذ السهم منه الی آخر فماتا فعلیه القصاص للاول والدیة للثانی علی عاقلته لان الاول عمد والثانی احد نوعی الخطاء کانه رمی الی صید فاصاب آدمیا والفعل یتعدد بتعدد الاثر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو عمداً تیر مارا اور وہ اس کے بدن سے پار ہو کر ایک شخص دیگر کے لگا۔ پس دونوں گئے تو اول کے واسطے اس پر قصاص واجب ہوگا اور دوسرے کے واسطے اس کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ قتل اول تو قتل عمد ہے اور قتل دوم قتل خطاء کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے گویا

اُس نے شکار کو تیر مارا پس وہ کسی آدمی کے لگا اور فعل کے حسب آثار متعدد ہوں تو وہ متعدد شمار ہوتا ہے۔

فصل۔ در فعل جرم کے بیان میں۔

قال ومن قطع ید رجل خطأ ثم قتله عمداً قبل ان تبرأ یده او قطع یده عمداً ثم قتله خطاء او قطع یده خطاء فبرأت یده ثم قتله خطاء او قطع یده عمدا فبرات ثم قتله عمدا فانه یوخذ بالامرین جمیعا والاصل فیه ان الجمع بین الجراحات واجب ما امکن تتمیما للاول لان القتل فی الاعم یقع بضربات متعاقبة وفی اعتبار کل ضربة بنفسها بعض الحرج الا ان لا یمکن الجمع فیعطی کل واحد حکم نفسه وقد تعذر الجمع فی هذه الفصول فی الاولین لاختلاف حکم الفعلین وفی الآخرین لتخلل البرء وهو قاطع للسرایة حتی لو لم یتخلل وقد تجانسا بان کان خطاءین یجمع بالاجماع لامکان الجمع واکتفی بدیة واحدة۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ خطاء سے کاٹ ڈالا پھر ہاتھ اچھا ہونے سے پہلے اُس کو عمداً قتل کر دیا یا عمداً اُس شخص کا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے سے پہلے یا اچھا ہونے کے بعد اُس کو خطاء سے قتل کیا۔ یا خطاء سے ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اچھا ہونے کے بعد اُس کو خطاء سے قتل کر دیا۔ یا عمداً اس کا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے کے بعد اُس کو عمداً قتل کر دیا تو یہ شخص دونوں فعلوں کی بابت ماخوذ ہوگا اور اس بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو متعدد جراحات کو ایک میں جمع کرنا واجب ہے تاکہ زخم اول کا تتمہ ہو جائے اس واسطے کہ اکثر اوقات قتل تو متعدد ضربات سے ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے ہیں اور ہر ضرب کو بذات خود مستقل اعتبار کرنے میں کچھ حرج ظاہر ہے لیکن اگر یہ جراحات اس قسم کے ہوں کہ جن کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہر زخم کو علیحدہ اعتبار کر کے اُس کا حکم عطا کیا جائے گا۔ پس مسئلہ مذکورہ کی صورت میں یہی حال ہے کہ جمع کرنا متعذر ہے پس پہلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے تعذر ہے کہ دونوں فعلوں کا حکم مختلف ہے اور پچھلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے متعذر ہے کہ درمیان میں اچھا ہو گیا ہے اور درمیانی تندرستی اس امر سے مانع ہوتی ہے کہ زخم سرایت کرے حتیٰ کہ اگر درمیان میں اچھا نہ ہوا ہو اور دونوں فعل ایک ہی جنس ہوں مثلاً دونوں فعل خطاء ہوں تو بالاجماع دونوں کو ایک میں جمع کرا دیا جائے گا اس واسطے کہ جمع کرنا ممکن ہے اور جب جمع ہوا تو ایک ہی دیت پر اکتفار کیا جائے گا۔ وان کان قطع یده عمدا ثم قتله عمدا قبل ان تبرأ یده فان شاء الامام قال اقطعوه ثم اقتلوه وان شاء قال اقتلوه وهذا عند ابی حنیفةؒ وقالا یقتل ولا تقطع یده لان الجمع ممکن لتجانس الفعلین وعدم تخلل البرء فیجمع بینهما اور اگر ظالم نے اس کا ہاتھ پہلے کاٹا پھر ہاتھ اچھا ہونے سے پہلے عمداً اس کو قتل کر دیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے یہ حکم دے کہ اس ظالم کا ہاتھ کاٹو پھر اُس کو قتل کر دو اور چاہے یہ حکم دے کہ اس کو قتل کر دو اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ امام اس کو قتل کرے گا اور ہاتھ نہیں کاٹے گا۔ کیونکہ دونوں فعل کو ایک میں جمع کرنا ممکن ہے اس لیے کہ دونوں فعل ہم جنس ہیں اور درمیان میں صحت نہیں ہوئی پس ان دونوں کو جمع کرے گا۔ وله ان الجمع متعذرا اما للاختلاف بین الفعلین هذین لان الموجب القود وهو یعتمد المساواة فی الفعل و

ذلك بان یکون القتل بالقتل والقطع بالقطع وھو متعذر ولان الحز یقطع اضافۃ السرایۃ الی القطع حتی لو صدرا من شخصین یجب القود علی الحاز فصار تخلل البرء بخلاف ما اذا قطع وسری لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا کان خطائین لان الموجب الدیۃ وھی بدل النفس من غیر اعتبار المساواۃ ولان ارش الید انما یجب عند استحکام اثر الفعل وذلك بالحز القاطع للسرایۃ فیجتمع ضمان الکل وضمان الجزء فی حالۃ واحدۃ ولا یجتمعان اما القطع والقتل قصاصا یجتمعان۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کا جمع کرنا غیر ممکن ہے خواہ اس وجہ سے کہ ان دونوں فعلوں میں اختلاف ہے اس واسطے کہ مقتضائے فعل تو قصاص ہے اور قصاص میں فعل کا مساوی ہونا معتمد ہے اور اس کی یہی صورت ہے کہ قتل کے مقابلہ میں قتل کیا جائے اور ہاتھ کاٹنے کے مقابلہ میں ہاتھ کاٹا جائے حالانکہ یہ بات غیر ممکن ہے۔ یعنی مساوات اس وجہ سے غیر ممکن ہے کہ بعد قتل کے ہاتھ کاٹنا بے فائدہ ہے اور خواہ اس وجہ سے جمع غیر ممکن ہے کہ سر جدا کرنا ہاتھ کاٹنے کی جانب سرایت کی نسبت روکتا ہے یعنی ہاتھ کاٹنے سے موت تک نوبت پہنچنا اس وجہ سے ممنوع ہے کہ مجرم نے بعد اس کے مظلوم کو قتل کر دیا تھا تو ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے موت نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ اگر عمداً ہاتھ کاٹنا اور قتل عمد دو شخصوں سے واقع ہوں تو گردن کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ (پس دونوں فعل جدا ہو گئے) تو ایسا ہو گیا جیسے درمیان میں صحت حائل ہو گئی یعنی گویا دست بریدہ بعد صحت کے مقتول ہوا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق دونوں جمع نہیں کیے جاتے ہیں بخلاف اس کے اگر مجرم نے ہاتھ کاٹا اور زخم سارے ہو کر اس نے موت تک نوبت پہنچائی تو البتہ صرف قتل ہی پر اکتفاء کیا جائے گا۔ اس واسطے کہ فعل ایک ہی ہے اور نیز بخلاف ایسی صورت کے جب کہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا دونوں خطاء سے واقع ہوں یعنی اس صورت میں بھی بالاتفاق جمع کیا جائے گا، اس واسطے جرم خطا کا موجب تو دیت ہے اور وہ بدون اعتبار مساوات کے جان کا عوض ہوتی ہے۔ اور نیز اس واسطے کہ ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ جب ہی واجب ہوتا ہے کہ اس فعل کا اثر مستحکم ہو جائے۔ اور یہ اس مسئلہ میں جبھی ہو گا کہ مجرم نے اس کی گردن کاٹ دی کہ جس سے ہاتھ کاٹنے کی سرایت کا احتمال جاتا رہا تو کل اور جزو دونوں کا تاوان ایک ہی حالت میں مجتمع ہو جائے گا اور دونوں فعل مجتمع نہیں کیے جائیں گے۔ رہا ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا قصاصاً مجتمع ہو جاتے ہیں۔ یعنی درصورتیکہ دونوں فعل عمدی ہوں۔

قال ومن ضرب رجلا مائۃ سوط فبرأ من تسعین ومات من عشرۃ ففیہ دیۃ واحدۃ لانہ لما برأ منھا لا تبقی معتبرۃ فی حق الارش وان بقیت معتبرۃ فی حق التعزیر فبقی الاعتبار للعشرۃ وکذلك کل جراحۃ اندملت ولم یبق لھا اثر علی اصل ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ فی مثلہ حکومۃ عدل وعن محمد رحمہ اللہ انہ تجب اجرۃ الطبیب۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو (ناحق) سو کوڑے مارے یعنی متفرق طور پر مارے پھر وہ نوے کوڑوں سے اچھا ہو گیا یعنی ایسے طور پر اچھا ہوا کہ اس کا اثر بھی باقی نہیں رہا اور آخر دس کوڑوں سے مر گیا تو اس میں ایک ہی دیت واجب ہو گی اس واسطے کہ جب وہ نوے کوڑوں سے اچھا ہو گیا تو جرمانہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں رہا اگرچہ مجرم کو تعزیر دینے کے حق میں معتبر ہے پس آخری دس کوڑوں کا اعتبار رہ گیا یعنی گویا فقط دس کوڑے مار کر ہلاک کیا تو ایک ہی دیت واجب ہوئی۔ اور اسی طرح ہر جراحت جو مندمل ہو گئی اور اس کا اثر باقی نہیں رہا تو بنا بر اصل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے وہ جرمانہ دیت کے حق میں معتبر نہیں رہتی ہے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں حکومت عدل واجب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ

طبیب کی اجرت واجب ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جراحت کا اثر بالکل باقی نہیں رہا لیکن مجروح کو جو درد و تکلیف حاصل ہوئی اس کی مکافات لازم ہے اور چونکہ اس کے واسطے شرعاً کوئی جرمانہ مقدر نہیں ہے تو تو اہل عدل جمع کر کے حکم ٹھہرائے جائیں تاکہ جو مقدار وہ قرار دیں وہ مجرم پر واجب ہوگی اور بعض فقہاء نے کہا کہ ایک بار مع درد کے قیمت اندازہ کی جائے۔ اور دوسری بار بدون درد کے اندازہ کی جائے پس جو تفاوت ہے وہ واجب ہوگا۔ ایسا ہی عینی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے ولیکن اصول کے موافق اس میں تامل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک دوا کی قیمت طبیب کی اجرت واجب ہوگی۔ کیونکہ مجروح کو یہ تاوان فعل مجرم کی وجہ سے لازم آیا ہے۔ وان ضرب رجلا مائة سوط وجرحته وبقي له اثر تجب حكومة العدل لبقاء الاثر والارش انما يجب باعتبار الاثر في النفس۔ اور اگر ایک شخص کو سو کوڑے مارے اور اس کا بدن مجروح کر دیا پھر وہ اچھا ہوا مگر اثر باقی رہا تو حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اثر باقی رہا ہے اور جرمانہ ارش اس سبب سے واجب نہ ہوگا کہ ارش تو جبھی واجب ہوتا ہے کہ نفس میں اثر باقی رہے۔ قال ومن قطع يد رجل فعفا المقطوعة يده عن القطع ثم مات من ذلك فعلى القاطع الدية في ماله وان عفا عن القطع وما يحدث منه ثم مات من ذلك فهو عفو عن النفس ثم ان كان خطاء فهو من الثلث وان كان عمداً فهو من جميع المال وهذا عند ابي حنيفةؒ وقالا اذا عفا عن القطع فهو عفو عن النفس ايضا وعلى هذا الخلاف اذا عفا عن الشجة ثم سرى الى النفس ومات۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ عمداً یا خطاً قطع کیا پھر جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اُس نے قطع سے عفو کر دیا یعنی جرم قطع معاف کر دیا پھر وہ اسی قطع کے صدمہ سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اپنے مال میں اُس کی دیت واجب ہوگی۔ اور اگر اُس شخص نے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے جرم قطع سے اور اُس چیز سے جو قطع کی وجہ سے پیدا ہو سب سے معاف کیا ہو پھر وہ قطع کے اثر سے مر گیا تو یہ جان کے تاوان سے بھی عفو ہے پھر دیکھا جائے کہ اگر اُس کا ہاتھ کاٹنا بطور خطاء واقع ہوا تھا تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا تھا اس کا عفو کرنا اس کے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا۔ یعنی گویا وہ بمنزلہ مریض مرض الموت کے ہے۔ اور اگر ہاتھ کاٹنا عمداً واقع ہوا تو یہ عفو اُس کے سب مال سے معتبر ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے (اور یہی قول شافعی واحمد ہے)، اور صاحبین نے فرمایا کہ صورت اوّل میں بھی جب اُس نے جرم قطع سے عفو کیا تو یہ جان ضائع ہونے سے بھی عفو ہے۔ اور اسی طرح اگر سر میں زخم پہنچا یا پھر مجروح نے عفو کیا پھر زخم سرایت کر گیا حتیٰ کہ اُس کی جان جاتی رہی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لهما ان العفو عن القطع عفو عن موجبه وموجبه القطع لو اقتصر والقتل اذا سرى فكان العفو عنه عفوا عن احد موجبيه ايهما كان ولان اسم القطع يتناول الساري والمقتصر فيكون العفو عن القطع عفوا عن نوعيه وصار كما اذا عفا عن الجناية فانه يتناول الجناية السارية والمقتصرة كذا هذا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قطع سے عفو کرنا اس کے موجب سے عفو ہے یعنی جو چیز اس سے واجب ہو اس سے عفو ہے۔ اور اس کا موجب دو باتوں میں دائر ہے ایک یہ کہ اگر قطع سے ہاتھ اچھا ہو گیا تو قاطع کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور دوم یہ کہ اگر ہاتھ کا زخم سرایت کر گیا کہ اُس کی جان گئی تو ہاتھ کاٹنے والا قتل کیا جائے پس قطع سے عفو کرنا اُس کے ہر ایک موجب سے عفو ہے خواہ کوئی ہو اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قطع کا لفظ دو قسم کے قطع کو شامل ہے ایک وہ کہ ہاتھ ہی تک مقصور رہے یعنی باقی جسم سلامت رہے۔ اور دوم یہ کہ ہاتھ سے پھیل کر جان تک پہنچے پس قطع سے

عفو کرنا اس کی دونوں قسموں کو شامل ہے پس دونوں قسم سے عفو ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے جنایت سے عفو کیا تو یہ ایسی جنایت کو شامل ہے جو تمام بدن میں پھیل جائے یعنی جس سے جان جاتی رہے اور ایسی جنایت کو بھی شامل ہے جو فقط موضع جرم تک مقصود رہے حالانکہ یہ دونوں قسم سے عفو ہوتا ہے پس اسی طرح قطع میں بھی دونوں قسم سے عفو ہو جائے گا۔ قولہ ان سبب الضمان قد تحقق وھو قتل نفس معصومۃ متقومۃ والعفو لم یتناولہ بصریحہ لانہ عفا عن القطع وھو غیر القتل وبالسرایۃ تبین ان الواقع قتل وحقہ فیہ ونحن نوجب ضمانہ وکان ینبغی ان یجب القصاص وھو القیاس لانہ ھو الموجب للعمد الا ان فی الاستحسان تجب الدیۃ لان صورۃ العفو اورثت شبھۃ وھی دارئۃ للقود ولا نسلم ان الساری نوع من القطع وان السرایۃ صفۃ لہ بل الساری قتل من الابتداء وکذا لا موجب لہ من حیث کونہ قطعا فلا یتناولہ العفو۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ قتل ثابت اور عفو نہیں ثابت ہے لیکن قصاص نہیں بلکہ استحساناً دیت ہے اس کا بیان یہ ہے کہ قصاص کا سبب یہاں متحقق ہوا اور وہ نفس معصوم متقوم کا قتل ہے رہا عفو تو یہ صریح لفظ میں شامل نہیں ہے کیونکہ مظلوم نے صرف قطع سے عفو کیا اور قطع دوسری چیز ہے اور قتل دوسری چیز ہے پھر جب قطع کی سرایت سے اس کی جان گئی تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ درحقیقت قتل واقع ہوا تھا اور مظلوم کا حق اسی قتل کے عوض میں تھا حالانکہ اس نے قطع سے معاف کیا ہے۔ پھر ہم اس کے عوض میں استحساناً دیت واجب کرتے ہیں حالانکہ قصاص واجب ہونا چاہیئے تھا جب کہ قطع عمد ہے اور یہی قیاس ہے کیونکہ قتل جس کا موجب قصاص ہے لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر استحساناً دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ ظاہری عفو کی صورت سے ایک شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور یہ جو تم نے کہا کہ جس قطع کی سرایت سے جان جاتی ہے۔ وہ قطع کی ایک قسم ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ قطع کی ایک قسم ہے اور سرایت کرنا قطع کی صفت ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ سرایت سے ہلاکت ہونا ابتدائی قتل ہے۔ اور اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر سرایت کوئی قسم قطع ہو تو اس کا کچھ موجب نہیں ہے پس عفو مذکور اس کو شامل نہ ہوگا۔ بخلاف العفو عن الجنایۃ لانہ اسم جنس وبخلاف العفو عن الشجۃ وما یحدث منھا لانہ صریح فی العفو عن السرایۃ والقتل ولو کان القطع خطأ فقد اجراہ مجری العمد فی ھذہ الوجوہ وفاقا وخلافا اذن بذلک اطلاقہ الا انہ ان کان خطأ فھو من الثلث وان کان عمدا فھو من جمیع المال لان موجب العمد القود ولم یتعلق بہ حق الورثۃ لما انہ لیس بمال فصار کما اذا اوصی باعارۃ ارضہ اما الخطأ فموجبہ المال وحق الورثۃ یتعلق بہ فیعتبر من الثلث۔ برخلاف جنایت سے عفو کے کیونکہ جنایت اسم جنس ہے تو وہ جان تک پہنچنے والی جنایت کو بھی شامل ہے یعنی قطع کا قیاس اس پر نہیں ہو سکتا اور بخلاف اس کے اگر زخم سر اور جو کچھ اس سے پیدا ہو اس کے اثر سے عفو کیا تو جان کی سرایت سے عفو ہو جائے گا کیونکہ یہ سرایت وقتل سے صریح عفو ہے پھر یہ سب کلام اس صورت میں کہ ہاتھ کاٹنا عمداً واقع ہوا ہو اگر اس نے خطاء سے ہاتھ کاٹا تو امام محمدؒ نے اس کو ان وجوہ اتفاقی واختلافی سب میں بجائے قطع عمد کے جاری کیا چنانچہ لفظ مطلق اس کو مشعر ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر قطع خطاء سے لغو ہو تو مجروح کے تہائی مال سے یہ عفو معتبر ہوگا اور اگر قطع عمد ہو تو اس کا اعتبار کل مال سے ہوگا کیونکہ قطع عمد کا موجب یہ کہ قصاص واجب ہو اور اس سے کچھ وارثوں کا حق متعلق نہیں ہے کیونکہ یہ مال نہیں ہے یعنی یہ فقط انتقام اور دل کی ٹھنڈک ہے اور مال نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے

کسی میت نے وصیت کی ہو کہ میری زمین فلاں شخص کو عاریت دی جائے یا قطع خطاء تو وہ مال واجب کرتا ہے اور مال سے وارثوں کا حق متعلق ہوتا ہے تو اس سے عفو فقط تہائی سے معتبر ہوگا۔ وقال واذا قطعت المرأة ید رجل فتزوجها علی یده ثم مات فلها مهر مثلها وعلی عاقلتها الدیة ان کان خطاء وان کان عمدا ففی مالها وهذا عند ابی حنیفة لان العفو عن الید اذا لم یکن عفوا عما یحدث منه عنده فالتزوج علی الید لا یکون تزوجا علی ما یحدث منه ثم القطع اذا کان عمدا یکون هذا تزوجا علی القصاص فی الطرف وهو لیس بمال فلا یصلح مهرا لا سیما علی تقدیر السقوط فیجب مهر المثل وعلیها الدیة فی مالها لان التزوج وان کان یتضمن العفو علی ما نبین ان شاء الله تعالیٰ لکن عن القصاص فی الطرف فی هذه الصورة واذا سری تبین انه قتل النفس ولم یتناوله العفو فتجب الدیة وتجب فی مالها لانه عمد والقیاس ان یجب القصاص علی ما بیناه۔ اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ ڈالا پس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ پر نکاح کیا یعنی ہاتھ کا عوض جو واجب تھا اُس کو نکاح کا عوض ٹھہرایا پھر یہ شخص اس زخم سے مرگیا تو عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوگا یعنی جب کہ دخول واقع ہوا ہو اور عورت کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی بشرطیکہ ہاتھ کاٹنا خطاء سے ہوا اور اگر عمداً اُس نے ہاتھ کاٹا ہو تو دیت عورت کے مال میں واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اس واسطے کہ ہاتھ سے عفو کرنا جب اس چیز سے عفو نہ ہوا جو ہاتھ کے زخم سے پیدا ہوا ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہاتھ پر نکاح کرنا اُس چیز پر نکاح نہ ہوگا جو ہاتھ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ یعنی جان کی دیت پر نکاح واقع نہ ہوگا۔ پھر اگر ہاتھ کاٹنا عمداً ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہوگا حالانکہ یہ مال نہیں ہے تو وہ مہر نہیں ہو سکتا خصوص درصورتیکہ وہ قصاص ساقط بھی ہوگیا تو مہر المثل واجب ہوگا۔ اور عورت پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ نکاح کرنا اگرچہ عفو کو متضمن ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے لیکن قطع عمد کی صورت میں صرف ہاتھ کے قصاص سے عفو ہے اور جب یہ قطع ساری ہو کر جان کی ہلاکت تک پہنچا تو ظاہر ہوا کہ یہ قطع نہیں بلکہ قتل نفس ہے پس اس کے عوض دیت واجب ہوگی اور یہ دیت اس عورت کے مال میں قرار پاوے گی کیونکہ یہ قتل عمد واقع ہوا ہے اور قیاس یہ تھا کہ قصاص واجب ہو جیسا کہ ہم نے اُوپر بیان کیا ہے۔ ف۔ یعنی قتل عمد کا موجب قصاص ہے لیکن بوجہ شبہ کے قصاص ساقط ہوگیا

واذا وجب لها مهر المثل وعلیها الدیة تقع المقاصة ان کان علی السواء وان کان فی الدیة فضل ترده علی الورثة وان کان فی المهر فضل ترده الورثة علیها واذا کان القطع خطاء یکون هذا تزوجا علی ارش الید واذا سری الی النفس تبین انه لا ارش للید وان المسمی معدوم فیجب مهر المثل کما اذا تزوجها علی ما فی الید ولا شیء فیها ولا یتقاصان لان الدیة تجب علی العاقلة فی الخطاء والمهر لها۔ اور جب عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوا اور عورت پر دیت واجب ہوئی پس دونوں برابر ہوں تو دونوں میں مقاصہ واقع ہو جائے گا اور اگر دیت میں کچھ زیادتی ہے تو جس قدر زیادہ ہے وہ عورت اُس کے وارثوں کو واپس دے گی اور اگر مہر میں کچھ زیادتی ہو تو ورثہ اس عورت کو واپس دیں گے اور اگر یہ قطع خطاء سے واقع ہوا ہو تو یہ نکاح اس ہاتھ کے جرمانہ پر واقع ہوگا۔ پھر جب قطع سے اُس کی جان تک زخم ساری ہوا یعنی جان جاتی رہی تو ظاہر ہوا کہ ہاتھ کے واسطے کچھ ارش نہیں ہے اور جو مہر مسمی ٹھہرا تھا وہ

ندارد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا جیسے کسی عورت سے اس امر پر نکاح کیا کہ جو میرے ہاتھ میں ہے وہ تیرا مہر ہے حالانکہ ہاتھ میں کچھ نہیں تھا تو مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اس صورت میں دیت و مہر المثل میں مقاصہ نہیں ہوگا۔ اس واسطے کہ خطا کی صورت میں دیت اُس کی مدد گار برادری پر واجب ہوگی اور مہر خود اس عورت کے واسطے واجب ہوگا۔

قال ولو تزوجها على اليد وما يحدث منها او على الجناية ثم مات من ذلك والقطع عمد فلها مهر مثلها لان هذا تزوج على القصاص وهو لا يصلح مهرا فيجب مهر المثل على ما بيناه وصار كما اذا تزوجها على خمر او خنزير ولا شيئ عليها لانه لما جعل القصاص مهرا فقد رضى بسقوطه بجهة المهر فيسقط اصلا كما اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير مالا فانه يسقط اصلا وان كان خطاء يرفع عن العاقلة مهر مثلها۔ اور اگر عورت سے اس ہاتھ کے قطع پر اور جو اُس سے پیدا ہو دونوں پر نکاح کیا یا جنایت پر نکاح کیا پھر اسی زخم سے مر گیا حالانکہ ہاتھ کاٹنا عمدی تھا تو عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ یہ قصاص پر نکاح ہے اور وہ مہر نہیں ہو سکتا۔ تو مہر المثل واجب ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے عورت سے شراب خمر یا سور پر نکاح کیا تو مہر المثل واجب ہوا کرتا ہے۔ اور عورت پر دیت یا قصاص کچھ واجب نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ مرد نے جب قصاص کو مہر قرار دیا تو بجہت مہر کے اپنا حق ساقط ہونے پر راضی ہو گیا تو اس کا حق مطلقاً ساقط ہو جائے گا۔ یعنی اگرچہ جہت مہر باقی نہ رہی۔ جب بھی ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے اس شرط پر قصاص ساقط کیا کہ وہ مال ہو جاوے تو قصاص ساقط ہو جائیگا یعنی اگر قاتل اس کے بعد دیت منظور نہ کرے تو بھی قصاص ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر یہ فعل خطا رہو تو عورت کی مدد گار برادری سے بقدر اُس کے مہر المثل کے ساقط ہو جائے گا۔ ولهم ثلث ما ترك وصية لان هذا تزوج على الدية وهى تصلح مهرا الا انه يعتبر بقدر مهر المثل من جميع المال لانه مريض مرض الموت والتزوج من الحوائج الاصلية ولا يصح فى حق الزيادة على مهر المثل لانه محاباة فتكون وصية ويرفع عن العاقلة لانهم يتحملون عنها فمن المحال ان ترجع عليهم بموجب جنايتها وهذه الزيادة وصية لهم لانهم من اهل الوصية لما انهم لبسوا بقتلة فان كانت تخرج من الثلث تسقط وان لم تخرج يسقط ثلثه وقال ابو يوسف ومحمد كذلك الجواب فيما اذا تزوجها على اليد لان العفو عن اليد عفو عما يحدث منه عندهما فاتفق جوابها فى الفصلين۔ پھر جیسے مدد گار برادری کے ذمہ سے بقدر عورت کے مہر المثل کے ساقط ہوا ویسے ہی پوری دیت تک کی تہائی بھی عاقلہ کے واسطے وصیت ہوگی یعنی بعد مہر المثل کے جس قدر دیت باقی رہی اس کا ایک تہائی بھی مدد گار برادری کے ذمہ سے ساقط ہوگا اس واسطے کہ نکاح مذکور دیت پر واقع ہوا ہے تو یہ بمنزلہ عفو ہے۔ حالانکہ مرد مذکور مرض الموت میں تھا تو صرف تہائی بطور وصیت جائز ہوگی اور دیت ایسی چیز ہے کہ وہ مہر ہو سکتی ہے لیکن اتنی بات جاننا چاہیے کہ عفو دیت میں سے بقدر مہر المثل کے پورے مال سے معتبر ہوگا کیونکہ نکاح کرنا حوائج اصلیہ میں سے ہے اور مہر المثل سے زیادہ میں عفو صحیح نہیں ہے۔ اس واسطے کہ مرد مذکور مرض الموت میں ہے۔ اور مہر المثل سے زیادتی محابات ہے پس یہ بطور وصیت جائز ہوگی۔ اور یہ مدد گار برادری سے ساقط کی جائیگی یعنی مہر المثل کل اور باقی کی تہائی بطور وصیت کے مدد گار برادری سے ساقط کیا جائے گا کیونکہ عورت کی طرف سے

مددگار برادری والے یہ بوجھ اٹھاتے ہیں پس یہ امر محال ہے کہ عورت اپنی مددگار برادری سے وہ مال واپس لے جو عورت کے جرم سے واجب ہوا ہے پھر یہ تہائی جو بطور زیادت ہے عاقلہ کے واسطے بطور وصیت ہوجائے گی اس واسطے کہ وہ لوگ وصیت کی لیاقت رکھتے ہیں کیونکہ وہ لوگ اس شخص کے قاتل نہیں ہیں پس اگر تہائی سے یہ زیادتی نکلتی ہو تو ساقط ہوجائے گی اور اگر نہ نکلے تو اس کی تہائی ساقط ہوگی اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ اگر مذکور نے اس عورت سے ہاتھ کے قطع پر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک قطع سے عفو کرنا اُس کی سرایت سے بھی عفو ہے تو خطاء اور عمد دونوں صورتوں میں صاحبین کا جواب واحد ہے۔ ف۔ اگرچہ جنایت سے عفو پر یا سرایت پر نکاح نہ ہو۔ قال ومن قطعت يده فاقتص له من اليد ثم مات فانه لقتل المقتص منه لانه تبين ان الجناية كانت قتل عمد وحق المقتص له القود واستيفاء القطع لا يوجب سقوط القود كمن له القود اذا استوفى طرف من عليه القصاص وعن ابي يوسفؒ انه يسقط حقه في القصاص لانه لما اقدم على القطع فقد ابرأه عما وراءه ونحن نقول انما اقدم على القطع ظنا منه ان حقه فيه وبعد السراية تبين انه في القود فلم يكن مبرئا عنه بدون العلم به

اگر ایک شخص زید کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا۔ پھر قاطع سے زید کے واسطے ہاتھ کا قصاص لے لیا گیا پھر سرایت زخم کی وجہ سے زید مر گیا تو قاطع اس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ زید کی موت سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ قاطع کا جرم قتل عمد تھا، اور زید کا حق درواقع قصاص تھا اور ہاتھ کاٹنے کا قصاص لینا اُس کے قصاص قتل کو ساقط نہیں کرتا ہے جیسے اگر ایک شخص کے واسطے دوسرے پر حق قصاص واجب ہوا پھر اس نے اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا تو اس کا حق قصاص ساقط نہ ہوگا اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ زید کا حق قصاص ساقط ہوجائے گا اس واسطے کہ زید نے جب ہاتھ کاٹنے پر اقدام کیا یعنی ہاتھ کا قصاص لینے پر اقدام کیا تو قاطع کو اس کے ماسوے سے بری کیا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ زید نے قصاص قطع پر اس واسطے اقدام کیا تھا کہ وہ اسی قدر اپنا حق گمان کرتا تھا حالانکہ سرایت زخم کے بعد ظاہر ہوا کہ اُس کا حق قصاص قتل ہے تو یہ حکم نہیں دیا جائے گا۔ کہ بغیر جانے اُس نے قصاص سے معاف کیا ہے۔ قال ومن قتل وليه عمدا فقطع يد قاتله ثم عفا وقد قضى له بالقصاص اولم يقض فعلى قاطع اليد دية اليد عند ابي حنيفةؒ وقالا لا شيئ عليه لانه استوفى حقه فلا يضمنه وهذا لانه استحق اتلاف النفس بجميع اجزائها ولهذا ولو لم يعف لا يضمنه وكذا اذا سرى وما برأ اوما عفا وما سرى او قطع ثم حز رقبته قبل البرء او بعده وصار كما اذا كان له قصاص في الطرف فقطع اصابعه ثم عفا لا يضمن الاصابع وله انه استوفى غير حقه لان حقه في القتل وهذا قطع وابانة وكان القياس ان يجب القصاص الا انه سقط للشبهة فان له ان يتلفه تبعا واذا سقط وجب المال وانما لا يجب في الحال لانه يحتمل ان يصير قتلا بالسراية فيكون مستوفيا حقه وملك القصاص في النفس ضروري لا يظهر الا عند الاستيفاء او العفو او الاعتياض لما انه تصرف فيه فاما قبل ذلك لم يظهر لعدم الضرورة بخلاف ما اذا سرى لانه استيفاء واما اذا لم يعف وما سرى قلنا انما يتبين كونه قطعا بغير حق بالبرء حتى لو قطع وما عفا وبرأ الصحيح انه على هذا الخلاف واذا قطع ثم حز رقبة

قبل البرء فهو استيفاء ولو حز بعد البرء فهو على هذا الخلاف هو الصحيح والاصابع وان كانت تابعة قياما بالكف فالكف تابعة لها غرضا بخلاف الطرف لانها تابعة للنفس من كل وجه۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا ولی عمدًا قتل کیا گیا مثلاً زیدؔ کا مورث عمدًا مارا گیا پس زید نے اُس کے قاتل کا ہاتھ کاٹا پھر اس کو خون معاف کر دیا خواہ اس کے واسطے قصاص کا حکم دیا گیا تھا یا نہیں دیا گیا تھا۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زید پر اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ کچھ نہیں واجب ہوگا اس واسطے کہ اس نے اپنا حق حاصل کیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کو قاتل کی جان و جمیع اجزاء تلف کرنے کا استحقاق حاصل تھا۔ (اور انہیں اجزاء میں سے ہاتھ بھی ہے) اور اسی واسطے اگر اُس نے عفو نہ کیا ہو کچھ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے کا زخم ساری ہوا کہ جان جاتی رہی اور اچھا نہ ہوا یا ہاتھ کا زخم ساری نہیں ہوا اور اس نے عفو نہیں کیا یا اس نے ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے کے بعد یا اچھے ہونے سے پہلے گردن کاٹ دی تو بھی صاحبین کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے اس کو ہاتھ کے قصاص کا حق حاصل تھا پس اُس نے انگلیاں کاٹیں پھر عفو کیا تو وہ انگلیوں کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ زید نے اپنے حق کے سوائے دوسری چیز حاصل کی اس واسطے کہ اس کو قتل کا استحقاق حاصل تھا حالانکہ یہاں اُس نے ہاتھ کاٹ کر الگ کر دیا۔ پھر قیاس یہ تھا کہ زید پر اس ہاتھ کا قصاص واجب ہو لیکن بوجہ شبہ کے قصاص ساقط ہوگیا کیونکہ اس کو جان مارنے کے ذیل میں ہاتھ تلف کرنے کا اختیار تھا اور جب قصاص ساقط ہوا تو مال واجب ہوگا۔ جو اچھے ہو جانے کے بعد واجب الاداء ہوگا اور فی الحال اس واسطے نہیں واجب ہوتا ہے کہ شاید ہاتھ کا زخم سرایت کر کے اُس کے قتل تک نوبت پہنچاوے تو زید اپنا استحقاق بھر پانے والا ہو جائے گا یعنی ہاتھ کاٹنے کا تاوان اُسی وقت تک لازم ہے کہ قاتل مذکور ہاتھ کاٹنے سے نہ مرے اور اگر مر گیا تو گویا اُس نے قصاص میں قتل کر دیا۔ اور واضح ہو کہ قاتل کے نفس میں قصاص کی ملکیت بقدر ضرورت ہے یعنی ولی مقتول کو نفس قاتل کی ملکیت مطلقہ حاصل نہیں ہے بلکہ ضروریہ ہے جس کا ظہور قصاص حاصل کرنے کے وقت یا عفو کرنے کے وقت یا عوض لینے کے وقت ہوتا ہے کیونکہ یہ ہر ایک اس کے نفس میں تصرف ہے اور رہا اس سے پہلے تو یہ ملکیت بوجہ ضرورت کے ظاہر نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر ہاتھ کاٹنا ساری ہوگیا اور وہ مرگیا تو اس وجہ سے ضامن نہیں ہوتا کہ اُس نے اپنا حق قصاص حاصل کر لیا اور اگر اُس نے عفو نہیں کیا اور زخم ساری نہیں ہوا تو بالاتفاق ضامن نہ ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ناحق ہاتھ کاٹنا اس وقت ظاہر ہوگا کہ زخم اچھا ہو جاتے۔ حتیٰ کہ اگر اُس نے ہاتھ کاٹا اور قصاص عفو نہیں کیا۔ اور زخم اچھا ہوگیا تو صحیح یہ کہ اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور اگر اس نے ہاتھ کاٹا پھر اچھے ہونے سے پہلے اس کی گردن کاٹی تو یہ استیفائے قصاص ہے اور اگر اُس نے اچھے ہونے کے بعد گردن کاٹی تو اس میں بھی اختلاف ہے یعنی امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ انگلیاں اگرچہ وجود میں ہتھیلی کے تابع ہیں تو مقصود کی راہ سے ہتھیلی بھی انگلیوں کے تابع ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تابع ہے بخلاف ہاتھ پاؤں وغیرہ کے کہ یہ ہر طرح سے جان کے تابع ہیں۔ **قال ومن له القصاص في الطرف اذا استوفاه ثم سرى الى النفس ومات يضمن دية النفس عند ابي حنيفةؒ وقالا لا يضمن لانه استوفى حقه وهو القطع ولا يمكن التقييد بوصف السلامة لما فيه من سد باب القصاص والاحتراز عن السراية ليس في وسعه فصار كالامام والبزاغ والحجام والمامور بقطع اليد۔** اور جس شخص کے واسطے طرف

یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ میں سے کسی کا قصاص واجب ہوا چنانچہ اُس نے اپنا قصاص لے لیا یعنی ہاتھ کاٹ لیا پھر اس زخم کی سرایت سے اُس کی جان جاتی رہی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص لینے والا اُس کی جان کی دیت کا ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ضامن ہوگا۔ (اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے) اس واسطے کہ قصاص لینے والے نے اپنا حق یعنی ہاتھ کاٹنا حاصل کر لیا اور اس کے ساتھ یہ قید نہیں ممکن ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا ہے وہ سلامت رہے کیونکہ ایسی قید لگانے میں قصاص کا دروازہ بند ہو جائے گا اس واسطے کہ سرایت سے بچاؤ اُس کے اختیار میں نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے امام و بزاغ و حجام و جلاد جو ہاتھ کاٹنے کے واسطے مامور ہو۔ ف۔ یعنی مثلاً امام المسلمین نے کسی چور وغیرہ کا ہاتھ کاٹا اور وہ زخم کی سرایت سے مر گیا تو امام ضامن نہیں ہے۔ اور اسی طرح بزاغ یعنی جانوروں کا نشتر مارنے والا یا حجام یعنی پچھنے لگانے والا اگر معتاد کے موافق کام کرے پھر زخم کی سرایت سے تلف ہو تو تاوان نہیں ہوتا ہے اور اسی طرح اگر قاضی نے جلاد کو چور کا ہاتھ کاٹنے کے واسطے حکم کیا یا مثلاً زید کے ہاتھ میں آکلہ پیدا ہو گیا اور اُس نے طبیب کو حکم دیا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اگر اُس کی سرایت سے جان تلف ہو تو تاوان نہیں ہے اسی طرح یہاں جس نے قصاص لیا اُس نے اپنا حق حاصل کر لیا۔ اور سرایت نہ ہونا اس کے اختیار میں نہیں ہے پس وہ ضامن نہ ہوگا۔ ولہ انہ قتل بغیر حق لان حقہ فی القطع وھذا وقع قتلا ولھذا لو وقع ظلما کان قتلا ولانہ جرح افضی الی فوات الحیوۃ فی مجری العادۃ وھو مسمی القتل الا ان القصاص سقط للشبھۃ فوجب المال بخلاف ما استشھدا بہ من المسائل لانہ مکلف فیھا بالفعل اما تقلدا کالامام او عقدا کما فی غیرہ منھا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ قتل بغیر حق ہے کیونکہ اس کا حق تو ہاتھ کاٹنے میں ہے حالانکہ یہ قتل واقع ہو گیا اسی واسطے اگر ظلماً واقع ہوتا ہے تو قصاص واجب ہوتا ہے یعنی اگر عمداً ہاتھ کاٹا اور وہ سرایت کر کے جان جانے تک پہنچا تو قصاص واجب ہے اور اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی جراحت واقع ہوئی کہ عادت کے موافق جان جانے تک نوبت آئی اور قتل کے معنی یہی ہیں لیکن قصاص اس وجہ سے ساقط ہوا کہ شبہ موجود ہے تو مال واجب ہوا بخلاف اُن مسائل کے جن سے صاحبین نے استدلال کیا ہے یعنی حجام و بزاغ وغیرہ کہ اُن میں ہاتھ کاٹنے والا اس فعل پر مامور ہے خواہ بطریق خلافت جیسے امام و قاضی ہے۔ اور یا بطور اجارہ جیسے حجام و بزاغ ہے۔ ف۔ اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ مامور ہونے سے استحقاق سے زیادہ کوئی امر حاصل نہیں ہوتا پس فرق مشکل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ والواجبات لا تتقید بوصف السلامۃ کالرمی الی الحربی وفیما نحن فیہ لا التزام ولا وجوب اذ ھو مندوب الی العفو فیکون من باب الاطلاق فاشبہ الاصطیاد۔ اور جو امور واجبی ہوں اُن میں سلامتی کی قید نہیں ہوتی ہے جیسے حربی کو تیر مارنا یعنی اس میں یہ قید نہیں ہے کہ وہاں کسی مسلمان کو نہ لگے اور رہا یہ قصاص کا مسئلہ جس میں ہم گفتگو کرتے ہیں اس میں التزام نہیں اور نہ وجوب ہے اس واسطے کہ عفو کرنا مندوب ہے پس قصاص از قسم اطلاق ہے یعنی اجازت و اباحت ہے پس یہ شکار مارنے کے مشابہ ہوا یعنی شکار مارنے میں یہ شرط ہے کہ محفوظ کی جان سلامت رہے حتیٰ کہ اگر شکار کا تیر کسی آدمی کے لگا تو وہ ضامن ہوگا۔ اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے میں جان گئی تو وہ ضامن ہے۔

باب الشہادۃ فی القتل

یہ باب قتل میں گواہی دینے کے بیان میں ہے۔

قال ومن قتل ولہ ابنان حاضر وغائب فاقام الحاضر البینۃ علی القتل ثم قدم

الغائب فانه یعید البینة عند ابی حنیفةؒ وقالا لا یعید وان کان خطأ لم یعدها بالاجماع وکذلك الدین یکون لابیهما علی اخر - اگر زید عمداً مقتول ہوا اور اُس کے دو پسر ہیں ایک حاضر ہے اور دوسرا غائب ہے پس حاضر نے قاتل پر قتل کے گواہ قائم کیے پھر غائب بھی حاضر ہوا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ گواہوں کا اعادہ کرے - اور صاحبینؒ کے نزدیک اعادہ نہیں کرے گا پس یہ صورت اختلافی ہے اور اگر قتل مذکور خطاءً واقع ہوا تو بالاجماع اعادہ نہیں ہے - اور اسی طرح ان کے باپ کا اگر کسی پر قرضہ ہو تو بھی بالاجماع اعادہ نہیں ہے۔

ف اور قاتل تاوقت حاضر ہوتے غائب کے بالاجماع قید رکھا جائے گا - اور جب تک غائب حاضر نہ ہو تب تک بالاجماع قصاص کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ غائب کی غیر حاضری میں حاضر کو بالاجماع قصاص لینے کا اختیار نہیں ہے الکفایہ پس اختلافی صورت صرف قتل عمد میں غائب کے گواہ اعادہ کرنے میں ہے - لهما فی الخلافیة ان القصاص طریقه طریق الوراثة کالدین وهذا لانه عوض عن نفسه فیکون الملك فیه لمن له الملك فی المعوض کما فی الدیة ولهذا لو انقلب مالا یکون للمیت ولهذا یسقط بعفوه بعد الجرح قبل الموت فینتصب احد الورثة خصما عن الباقین - مسئلہ خلافیہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایسی چیز ہے جو بطریق وراثت کے عمل میں لایا جاتا ہے جیسے قرضہ ہوتا ہے یعنی پہلے مورث کی ملک حاصل ہوتی ہے پھر وارث کی ملک حاصل ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو مقتول کی جان کا عوض ہوتا ہے تو جس کے واسطے معوض یعنی جان میں ملکیت حاصل ہے اُسی کے واسطے عوض یعنی قصاص میں ملکیت حاصل ہوگی جیسے دیت میں ہوتا ہے - اور اسی واسطے اگر قصاص بدل کر مال ہو جائے تو وہ میت کے واسطے ہوگا - اور اسی واسطے اگر میت نے بعد مجروح ہونے کے قاتل کو عفو کر دیا پھر مرا تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے پس قصاص کی صورت میں سب وارثوں کی طرف سے ایک وارث خصم ہو سکتا ہے۔

ف یعنی جیسے قرضہ کی صورت میں اگر قرضخواہ کسی ایک وارث کو کچہری میں لایا تو یہ وارث اپنے ساتھی وارثوں کی طرف سے بھی مدعا علیہ ہو جائے گا - یعنی قرضخواہ کے واسطے جو حکم اس حاضر پر دیا جائے وہ جملہ وارثوں پر نافذ ہوگا - چنانچہ کتاب القضاء میں مذکور ہوا پس اسی طرح جب قصاص بھی بمنزلہ قرضہ کے ہے اور میت کی طرف سے ایک وارث حاضر ہوا اور اس نے قاتل پر قصاص ثابت کر دیا تو سب وارثوں کے واسطے یہی ثبوت کافی ہے اور وارث غائب کو دوبارہ گواہ پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے اور امامؒ کے نزدیک گواہ اعادہ کرنے کی ضرورت ہے ولہ ان القصاص طریقه طریق الخلافة دون الوراثة الا تری ان ملك القصاص یثبت بعد الموت والمیت لیس من اهله بخلاف الدین والدیة لانه من اهل الملك فی الاموال کما اذا نصب شبکة وتعلق بها صید بعد موته فانه یملکه واذا کان طریقه الاثبات ابتداء لا ینتصب احدهم خصما عن الباقین فیعید البینة بعد حضوره - اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ طریقہ قصاص تو طریقہ خلافت ہے اور طریقہ وراثت نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مقتول کو قصاص کے لیے ملکیت حاصل ہوتی ہے حالانکہ میت کو یہ لیاقت نہیں ہے پس یہ اسی واسطے ہے کہ اُس کا خلیفہ اس کے قائم مقام موجود ہے - بخلاف قرضہ ودیت کے کیونکہ میت کو اموال میں ملکیت کی لیاقت حاصل ہے لہذا میت کو اُسی کے مال سے کفن دیا جاتا اور اُسی کے مال سے اُس کے قرضے ادا کیے جاتے ہیں تو اس کا مال ابھی باقی رہا اور جیسے ایک چڑی مار نے ایک جال لگایا اور چڑی مار کی موت کے بعد اس میں شکار پھنسا تو چڑی مار اس شکار کا مالک ہوگا اگرچہ مر گیا ہے اور جب یہ بات معلوم

ہوئی کہ قصاص کا طریقہ ابتدائی اثبات ہے تو ایک وارث باقی وارثوں کی جانب سے خصم نہیں ہوسکتا لہٰذا غائب جب حاضر ہو تو وہ اپنی گواہی کا اعادہ کرے گا۔ فان اقام القاتل البینۃ ان الغائب قد عفا فالشاھد خصم ویسقط القصاص لانہ ادعی علی الحاضر خصما عن الغائب وکذلک عبد بین رجلین قتل عمدا واحد الرجلین غائب فھو علی ھذا لما بینا۔ پھر قاتل نے اس حاضر پر اپنے گواہ قائم کیے کہ وارث غائب نے مجھے خون عفو کیا ہے۔ تو اس کے گواہ مسموع ہوں گے اور وارث حاضر اُس کا خصم قرار دیا جائے گا۔ اور قاتل سے قصاص ساقط ہوجائے گا کیونکہ اس قاتل نے اس حاضر پر گویا یہ دعویٰ کیا کہ تیرا حق قصاص ساقط ہوکر مال کی جانب منتقل ہوا ہے اور قاتل اپنے اس دعویٰ کا اثبات صرف اسی طور پر کرسکتا ہے کہ غائب کی جانب سے عفو کرنا ثابت کرے پس اس بارہ میں جو وارث حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے خصم ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو اور یہ غلام عمداً قتل کیا گیا اور دونوں مالکوں میں سے ایک حاضر ہے اور ایک غائب ہے تو اس میں بھی ایسا ہی حکم ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ قال فان کانت الاولیاء ثلثۃ فشھد اثنان منھم علی الآخر انہ قد عفا فشھادتھما باطلۃ وھو عفو منھما لانھما یجران بشھادتھما الی انفسھما مغنما وھو انقلاب القود مالا۔ پھر اگر مقتول کے اولیاء تین شخص ہوں اور ان میں سے دو وارثوں نے حاضر ہوکر تیسرے وارث پر یہ گواہی دی کہ اس نے قصاص عفو کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی باطل ہے بلکہ یہ انہی دونوں کی طرف سے عفو قرار دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی گواہی کے ذریعہ سے اپنی ذات کے واسطے نفع کھینچتے ہیں اور نفع یہ ہے کہ قصاص بدل کر مال ہوجائے۔ فان صدقھما القاتل فالدیۃ بینھم اثلاثا معناہ اذا صدقھما وحدہ لانہ لما صدقھما فقد اقر بثلثی الدیۃ لھما فصح اقرارہ الا انہ یدعی سقوط حق المشھود علیہ وھو ینکر فلا یصدق ویغرم نصیبہ۔ اور اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کی تو کل دیت ان تینوں وارثوں میں تین تہائی ہوگی اسواسطے مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ فقط قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کی ہو یعنی وارث سوم نے تکذیب کی تو ان سب میں دیت تین تہائی ہوگی اس واسطے کہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کی تو اس نے دو تہائی دیت کا ان دونوں کے واسطے اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح ہوا ولیکن وتیسرے وارث کا حق ساقط ہونے کا مدعی ہے جس پر گواہی دی گئی ہے حالانکہ تیسرا مدعی اس سے منکر ہے تو اس پر دعویٰ قاتل کی تصدیق نہ ہوگی پس اُس کے حصہ دیت کا ضامن ہوگا۔ وان کذبھما فلا شیئ لھما وللآخر ثلث الدیۃ معناہ اذا کذبھما القاتل ایضا وھذا لانھما اقرا علی انفسھما بسقوط القصاص فقبل وادعیا انقلاب نصیبھما مالا فلا یقبل الا بحجۃ وینقلب نصیب المشھود علیہ مالا لان دعواھما العفو علیہ وھو منکر بمنزلۃ ابتداء العفو منھما فی حق المشھود علیہ لان سقوط القود مضاف الیھما وان صدقھما المشھود علیہ وحدہ غرم القاتل ثلث الدیۃ للمشھود علیہ لاقرارہ لہ بذلک۔ اور اگر قاتل نے ان دونوں گواہوں کی تکذیب کی تو ان کے واسطے کچھ نہ ہوگا۔ اور تیسرے کے واسطے تہائی دیت ملے گی۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جیسے تیسرے وارث نے جس پر ان دونوں نے گواہی دی ہے ان دونوں کو جھوٹا بتلایا ویسے ہی قاتل نے بھی ان دونوں کو جھٹلایا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنی ذات پر قصاص ساقط ہونے کا اقرار کرلیا تو ان کا اقرار قبول ہوگا۔ پھر ان دونوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ ان کا حصہ قصاص بدل کر مال ہوگیا تو یہ بغیر حجت کے قبول نہ ہوگا ولیکن جس وارث پر انہوں نے گواہی دی ہے اُس کا حق قصاص بدل کر مال ہوجائے گا اس واسطے کہ ان دونوں

کی طرف سے تیسرے پر عفو کا دعویٰ کرنا حالانکہ وہ منکر ہے ایسا قرار دیا گیا کہ ان دونوں کی طرف سے ابتدائے عفو ہے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا انہیں دونوں کی طرف منسوب ہے اور اگر تیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کی تصدیق کی ولیکن قاتل نے تکذیب کی تو تیسرے وارث کے واسطے قاتل اُس کے حصہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ قاتل اُس کے واسطے اس کے حصہ دیت کا اقرار کرنے والا ہو گیا۔ قال واذا الشهد الشهود انه ضربه فلم يزل صاحب فراش حتى مات فعليه القود اذا كان عمدا لان الثابت بالشهادة كالثابت معاينة وفى ذلك القصاص على مابينا ه والشهادة على قتل العمد يتحقق على هذا الوجه لان الموت بسبب الضرب انما يعرف اذا صار بالضرب صاحب فراش حتى مات وتاويله اذا شهد وا انه ضربه بشئ جارح - اگر گواہوں نے زید پر گواہی دی کہ اس نے بکر کو مارا پس بکر برابر بچھونے پر پڑا رہا یہاں تک کہ مر گیا تو زید پر قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ ضرب عمد ہو اس واسطے کہ جو امر بگواہی ثابت ہو وہ ایسا ہے جیسے آنکھوں دیکھے ثابت ہو حالانکہ آنکھوں دیکھنے کی صورت میں قصاص واجب ہے جیساکہ ہم نے ابتداء کتاب میں بیان کیا اور قتل عمد پر گواہی اسی طور پر متحقق ہوتی ہے کیونکہ ضرب کی وجہ سے موت اسی طور پر پہچانی جاتی ہے کہ جب ضرب سے وہ بستر سے لگ گیا یہاں تک کہ مر گیا اور مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ قصاص اُس وقت واجب ہوگا جب گواہوں نے یوں گواہی دی کہ اُس نے مجروح کرنے والی چیز سے مارا تھا۔

ف اور یہ اُس وقت ہے کہ دونوں گواہ مختلف نہ ہوں۔ قال واذا اختلف شاهدا القتل فى الايام اوفى البلد او فى الذى كان به القتل فهو باطل لان القتل لايعاد ولا يكرر والقتل فى زمان اوفى مكان غير القتل فى زمان اومكان آخر والقتل بالعصا غير القتل بالسلاح لان الثانى عمد والاول شبه العمد ويختلف احكامهما فكان على كل قتل شهادة فرد وكذا اذا قال احدهما قتله بعصا وقال الآخر لا ادرى باى شئ قتله فهو باطل لان المطلق يغائر المقيد - اور اگر قتل کے دونوں گواہوں نے دن میں یا شہر میں یا اُس آلہ میں جس سے قتل واقع ہوا ہے اختلاف کیا تو یہ گواہی باطل ہے یعنی مثلاً ایک نے کہا بروز جمعہ قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ بروز دوشنبہ قتل کیا یا ایک نے کہا کہ شہر لکھنؤ میں اور دوسرے نے کہا کہ شہر فیض آباد میں قتل کیا یا ایک نے کہا کہ ہتھیار سے مارا اور دوسرے نے کہا کہ لٹھ سے مارا تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ قتل کا اعادہ و تکرار نہیں ہو سکتی اور جو قتل کہ ایک وقت یا ایک جگہ میں ہو وہ اس قتل سے جو دوسرے وقت میں یا دوسری جگہ میں ہو مغائر ہوگا۔ اور اسی طرح لاٹھی سے قتل دوسرا ہے اور ہتھیار سے قتل دیگر ہے کیونکہ ہتھیار کا قتل تو قتل عمد ہے اور لاٹھی کا قتل شبہ العمد ہے اور ان دونوں کے احکام میں اختلاف ہے تو ہر ایک قتل پر صرف ایک گواہ رہ گیا اور اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اُس نے لاٹھی سے قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ مجھے یہ نہیں معلوم کہ کس چیز سے قتل کیا تو بھی باطل ہے اس واسطے کہ مطلق اور مقید میں مغائرت ہے۔ قال وان شهدا انه قتله وقالا لاندرى باى شئ قتله ففيه الدية استحسانا والقياس ان لا تقبل هذه الشهادة لان القتل يختلف باختلاف الآلة فجهل المشهود به وجه الاستحسان انهم شهدوا بقتل مطلق والمطلق ليس بمجمل فيجب اقل موجبيه وهو الدية ولانه يحمل اجمالهم فى الشهادة على اجمالهم بالمشهود عليه سترا عليه اولو اكذبهم فى نفى العلم بظاهر

ماوردبالاطلاقه فی اصلاح ذات البین وهذا فی معناه فلا یثبت الاختلاف بالشک وتجب الدیة فی ماله لان الاصل فی الفعل العمد فلا یلزم العاقلة ۔ اور اگر دونوں گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس قاتل نے زید نے بکر کو قتل کیا ہے اور دونوں نے کہا کہ ہم نہیں جانتے کہ کس چیز سے قتل کیا ہے تو اس صورت میں استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ ایسی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ آلۂ قتل مختلف ہونے سے حکم قتل بھی مختلف ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں جس چیز سے قتل کیا وہ مجہول ہے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے قتل مطلق کی گواہی دی اور مطلق کچھ مجمل نہیں ہے۔ (بلکہ مبہم ہے) پس قتل کے دونوں موجب یعنی قصاص و دیت میں سے جو کمتر ہے وہ واجب ہوگا۔ اور وہ دیت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ گواہی میں گواہوں کا اجمال کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ انہوں نے قاتل پر احسان کیا تاکہ اُس کے حق میں پردہ پوشی ہو۔ (حالانکہ آلۂ قتل اُن کو معلوم تھا اگر کہا جائے کہ پھر انہوں نے جھوٹ بولا تو فاسق ہوئے جواب یہ کہ فاسق نہ ہوں گے) اور نہ جاننے میں اپنے دروغ کی انہوں نے تاویل اُس حدیث سے نکالی جو باہمی مسلمانوں کی اصلاح کے لئے جھوٹ بولنے کی اجازت میں وارد ہے کہ اُس کو ظاہر اطلاق پر محمول کیا اور یہ امر بھی اصلاح کے معنی میں قرار دیا پس جب شک ہے کہ انہوں نے ایسا کیا ہو تو شک کی وجہ سے گواہی کا اختلاف ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ دیت اس قاتل کے مال میں واجب ہوگی۔ کیونکہ فعل میں اصل یہ ہے کہ عمد ہو۔ (پس خطاء ہونا دلیل چاہیئے حالانکہ اس کی دلیل موجود نہیں) تو دیت مددگار برادری پر لازم نہ ہوگی۔

ف واضح ہو کہ مجمل و مطلق میں فرق ہے کیونکہ مجمل وہ ہے جس میں چند معانی کا اشتباہ ہو۔ اور ذات معلوم نہ ہو پھر اگر کسی دلیل سے کوئی معنی متعین ہوں تو اُس پر عمل ہوتا ہے اور مطلق وہ ہے کہ اُس کے معنی معلوم ہوتے ہیں لیکن اُس کے تحت میں کئی فرد مختلف اصناف کے مندرج ہوتے ہیں تو کسی فرد کو لے لیا جاوے بہرحال مطلق پر عمل ہو جائے گا کیونکہ ذات معلوم ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے قوم موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ اذبحوا البقرة ۔ تو بقرہ مطلق ہے کہ سپید یا سُرخ یا زرد کسی رنگ کی ہو اور جوان بوڑھی وغیرہ کسی سن کی ہو اور پالو و ہل چلانے والی کسی قسم کی ہو لہٰذا اس پر عمل ممکن ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ اس حکم کے وقت بنی اسرائیل جس گائے کو قربان کرتے جائز ہو جاتا۔ ولیکن ان لوگوں نے سختی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر سخت کر دیا یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کہتے رہے کہ فافعلوا ما تؤمرون ۔ یعنی جو تم کو حکم دیا گیا اس پر عمل کرو۔ مگر انہوں نے بار بار پوچھا کہ ادع لنا ربک الخ یعنی بار بار پوچھا کہ سن کیا ہے اور رنگ کیا ہے۔ اور کام میں مستعمل ہو یا پالو ہو حتیٰ کہ امر شدید ہو گیا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا۔ فذبحوها وما کادوا یفعلون ۔ یعنی ان لوگوں نے ایسی گائے تلاش کر کے ذبح کی اور قریب نہیں تھا کہ ذبح کریں۔ یعنی گرانی ثمن کی وجہ سے اس پر عمل کرتے نہیں نظر آتے تھے۔ دوسری مثال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر کفارہ ظہار میں تحریر رقبہ۔ کا حکم دیا حالانکہ مملوک آدمی میں مومن و کافر دونوں ہوتے ہیں پس ہم لوگ جائز رکھتے ہیں کہ چاہے مومن آزاد کرے یا کافر آزاد کرے جائز ہے۔ اور مجمل کی مثال جیسے کسی نے کہا کہ زید کا مجھ پر کچھ حق ہے تو یہ محض مجمل ہے حتیٰ کہ گالی و قذف وغیرہ بھی حق ہوتا ہے اور اس پر عمل ممکن نہیں ہے۔ علی ما قالوا۔ اور جس حدیث کی طرف اشارہ کیا کہ اصلاح باہمی میں جھوٹ بولنا بظاہر حدیث جائز ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اہل عدل و انصاف باہم مل کر دونوں دشمنوں میں صلح کرائیں کہ ہر ایک سے دوسرے کو اچھی بات پہنچاویں مثلاً

زید و بکر میں دشمنی ہے پس اہل عدل نے زید سے کہا کہ ہم نے جانا کہ بکر تم کو اپنا مہربان بھائی جانتا ہے اور تم اس کو دشمن کہتے ہو وعلی ہذا بکر کی طرف بھی ایسا ہی زید سے پہنچایا اور یہ امر عاقل ہے کہ اہل ایمان باہم بھائی بھائی ہیں۔ اور مومنین باہم ایک دوسرے پر مہربان ہیں اور مانند اس کے۔ حدیث ابوالدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کیا میں تم کو ایسی بات نہ بتلاؤں جو دنوں کو روزہ رکھنے اور راتوں کو عبادت کرنے سے افضل ہو۔ عرض کیا گیا کہ ہاں یا رسول اللہ ضرور فرمایئے آپؐ نے فرمایا کہ وہ باہمی اصلاح ہے اور فرمایا کہ باہمی فساد ہی دین کا مونڈنے والا ہے۔ رواہ الترمذی وصححہ وابن حبان والبخاری فی الادب واحمد وغیرہم۔ اور کثرت طرق سے بدرجۂ شہرت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال واذا اقر رجلان کل واحد منهما انه قتل فلانا فقال الولی قتلتماه جميعا فله ان يقتلهما وان شهدوا على رجل انه قتل فلانا واشهد آخرون على آخر بقتله وقال الولی قتلتماه جميعا بطل ذلك كله والفرق ان الاقرار والشهادة يتناول كل واحد منهما وجود كل القتل ووجوب القصاص وقد حصل التكذيب فی الاول من المقر له وفی الثانی من المشهود له غير ان تكذيب المقر له المقر فی بعض ما اقر به لا يبطل اقراره فی الباقی وتكذيب المشهود له الشاهد فی بعض ما شهد به يبطل شهادته اصلا لان التكذيب تفسيق وفسق الشاهد يمنع القبول اما فسق المقر لا يمنع صحة الاقرار۔ اگر دو شخصوں میں سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہے پس زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اُس کو قتل کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ ان دونوں کو قتل کرے یعنی دونوں سے قصاص لے اور اگر دو گواہوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص پر گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے اور زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اُس کو قتل کیا ہے تو یہ سب باطل ہو گیا اور اقرار و گواہی میں فرق یہ ہے کہ اقرار و گواہی میں ہر ایک مشتمل ہے کہ ہر ایک مقر یا مشہود لہ سے پورا قتل اور وجوب قصاص پایا گیا پھر اقرار کی صورت میں مقر لہ یعنی ولی کی طرف سے تکذیب پیدا ہوئی یعنی ہر ایک سے پورا قتل نہیں بلکہ اُس نے دونوں کو قاتل ٹھہرایا اور دوسری صورت یعنی گواہی میں بھی ولی کی طرف سے تکذیب پائی گئی یعنی اُس نے دونوں کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر فریق گواہ نے جس پر گواہی دی اُسی کو پورا قاتل ٹھہرایا تو گویا اپنے گواہ کی تکذیب کی اور یوں کہا کہ گواہ جھوٹے ہیں بلکہ تم دونوں مل کر اُس کے قاتل ہو مگر اقرار و گواہی میں فرق یہ نکلا کہ اقرار ایسی چیز ہے کہ مقر لہ اگر مقر کے بعض اقرار میں تکذیب کرے تو اس سے اقرار باطل نہیں ہوتا ہے کیونکہ جھوٹے مقر سے بھی اقرار جائز ہے اور اگر مشہود لہ و مدعی نے اپنے گواہ کو اُس کی بعض گواہی جھٹلایا تو گواہی بالکل باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کو جھٹلانا تفسیق ہے یعنی گویا کہا کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کا فاسق ہونا اُس کی گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اور رہا مقر کا فاسق ہونا اس کے اقرار صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اقرار صحیح رہا۔

باب فی اعتبار حالة القتل

یہ باب حالت قتل کو اعتبار کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن رمى مسلما فارتد المرمى اليه والعياذ بالله ثم وقع به السهم فعلى الرامی الدية عند ابی حنيفةؒ وقالا لا شیء عليه لانه بالارتداد

اسقط تقومہ نفسہ فیکون مبریا للرامی عن موجبہ کما اذا ابراہ بعد الجرح قبل الموت ولہ ان الضمان یجب بفعلہ وھو الرمی اذ لا فعل منہ بعد فیعتبر حالۃ الرمی والمرمی الیہ فیھا متقوم ولھذا یعتبر حالۃ الرمی فی حق الحل حتی لا یحرم بردۃ الرامی بعد الرمی وکذا فی حق التکفیر حتی جاز بعد الجرح قبل الموت والفعل وان کان عمدًا فالقود سقط للشبھۃ ووجبت الدیۃ۔ اگر ایک نے دوسرے مسلمان کو تیر مارا مثلاً زید نے بکر کو تیر مارا پھر جس کو تیر مارا وہ مرتد ہو گیا نعوذ باللہ من ذلک پھر بعد مرتد ہونے کے یہ تیر اُس کے بدن کو لگا کہ وہ مر گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیر مارنے والے پر دیت واجب ہو گی اور صاحبین نے فرمایا کہ اُس پر کچھ نہیں واجب ہو گا اور یہی قول مالک و شافعی واحمد ہے۔ ع۔) ف۔ اور تصویر مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً بکر ایک جماعت ثقات مسلمانوں میں باتیں کرتا اور دین کے بارہ میں جھگڑتا ہے اور زید دُور ہے پھر بکر نے اپنے باطنی کفر کو ظاہر کیا اور اسلام سے پھر گیا اور زید اس سے واقف نہیں۔ مگر زید نے تیر پھینکا اور تیر مذکور بکر کے اس وقت لگا کہ وہ مرتد ہو گیا تھا چنانچہ ان عادل گواہوں نے یہ گواہی ادا کی تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زید دیت کا ضامن ہے جو مرتد کے وارثوں کو ملے گی اور صاحبین کے نزدیک زید پر کچھ نہیں اور یہی ائمہ ثلثہؒ کا مذہب ہے۔ م۔ کیونکہ بکر نے مرتد ہونے کی وجہ سے اپنا تقوم ذاتی ساقط کر دیا تو وہ زید کو تاوان فعل سے بری کرنے والا ہو گیا جیسے مجروح قبل موت کے بری کو دے۔ تو وہ بری ہو جاتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاوان بوجہ فعل زید کے واجب ہوا، یعنی تیر مارنے سے تاوان واجب ہے کیونکہ زید کی طرف سے بعد تیر مارنے کے کوئی فعل نہیں پایا گیا تو تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہو گی اور تیر پھینکنے کی حالت میں بکر کی ذات متقوم تھی یعنی اس وقت بظاہر مسلمان تھا اور چونکہ تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہوتی ہے لہٰذا شکار حلال ہونے میں بھی تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے چنانچہ اگر کسی نے تسمیہ پڑھ کر تیر پھینکا پھر نعوذ باللہ مرتد ہو گیا پھر یہ تیر اُس شکار کے لگا تو وہ حلال رہے گا اور بعد پھینکنے کے اُس کے مرتد ہو جانے سے شکار حرام نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم کفارہ دینے کے حق میں ہے حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان کو خطاء سے مجروح کیا پھر اُس کی موت سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا تو جائز ہوتا ہے اور واضح ہو کہ تیر مارنے والے کا فعل اگرچہ فعل عمد ہے لیکن شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوا اور اس کے مال میں دیت واجب ہوئی۔ ولو رمی الیہ وھو مرتد فاسلم ثم وقع بہ السھم فلا شیئ علیہ فی قولھم جمیعا وکذا اذا رمی حربیا فاسلم لان الرمی ما انعقد موجبا للضمان لعدم تقوم المحل فلا ینقلب موجبا بصیرورتہ متقوما بعد ذلک۔ اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ زید نے بکر کی جانب ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ بکر مرتد تھا پس وہ مسلمان ہو گیا پھر اُس کے تیر لگا اور مر گیا تو بالاجماع ابوحنیفہؒ وصاحبین کے قول میں زید پر کچھ واجب نہ ہو گا، اسی طرح اگر زید نے کسی حربی کی جانب تیر پھینکا پس وہ مسلمان ہو گیا پھر یہ تیر اُس کے لگا اور مر گیا تو بھی بالاتفاق زید پر کچھ واجب نہ اس واسطے کہ یہ پھینکنا موجب ضمان منعقد نہیں ہوا کیونکہ محل یعنی مرتد یا حربی کچھ محل متقوم نہیں تھا تو بعد اس کے متقوم ہو جانے کے زید کا فعل بدل کر موجب ضمان نہ ہو گا۔ قال وان رمی عبدا فاعتقہ مولاہ ثم وقع السھم بہ فعلیہ قیمتہ للمولی عند ابی حنیفۃؒ ۔ اگر زید نے کسی غلام کو تیر مارا اور ہنوز تیر اُس تک نہیں پہنچا تھا کہ غلام کے مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا پھر اُس کے تیر لگا کہ وہ مر گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زید پر اس غلام کی قیمت اُس کے

مولی کے واسطے واجب ہوگی۔ وقال محمدؒ علیہ فضل ما بین قیمتہ مرمیا الی غیر مرمی وقول ابی یوسفؒ مع قول ابی حنیفۃؒ لہ ان العتق قاطع للسرایۃ واذا انقطعت بقی مجرد الرمی وھو جنایۃ ینتقص بھا قیمتہ المرمی الیہ بالاضافۃ الی ما قبل الرمی فیجب ذلک۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ تیر مارنے والے پر غلام مرمی اور غیر مرمی دونوں حالتوں کی قیمت کا فرق واجب ہوگا اور ابو یوسفؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنا قاطع سرایت ہے اور جب سرایت منقطع ہوئی تو خالی تیر پھینکنا رہ گیا، اور تیر پھینکنا ایک جرم ہے جس سے غلام کی قیمت میں جس کی جانب تیر پھینکا ہے کمی آجاتی ہے کہ یہ نسبت اُس حالت کے جو تیر پھینکنے سے پہلے تھی تو یہی فرق واجب ہوگا ف واضح ہو کہ اگر ایک غلام کا ہاتھ کاٹا یا مجروح کیا پھر مولی نے اُس کو آزاد کر دیا پھر اس کے بعد زخم نے سرایت کی کہ وہ مرگیا تو بعد آزادی کے سرایت کرنے سے کچھ نہیں واجب ہوتا ہے یعنی دیت واجب ہوتی اور نہ قیمت واجب ہوتی ہے بلکہ نقصان واجب ہوتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا کیونکہ جب تیر اُس کی جانب متوجہ ہوا تو گویا وہ موت کے کنارہ لگا گویا زخمی ہوا پھر جب مولی نے اُس کو آزاد کر دیا پھر تیر لگا تو گویا بعد آزادی کے زخم سرایت کر گیا پس دیکھا جاوے کہ تیر پھینکے جانے سے پہلے اُس کی کیا قیمت تھی اور بعد تیر متوجہ ہونے کے کیا قیمت ہے پس جو کچھ فرق ہو یہی واجب ہوگا۔ ولھما انہ یصیر قاتلا من وقت الرمی لان فعلہ الرمی وھو مملوک تلک الحالۃ فتجب قیمتہ بخلاف القطع والجرح لانہ اتلاف بعض المحل وانہ یوجب الضمان للمولی وبعد السرایۃ لو وجب شیئ لوجب للعبد فتصیر النھایۃ مخالفۃ للبدایۃ اما الرمی قبل الاصابۃ لیس باتلاف شیئی لانہ لا اثر لہ فی المحل وانما قلت الرغبات فیہ فلا یجب بہ ضمان فلا تتخالف النھایۃ والبدایۃ فیجب قیمتہ للمولی وزفرؒ وان کان یخالفنا فی وجوب القیمۃ نظرا الی حالۃ الاصابۃ فالحجۃ علیہ ما حققناہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ تیر مارنے والا تیر پھینکنے کے وقت سے قاتل ہو جائے گا اس واسطے تیر پھینکنا اُس کا فعل ہے اور غلام اس حالت میں مملوک ہے تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی برخلاف قطع وجرح کے کیونکہ یہ بعض محل کا اتلاف ہے اور یہ مولی کے واسطے ضمان واجب کرتا ہے اور زخم سرایت کرنے کے بعد اگر کوئی چیز واجب ہو تو وہ غلام کے واسطے واجب ہے انتہا میں یہ ابتدا سے مخالف ہو جائے گا اس واسطے کہ سرایت کے بعد کچھ واجب نہیں ہوتا ہے اور تیر مارنا جب تک نہ پہنچے تب تک اتلاف نہیں ہے اس واسطے کہ محل میں کوئی اثر اس کا ابھی نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ اس غلام کے خرید میں رغبت کم ہو گئی کہ اس کی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہیں ہوگا تو ابتداء سے انتہاء میں مخالفت نہ ہوئی تو اس غلام کی قیمت اُس کے مولی کے واسطے واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ اگرچہ تیر پہنچنے کی حالت پر نظر کر کے قیمت واجب ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں مگر جو ہم نے تحقیق کیا وہ ان کے اوپر حجت ہے۔ قال ومن قضی علیہ بالرجم فرماہ رجل ثم رجع احد الشھود ثم وقع بہ السھم فلا شیئ علی الرامی لان المعتبر حالۃ الرمی وھو مباح الدم فیھا۔ اگر ایک شخص پر رجم کیے جانے کا حکم دیا گیا پھر ایک شخص نے اُس کی جانب تیر پھینک مارا پھر ہنوز تیر نہیں لگا تھا کہ زنا کے گواہوں میں سے ایک پھر گیا (حتی کہ رجم نہیں رہا) پھر یہ تیر اُس کے لگا اور وہ مر گیا تو پھینکنے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے اور اس حالت میں اس کا خون مباح تھا۔ واذا رمی المجوسی

صیدا ثم اسلم ثم وقعت الرمیۃ بالصید لم یوکل وان رماہ وھو مسلم ثم تمجس والعیاذ باللہ اکل لان المعتبر حال الرمی فی حق الحل والحرمۃ اذ الرمی ھو الذکاۃ فتعتبر الاھلیۃ والسلب عندہ۔ اگر مجوسی نے شکار کو تیر مارا پھر تیر لگنے سے پہلے وہ مسلمان ہوگیا پھر شکار کو تیر لگا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا اور اگر مسلمان ہونے کی حالت میں اُس نے تیر پھینکا پھر شکار تک پہنچنے سے پہلے ونعوذ باللہ مجوسی ہوگیا پھر شکار کے تیر لگا تو یہ شکار کھایا جائے گا۔ کیونکہ شکار کے حرام یا حلال ہونے کے حق میں تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے کیونکہ پھینکنا ہی ذبح ہے تو پھینکنے ہی کے وقت ذبح کی لیاقت یا عدم لیاقت معتبر ہے۔ ولو رمی المحرم صیدا ثم حل فوقعت الرمیۃ بالصید فعلیہ الجزاء وان رمی حلال صیدا ثم احرم فلا شیئ علیہ لان الضمان انما یجب بالتعدی وھو رمیۃ فی حالۃ الاحرام وفی الاول ھو محرم وقت الرمی وفی الثانی حلال فلھذا افترقا واللہ اعلم بالصواب۔ اگر ایک شخص نے جو احرام میں ہے شکار کو تیر پھینکا پھر احرام سے خارج ہوگیا پھر یہ تیر شکار کو لگا تو اس پر جزائے صید واجب ہوگی۔ اور اگر ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال ہے پھر تیر پہنچنے سے پہلے احرام باندھ لیا پھر شکار کو تیر لگا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ شکار کا جرمانہ تو جبھی واجب ہوتا ہے کہ احرام میں تعدی سرزد ہو اور یہ جبھی ہوگا کہ حالت احرام میں تیر مارے اور یہاں پہلی صورت میں تیر مارنے کے وقت وہ محرم ہے اور دوسری صورت میں تیر مارنے کے وقت حلال ہے لہٰذا دونوں کے حکم میں فرق ہوگیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب الدیات

یہ کتاب دیتوں کے بیان میں ہے۔

قال وفی شبہ العمد دیۃ مغلظۃ علی العاقلۃ وکفارۃ علی القاتل وقد بیناہ فی اول الجنایات۔ شبہ عمد کے قتل میں قاتل کی مددگار برادری پر دیت مغلظہ اور قاتل پر کفارہ ہے اور ہم نے اس کو کتاب الجنایات میں بیان کیا ہے۔ ف اور یہی ظاہر مذہب شافعی واحمد ہے۔ قال وکفارتہ عتق رقبۃ مومنۃ لقولہ تعالیٰ فتحریر رقبۃ مؤمنۃ الآیۃ۔ اور شبہ عمد کا کفارہ یہ ہے کہ ایک بردۂ مومنہ آزاد کرے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قتل خطار کے بارے میں قاتل کو حکم دیا کہ رقبہ مومنہ آزاد کرے۔ فان لم یجد فصیام شھرین متتابعین بھذا النص پھر اگر بردۂ مومنہ نہ پاوے تو اسی آیت کے حکم سے دو مہینہ پے در پے روزے رکھے۔ ولا یجزی فیہ الاطعام لانہ لم یرد بہ النص والمقادیر تعرف بالتوقیف ولانہ جعل المذکور کل الواجب بحرف الفاء او لکونہ کل المذکور علی ما عرف۔ اور اس کفارہ میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا کافی نہیں ہے اگرچہ کفارۂ ظہار میں کافی ہے کیونکہ کھانا دینے کے واسطے کوئی نص وارد نہیں ہوئی حالانکہ مقادیر کا پہچاننا شارع کے آگاہ کرنے پر منحصر ہے اور اس دلیل سے کہ نص میں حرف فاء کے بعد جو مذکور کیا یہی کل واجب ہے یا اس وجہ سے کہ یہی کل مذکور ہے چنانچہ اصول الفقہ میں یہ بحث معلوم ہوچکی ہے۔ ویجزئہ رضیع احد ابویہ مسلم لانہ مسلم بہ والظاھر سلامۃ اطرافہ ولا یجزی ما فی البطن لانہ لم تعرف حیاتہ ولا سلامتہ۔ اور اس کفارہ میں ایسا دودھ پیتا بچہ جائز ہے جس کے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو کیونکہ یہ بچہ بھی اسی کے تابع ہو کر مسلمان

ٹھہرایا جائے گا۔ اور یہ کافی ہے کہ بظاہر اُس کے اطراف سلامت ہیں اور جو بچہ ہنوز پیٹ میں ہے اُس کا آزاد کرنا کافی نہیں ہے کیونکہ اُس کی زندگی یا اطراف کی سلامتی ابھی معلوم نہیں ہے۔ قال وھو الکفارۃ فی الخطاء لما تلونا ہ ودیتہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف مائۃ من الابل ارباعًا خمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقۃ وخمس وعشرون جذعۃ وقال محمد والشافعی اثلاثا ثلثون جذعۃ وثلثون حقۃ واربعون ثنیۃ کلھا خلفات فی بطونھا اولادھا لقولہ علیہ السلام الا ان قتیل خطاء العمد قتیل السوط والعصا وفیہ مائۃ من الابل اربعون منھا فی بطونھا اولادھا وعن عمر وزید ثلثون حقۃ و ثلثون جذعۃ وان دیۃ شبہ العمد اغلظ وذلک فیما قلنا ولھما قولہ علیہ السلام فی نفس المومن مائۃ من الابل وما رویاہ غیر ثابت لاختلاف الصحابۃ فی صفۃ التغلیظ وابن مسعود قال بالتغلیظ ارباعا کما ذکرناہ وھو کالمرفوع فیعارض بہ۔ اور یہی کفارہ قتل خطاء کی صورت میں ہے بدلیل اُس آیت کے جو ہم نے اُوپر تلاوت کی اور شبہ العمد کی دیت امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک سو اونٹ ہیں اس طرح کہ چار قسم کیے جاویں از انجملہ پچیس بنت مخاض ہیں اور پچیس بنت لبون ہیں اور پچیس حقہ ہیں اور پچیس جذعہ ہیں۔ اور امام محمدؒ وشافعیؒ نے فرمایا کہ تین قسم کے اونٹ باعتبار دانتوں کے لیے جاویں تیس جذعہ وتیس حقہ وچالیس ثنیہ کہ سب خلفہ ہوں جن کے پیٹوں میں اُن کی اولاد ہو۔ یعنی یہ چالیس سب اونٹنیاں ہوں جو جننے کے قابل ہوں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطاء وعمد کا مقتول وہ ہے جو کوڑے وعصا سے مقتول ہو اور اُس کی دیت میں سو اونٹ ہیں جن میں سے چالیس ایسی اونٹنیاں ہوں جن کے پیٹوں میں ان کی اولاد ہے رواہ ابن حبان وغیرہ اور حضرت عمرؓ وزید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے تیس حقہ وتیس جذعہ کی روایت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شبہ العمد کی دیت بہ نسبت خطاء کے زیادہ سخت ہے اور سختی اسی صورت میں ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ اور ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفس مومن کی دیت میں سو اونٹ ہیں۔ رواہ ابن حبان والنسائی وابن خزیمہ وغیرہم۔ اور جو حدیث امام شافعیؒ ومحمدؒ نے روایت کی وہ ثابت نہیں ہے کیونکہ تغلیظ کی صفت میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے تغلیظ کو چار قسم کے اسنان میں بیان کیا جس طرح ہم نے ذکر کیا ہے اور یہ بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے پس اس کے ساتھ معارضہ قائم ہوگا۔ ف مخفی نہیں کہ تعارض نادر ہے کیونکہ سو اونٹ تو اس حدیث میں بھی موجود ہیں جو امام محمدؒ وشافعیؒ نے روایت کی اور دونوں میں موافقت ہے لیکن امام محمدؒ کی حدیث میں تفصیل زائد موجود ہے اور اسی کے موافق حضرت عمرؓ وزیدؓ کا قول ہے پس اگر عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس کے مخالف ثابت ہو تو متروک ہوگا اس واسطے کہ حدیث مرفوع کا معارضہ کسی قول سے نہیں ہو سکتا۔ قال ولا یثبت التغلیظ الا فی الابل خاصۃ لان التوقیف فیہ فان قضی بالدیۃ فی غیر الابل لم یتغلظ لما قلنا۔ اور واضح ہو کہ دیت کی سختی فقط اونٹوں میں ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹوں ہی کے بارہ میں شارع کی طرف سے آگاہی دی گئی ہے پس اگر سوائے اونٹوں کے کسی چیز سے دیت کا حکم دیا گیا تو اس میں تغلیظ نہیں ہو سکتی ہے۔ بدلیل مذکورہ بالا۔ قال وقتل الخطاء تجب بہ الدیۃ علی العاقلۃ والکفارۃ علی القاتل لما بینا من قبل قال والدیۃ فی الخطاء مائۃ من الابل اخماسا عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن مخاض وعشرون حقۃ وعشرون جذعۃ وھذا قول ابن مسعود وانما اخذنا نحن والشافعی بہ لروایۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی

قتیل قتل خطأ اخماسا علی نحو ما قال ولان ما قلناه اخف فکان الیق بحالة الخطاء لان الخاطی معذور غیر ان عند الشافعیؒ یقضی بعشرین ابن لبون مکان ابن مخاض والحجة علیه ما رویناہ۔ اور وقیل خطاء میں واقع ہو اس کی دیت مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے اور کفارہ کا بردہ آزاد کرنا قاتل پر واجب ہوتا ہے بدلیل مذکورہ بالا یعنی ابتدائے کتاب الجنایات وغیرہ میں آیت سے استدلال بیان کر دیا اور قتل خطا کی دیت سو اونٹ ہیں جن میں پانچ قسم کے اسنان ہیں یعنی بیس بنت مخاض اور بیس بنت لبون اور بیس ابن مخاض اور بیس حقہ اور بیس جذعہ ہیں اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ رواہ ابوداؤد وسکت عنہ المنذری۔ اور یہی عمرو بن حزم کے فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں مذکور ہے اور ہم نے وشافعی نے اس قول کو اس واسطے اختیار کیا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے قول کے مثل خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول خطا کی دیت میں اسی طرح پانچ اسنان کا حکم دیا تھا اور اس دلیل سے جو ہم نے بیان کیا ہے یہ زیادہ ہلکا ہے تو یہ حالت خطا سے زیادہ مناسب ہے اس واسطے کہ خطا کار معذور ہوتا ہے، لیکن شافعیؒ کے نزدیک اس قدر فرق ہے کہ بجائے بیس ابن مخاض کے بیس ابن لبون ہیں۔ اور جو روایت ہم نے بیان کی وہ امام شافعیؒ کے قول پر حجت ہے۔

ف خطابی نے معالم السنن میں کہا کہ سوائے شافعیؒ کے میں یہ کسی کا قول نہیں جانتا ہوں۔ قال ومن العین الف دینار ومن الورق عشرة الاف درهم وقال الشافعیؒ من الورق اثنا عشر الفا لما روی ابن عباس رضی اللہ عنهما ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قضی بذلک ولنا ما روی عن عمر رضی اللہ عنه ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قضی بالدیة فی قتیل بعشرة الاف درهم وتاویل ما روی انه قضی من دراهم کان وزنها وزن ستة وقد کانت کذلک۔ اور اگر اونٹوں کے سوائے سونے وچاندی سے یہ دیت ادا کی جائے، پس اگر سونے سے ہو تو ایک ہزار دینار ہیں اور اگر چاندی سے ہو تو دس ہزار درہم ہیں۔ یعنی وزن سبعہ کے دس ہزار درہم ہیں۔ (یہی قول ثوری وابوثور ہے) اور امام شافعیؒ (ومالک واحمد واسحاق) نے فرمایا کہ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہیں۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مقدار کا حکم دیا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مقتول کے حق میں دس ہزار درہم کا حکم دیا۔ اور جو حدیث شافعیؒ نے روایت کی اس کی تاویل یہ ہے کہ بارہ ہزار درہم بوزن ستہ تھے اور سابق میں درہم اسی طرح کے تھے۔

ف یعنی سابق میں ہر دس درہم کا وزن چھ مثقال ہوتا تھا، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بمشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ اختلاف مٹا کر ہر دس درہم کا وزن سات مثقال قائم کر دیا، لیکن شیخ مصنف نے جو روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کی وہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے ایسا ہی امام محمدؒ نے آثار میں روایت کیا، لیکن اس سے معارض وہ ہے جو عبدالرزاق نے بسند صحیح عمر بن عبدالعزیزؒ سے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بمشورت صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ فرمان لکھا کہ سونے والوں پر ہزار دینار ہیں اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں، اور بسند صحیح مکحولؒ سے بھی اسی کے مثل روایت کیا اور اس میں اگرچہ انقطاع ہے ولیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمدؒ نے آثار میں بھی تاویل کی بارہ ہزار کی روایت بوزن ستہ ہے، پس اختلاف رفع ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال لا تثبت الدیة الا من هذه الانواع الثلثة عند ابی حنیفة وقالا منها ومن البقر مائتا بقرة

ومن الغنم الفاشاۃ ومن الحلل مائتا حلۃ کل حلۃ ثوبان لان عمر رضی اللہ عنہ ھکذا جعل علی اھل کل مال منہا ولہ ان التقدیر انما یستقیم بشیئ معلوم المالیۃ وھذہ الاشیاء مجہولۃ المالیۃ لھذا لایقدر بہا ضمان والتقدیر بالابل عرف بالآثار المشہورۃ عدمنا ہا فی غیرھا وذکر فی المعاقل انہ لوصالح علی الزیادۃ علی مائتی حلۃ اومائتی بقرۃ لایجوز وھذا آیۃ بذلک ثم قیل ھو قول الکل فیرتفع الخلاف وقیل ھو قولہما۔ اور دیت کا ثبوت سوائے اِن انواع ثلاثہ یعنی سوائے، اونٹ، سونے، چاندی کے کسی دوسرے مال سے نہیں ہوتا ہے یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اِن تینوں اقسام سے دیت کی تقدیر ہوتی ہے اور گائے سے دو سو گائے اور بکریوں سے ایک ہزار بکریاں ہیں اور حلہ سے دو سو حلہ ہیں کہ ہر حلہ دو کپڑے ہوں اس واسطے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اِن مالوں میں سے ہر مال والے پر اسی طرح مقدر فرمایا رواہ محمد ابن الحسن فی الآثار۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز سے مقدر کرنا جبھی ٹھیک ہوتا ہے۔ کہ اُس کی مالیت معلوم ہو اور یہ چیزیں گائے وبکری وحلہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کی مالیت مجہول ہے اور اسی وجہ سے اِن چیزوں کے ساتھ میں کسی تاوان کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہاں اونٹ کی مالیت بھی غیر مقرر ہے لیکن اونٹ کے ساتھ اندازہ کرنا ہم کو آثار مشہورہ سے معلوم ہوا کہ یہ آثار کسی دوسرے مال کی بابت موجود نہیں ہیں اور واضح ہو کہ امام محمد نے کتاب المعاقل میں بیان کیا کہ اگر ولی مقتول نے دو سو حلہ یا دو سو گائے سے زیادہ پر صلح ٹھہرائی تو جائز نہیں ہے اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ دو سو حلہ یا دو سو گائے سے دیت کی تقدیر شرعی ہے یعنی صلح بھی زیادتی سے جائز نہیں ہوتی کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہو تو معلوم ہوا کہ دو سو حلہ یا دو سو گائے کی تقدیر شرعی ہے پھر بعض مشائخ نے کہا صلح جائز نہ ہونے کا مسئلہ امام ابوحنیفہ وصاحبین سب کا قول ہے پس اگر ایسا ہو تو اختلاف اٹھ جائیگا۔ اور بعض نے فرمایا کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ تو اندازہ مذکور صرف صاحبین کا قول ہوگا جس کی بنا پر صلح جائز نہ ہوگی اور مترجم کہتا ہے کہ ظاہراً یہی اصح ہے اس واسطے کہ امام محمد نے آثار میں بطریق ابوحنیفہؒ باسناد صحیح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ چاندی والوں پر دیت دس ہزار درہم ہے اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہے اور گائے والوں پر دو سو گائیں اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ اور بکریوں والوں پر ایک ہزار بکریاں اور حلہ والوں پر دو سو حلہ ہیں۔ ھ۔ پھر امام محمد نے کہا کہ ہم ان سب کو اختیار کرتے ہیں اور ابوحنیفہؒ اس میں سے صرف اونٹ و درہم و دینار کا اندازہ لیتے تھے۔ ھ۔ پس اس سے ظاہر ہے کہ صلح کا مسئلہ صرف بقول صاحبین ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ودیۃ المرأۃ علی النصف من دیۃ الرجل وقد ورد ھذا اللفظ موقوفاً علی علیؓ ومرفوعاً الی النبی علیہ السلام وقال الشافعیؒ مادون الثلث لایتنصف واماملہ فیہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ والحجۃ علیہ مارویناہ بعمومہ ولان حالہا انقص من حال الرجل ومنفعتہا اقل وقد ظہر اثر النقصان فی التنصیف فی النفس فکذا فی اطرافہا واجزائہا اعتبارا بہا وبالثلث ومافوقہ۔ امام محمد نے مبسوط میں لکھا کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے اور یہ لفظ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول وارد ہوا۔ رواہ البیہقی عن النخعی عنہ منقطعا وعن الشعبی عنہ منقطعا۔ اور یہ حکم حدیث مرفوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں وارد ہوا (لیکن صحیح نہیں ہے) اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جس عضو کی دیت بقدر تہائی دیت مرد کے ہے اس میں عورت کے واسطے تنصیف نہ ہوگی اور اس مسئلہ میں شافعیؒ کے لیے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پیشوا ہیں (اگرچہ شافعیؒ کے نزدیک تقلید صحابی حجت نہیں ہے) ولیکن ہم نے جو روایت بیان کی وہ اپنے عموم کے ساتھ شافعیؒ پر حجت ہے یعنی اس میں مطلقاً مرد سے عورت کی دیت تہائی ہے اور اس قیاس

کی دلیل سے کہ عورت کا حال بہ نسبت مرد کے ناقص ہے اور عورت کی منفعت بھی مرد سے کمتر ہے اور بالاتفاق جان کی دیت کی تنصیف میں عورت کا ناقص ہونا ظاہر ہوا پس اسی طرح دیگر اجزاء واطراف میں بھی بقیاس دیت نفس کے اور بقیاس تہائی وزائد کے بھی تنصیف جاری ہوگی۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ بالاجماع جان کی دیت میں مرد سے عورت کی دیت آدھی ہے اور اس پر جمیع علماء متفق ہیں جیسا کہ ابن المنذر وابن عبدالبر نے اجماع نقل کیا اور جان کے سوائے ہاتھ پاؤں وغیرہ کی دیت میں اگر ایسا عضو ہو جس کے جرمانہ کی مقدار تہائی دیت تک پہنچے تو اس میں بھی عورت کے واسطے مرد سے نصف جرمانہ ہوگا، اور اس میں بھی امام شافعیؒ کا اتفاق ہے اور اگر جرمانہ کی مقدار تہائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے نزدیک عورت کے واسطے نصف ہوگی اور شافعیؒ کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور یہ سب مسلمان مرد وعورت کا بیان تھا۔ قال ودیۃ المسلم والذمی سواء وقال الشافعیؒ دیۃ الیہودی والنصرانی اربعۃ الاف درہم ودیۃ المجوسی ثمان مائۃ درہم وقال مالکؒ دیۃ الیہودی والنصرانی ستۃ الاف درہم لقولہ علیہ السلام عقل الکافر نصف عقل المسلم والکل عندہ اثنا عشر الفا۔ مسلمان کی دیت اور ذمی کی دیت ہمارے نزدیک برابر ہے اور یہی حربی مستامن کا حکم ہے (الکافی) اور امام شافعیؒ (واحمدؒ) نے کہا کہ یہود ونصرانی کی دیت چار ہزار درہم ہے اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہیں اور امام مالکؒ نے کہا کہ یہودی ونصرانی کی دیت چھ ہزار درہم ہے۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ رواہ الاربعۃ عن عبداللہ بن عمرو وکذا احمد واسحاق والبزار ورواہ الطبرانی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ اور مسلمان کی پوری دیت امام مالک کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہے۔

ف۔ تو اس کا نصف چھ ہزار درہم دیت کافر ہوگی اور چونکہ اس حدیث کی روایت نسائی واحمد وغیرہ میں دیت اہل ذمہ واہل کتاب وکافر معاہدی آیا لہٰذا امام مالک نے یہود ونصاریٰ کی تخصیص کی۔ وللشافعیؒ مارویٰ ان النبی علیہ السلام جعل دیۃ النصرانی والیہودی اربعۃ آلاف درہم ودیۃ المجوسی ثمان مائۃ درہم اور امام شافعیؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے یہودی ونصرانی کی دیت چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم قرار دی۔ ف۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کتاب العقل میں عمرو بن شعیب سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسلمان پر جس نے کسی مرد کتابی کو قتل کیا ہو چار ہزار درہم مفروض پائے۔ اس کے اسناد میں تابعی وصحابی دونوں ساقط ہیں۔ اور شافعیؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی حکم روایت کیا۔ ورواہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ والیہ اشار الترمذی۔ اور یہی حکم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے شافعی وابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا اور یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار ونافع وعطاء وعکرمہ وحسن رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام دیۃ کل ذی عہد فی عہدہ الف دینار وکذلک قضی ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما وما رواہ الشافعیؒ لم یعرف راویہ ولم یذکر فی کتب الحدیث وما رویناہ اشہر مما رواہ مالکؒ فانہ ظہر بہ عمل الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاہدے کی دیت اپنے عہد پر قائم ہونے کی حالت میں ہزار دینار ہے یعنی مسلمان کے برابر ہے۔ رواہ ابوداؤد مرسلاً عن سعید بن المسیب۔ اور ایسا ہی حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی اس کا راوی معلوم نہیں اور کتب حدیث میں مذکور نہیں اور امام مالک نے جو روایت کی اس سے ہماری حدیث زیادہ مشہور ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ظاہر ہوا ہے۔

ف اوپر معلوم ہوا کہ حدیث مالکؒ احسن الاسناد ہے اور یہی قول ایک جماعت تابعین کا ہے اور امام شافعیؒ کی روایت بھی مذکور و معلوم ہے اور یہی قول حضرت عمرؓ و عثمانؓ و ایک جماعت تابعین کا ہے اور ہماری دلیل بھی معلوم و مذکور ہے اور ابن عبدالبر نے استذکار میں نقل کیا کہ یہی قول سفیان الثوری و زہری و ایک جماعت صحابہ و تابعین کا ہے۔

فصل فیما دون النفس

یہ فصل جان سے کم کی دیت کے بیان میں ہے یعنی ہاتھ پاؤں و آنکھ کان ناک وغیرہ اطراف کی دیت کے بیان میں ہے۔ قال فی النفس الدیۃ وقد ذکرناہ۔ قدوری نے فرمایا کہ نفس تلف کرنے میں دیت لازم ہوتی ہے۔ شیخ نے کہا کہ ہم اس کو بیان کر چکے۔ قال وفی المارن الدیۃ وفی اللسان الدیۃ وفی الذکر الدیۃ والاصل فیہ ماروی سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال فی النفس الدیۃ وفی اللسان الدیۃ وفی المارن الدیۃ نرم ناک کے بارہ میں دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور زبان میں دیت واجب ہے اور آلہ مرد میں دیت واجب ہے اور اصل اس بارہ میں وہ حدیث ہے جو سعید بن المسیب رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جان تلف کرنے میں دیت ہے اور زبان کاٹنے میں ہے اور ناک کا نرمہ کاٹنے میں دیت ہے۔

ف یعنی جب کہ قتل عمد یا فعل عمد نہ ہو ولیکن اصحاب تخریج کو یہ روایت نہیں ملی۔ وھکذا فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ علیہ السلام لعمرو بن حزم رضی اللہ عنہ۔ اور یوں ہی یہ حکم اُس فرمان میں مذکور ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واسطے لکھا تھا۔

ف اس فرمان کو آئمہ فقہاء نے قبول کیا ہے اور ابن حبان وغیرہ نے اس کی تصحیح کی اور امام شافعیؒ نے اپنے رسالہ میں لکھا کہ علمائے تابعین نے جبھی اس کو قبول کیا کہ جب اُن کے نزدیک یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے اور ابن عبدالبر نے فرمایا کہ علمائے تاریخ کے نزدیک یہ فرمان مشہور اور آئمہ فقہاء کے نزدیک معروف ہے۔ پس مشابہ متواتر ہونے کی وجہ سے اس کی اسناد کی کوئی ضرورت نہیں ہے پھر یہ فرمان شریف جامع الابواب فقہ ہے اور اس میں سے ایک جزو کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہو چکا اور در بارہ دیات لکھے اس میں مذکور ہے کہ تلف نفس کے بارہ میں سو اونٹ ہیں اور ناک اگر پوری کاٹ لی جائے تو اس میں بھی سو اونٹ ہیں اور جو زخم کرام الدماغ تک پہنچا ہو اُس میں تہائی دیت ہے اور جو زخم کہ جوف تک پہنچا ہو اس میں بھی تہائی دیت ہے اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ہاتھ میں پچاس اونٹ اور پاؤں میں پچاس اونٹ ہیں اور یہاں کی ہر ایک انگلی کے بارہ میں دس اونٹ ہیں اور دانت کے بارہ میں پانچ ہیں اور جس زخم سے ہڈی کھلی ہو اُس میں پانچ ہیں۔ ھ۔ اور دیگر طرق مشہورہ میں زیادات بھی مذکور ہیں۔ چنانچہ زبان کاٹنے میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے۔ اور پیٹھ کے بارہ میں دیت ہے اور خصیتین کے بارہ میں دیت ہے اور آلہ مرد کے بارہ میں دیت ہے اور یہ کہ عورت کے عوض مرد قتل کیا جاوے گا۔ رواہ النسائی۔ والاصل فی الاطراف انہ اذا فوت جنس منفعۃ علی الکمال او ازال جمالا مقصوداً فی الادمی علی الکمال یجب کل الدیۃ لاتلافہ النفس من وجہ وھو ملحق بالاتلاف من کل وجہ تعظیماً للادمی اصلہ قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالدیۃ کلھا فی اللسان والانف۔ اور اطراف کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اُس نے کسی عضو کی منفعت کامل زائل کرا

دی۔ یا آدمی میں جو جمال مقصود ہے وہ پورا مٹا دیا تو پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اُس نے ایک راہ سے نفس کو تلف کر دیا اور آدمی میں یہ امر بوجہ تعظیم انسانی کے پورا نفس تلف کرنے کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے اور اس کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہے کہ آپ نے زبان و ناک کے بارہ میں پوری دیت کا حکم فرمایا۔ وعلی هذا ينسحب فروع كثيرة فنقول فی الانف الدية لانه ازال الجمال علی الكمال وهو مقصود وكذا اذا قطع المارن او الارنبة لما ذكرنا ولو قطع المارن مع القصبة لا يزاد علی دية واحدة لانه عضو واحد وكذا اللسان لفوات منفعة مقصودة وهو النطق وكذا فی قطع بعضه اذا منع الكلام لتفويت منفعة مقصودة وان كانت الآلة قائمة۔ اور اس قاعدہ پر بہت سے فروع نکلتے ہیں چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ ناک کے بارہ میں دیت کاملہ ہے کیونکہ اُس نے جمال کو پورے طور سے زائل کر دیا حالانکہ یہ جمال مقصود تھا اور اسی طرح اگر ناک کا نرمہ یا ناک کا کوئی نتھنا کاٹا تو بھی اسی دلیل سے پوری دیت واجب ہوگی اور اگر اُس نے ناک کے نرمہ کے ساتھ بانسہ بھی کاٹ ڈالا تو ایک دیت سے زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ایک ہی عضو ہے اور یہی حکم زبان میں ہے۔ کیونکہ منفعت مقصودہ یعنی گویائی جاتی رہی اور اسی طرح اگر زبان میں سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا پس اگر گویائی زائل ہو تو دیت واجب ہوگی کیونکہ اُس نے منفعت مقصودہ مٹا دی اگرچہ آلہ زبان فی الجملہ قائم ہے۔ ولو قدر علی التكلم ببعض الحروف قيل يقسم علی عدد الحروف وقيل علی عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر ما لا يقدر يجب وقيل ان قدر علی اداء اكثرها يجب حكومة عدل لحصول الافهام مع الاختلال وان عجز عن اداء الاكثر يجب كل الدية لان الظاهر انه لا تحصل منفعة الكلام وكذا الذكر لانه يفوت به منفعة الوطی والايلاد واستمساك البول والرمی به ودفق الماء والايلاج الذی هو طريق الاعلاق عادة وكذا فی الحشفة الدية كاملة لان الحشفة اصل فی منفعة الايلاج والدفق والقصبة كالتابع له۔ اور زبان کاٹا ہوا فقط بعض حروف بول سکتا ہو تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے کہا کہ دیت کو شمار حروف پر تقسیم کیا جائے یعنی اٹھائیس حروف پر تقسیم کر کے جس قدر حروف بول سکتا ہے اُن کا حصہ ساقط کیا جائے اور باقی اُس پر لازم کیا جائے۔ اور بعض نے کہا کہ صرف اُن حروف پر تقسیم کیا جائے جن کا تعلق زبان سے ہے یعنی مثلاً جملہ حروف میں سے دس ایسے حروف ہیں جو زبان سے نکلتے ہیں پس دیت انہیں پر تقسیم ہو کر جو نہ نکلیں اُن کا حصہ واجب کیا جائے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہے کیونکہ اختلال کے ساتھ سمجھانا ممکن ہے۔ اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہوا تو پوری دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ ظاہراً اس کو منفعت کلام حاصل نہ ہوگی اور یہی حکم آلۂ مرد کا ہے کہ اُس کی وجہ سے وطی کی اور حاملہ کرنے کی اور پیشاب روکنے و پھینکنے کی اور پانی یعنی منی کو دنے کی۔ اور داخل کرنے کی جو عادۃً حاملہ کرنے کا طریقہ ہے سب منفعت جاتی رہی اور اسی طرح حشفہ یعنی سپارہ کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہے کیونکہ داخل کرنے و منی کودنے کی منفعت میں یہی اصل ہے اور ڈنڈی بمنزلہ اس کے تابع کے ہے۔ قال وفی العقل اذا ذهب بالضرب الدية بفوات منفعة الادراك اذ به ينتفع بنفسه فی معاشه ومعاده۔ اگر مارنے سے عقل جاتی رہے تو دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ فہم ادراک کی منفعت جاتی رہی کیونکہ عقل ہی کے ذریعہ سے وہ اپنے نفس کو دنیا و آخرت کے کام میں لگاتا ہے۔ وكذا اذا ذهب سمعه او بصره او شمه او ذوقه لان كل واحد منها منفعة مقصودة وقد روی

ان عمر رضی اللہ عنہ قضی باربع دیات فی ضربۃ واحدۃ ذھب بھا العقل والکلام والسمع والبصر۔ اور اسی طرح اگر اس کی شنوائی یا بینائی یا قوت شامہ یا ذوق جاتی رہی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ ان میں سے ہر ایک منفعت مقصودہ ہے اور روایت ہے کہ ایک چوٹ کی وجہ سے عقل و کلام و سماعت و بصارت جاتی رہی تھی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چار دیتوں کا حکم فرمایا۔ ف۔ رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ باسناد حسن۔ لیکن اس میں سماعت و عقل و گویائی و قوت جماع ہے۔ ورواہ البیہقی وعبداللہ بن احمد۔ قال وفی اللحیۃ اذا حلقت فلم تنبت الدیۃ لانہ یفوت بہ منفعۃ الجمال۔ اور اگر داڑھی مونڈ ڈالی گئی پھر نہ جمی تو اس میں دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ اس سے منفعت جمال زائل ہو جاتی ہے۔ قال وفی شعر الراس الدیۃ لما قلنا وقال مالک وھو قول الشافعیؒ تجب فیھما حکومۃ عدل لان ذلک زیادۃ فی الآدمی ولھذا یحلق شعر الراس کلہ واللحیۃ بعضھا فی بعض البلاد وصار کشعر الصدر والساق ولھذا یجب فی شعر العبد نقصان القیمۃ۔ اور سر کے بال مونڈ ڈالنے میں دیت واجب ہوگی۔ بدلیل مذکورہ کہ اس سے جمال زائل ہو جاتا ہے۔ اور امام مالکؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ داڑھی اور سر کے بال دونوں میں حکومت عدل واجب ہے اس واسطے کہ یہ دونوں چیزیں تو آدمی میں زوائد ہیں اور اسی وجہ سے بعض ملکوں میں سر کے کل بال اور داڑھی کے تھوڑے بال مونڈنے کی عادت ہے اور اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسے سینہ یا پنڈلی کے بال ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اگر غلام کی داڑھی مونڈی تو نقصان قیمت کا تاوان واجب ہوتا ہے۔ ولنا ان اللحیۃ فی وقتھا جمال وفی حلقھا تفویتہ علی الکمال فتجب الدیۃ کما فی الاذنین الشاخصین وکذا شعر الراس جمال الا تری ان من عدمہ خلقۃ یتکلف فی سترہ بخلاف شعر الصدر والساق لانہ لا یتعلق بہ جمال واما لحیۃ العبد فعن ابی حنیفۃؒ انہ یجب فیھا کمال القیمۃ والتخریج علی الظاھر ان المقصود بالعبد المنفعۃ بالاستعمال دون الجمال بخلاف الحر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ داڑھی اپنے وقت میں جمال ہے اور اس کو پورے طور پر مونڈ ڈالنے میں ایک جمال مٹانا لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب ہوگی جیسے دونوں ابھرے ہوئے کانوں میں واجب ہوتی ہے اور ایسے ہی سر کے بال بھی جمال ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جس کے سر میں پیدائشی بال نہ ہوں وہ تکلف سے اپنا سر چھپاتا ہے بخلاف سینہ و پنڈلی کے بالوں کے کہ ان کے متعلق کوئی جمال نہیں اور رہا غلام کی داڑھی مونڈنے کا مسئلہ تو امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے تو اس میں پوری قیمت واجب ہوگی لیکن یہ روایت نوادر ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے تخریج مسئلہ یہ ہے کہ غلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کو کام میں لگا کر منفعت حاصل کی جائے اور اس سے جمال مقصود نہیں ہوتا ہے بخلاف مرد آزاد کے۔ قال وفی الشارب حکومۃ عدل وھو الاصح لانہ تابع للحیۃ فصار کبعض اطرافھا ولحیۃ الکوسج ان کان علی ذقنہ شعرات معدودۃ فلا شیئ فی حلقہ لان وجودہ یشینہ ولا یزینہ اور مونچھیں مونڈ ڈالنے میں حکومت عدل واجب ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ مونچھیں تو داڑھی کے تابع ہوتی ہیں تو ایسا ہو گیا جیسے داڑھی کے کنارے ہیں اور کھوسہ کی داڑھی مونڈنے میں دیکھا جاوے کہ اگر اس کی ٹھوڑی پر گنتی کے چند بال ہوں تو ان کے مونڈنے میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ اس سے زینت نہیں بلکہ عیب ہوتا ہے۔ وان کان اکثر من ذلک وکان علی الخد والذقن جمیعا لکنہ غیر متصل ففیہ حکومۃ عدل لان فیہ بعض الجمال۔ اور اگر ایک کھوسہ کی داڑھی میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوڑی دونوں پر ہوں

لیکن برابر لے ہوئے نہ ہوں تو اس میں حکومت عدل واجب ہے کیونکہ اس میں بھی کچھ جمال موجود ہے۔ وان کان متصلاً ففیہ کمال الدیۃ لانہ لیس بکوسج وفیہ معنی الجمال وھذا کلہ اذا فسدت المنبت فان نبتت حتی استوی کما کان لایجب شیئ لانہ لم یبق اثر الجنایۃ ویؤدب علی ارتکابہ مالا یحل وان نبتت بیضاء فعن ابی حنیفۃ انہ لایجب شیئ فی الحر لانہ یزیدہ جمالا وفی العبد تجب حکومۃ عدل لانہ ینقص قیمتہ وعندھما تجب حکومۃ عدل لانہ فی غیر اوانہ یشینہ ولا یزینہ ویستوی العمد والخطاء علی ھذا الجمھور۔ اور اگر کھوسہ کی داڑھی برابر لی ہوئی ہو تو اس کے مونڈنے میں پوری دیت واجب ہوگی، اس واسطے کہ یہ شخص کھوسہ نہیں ہے اور اس میں جمال کے معنی موجود ہیں اور یہ سب جو بیان ہوا اس صورت میں ہے کہ داڑھی مونڈنے یا نوچنے سے منبت خراب ہوگیا اور اگر خراب نہ ہوا بلکہ داڑھی بھی حتی کہ جیسی تھی پوری ہوگئی تو کچھ جرمانہ واجب نہیں ہوگا اس واسطے کہ جرم کا اثر باقی نہیں رہا۔ ولیکن مرتکب جرم کو ایسا حرام فعل کرنے کی وجہ سے سزا دی جائے گی۔ اور اگر دوبارہ سپید داڑھی بھی ہو تو ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مرد آزاد کی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس سے جمال بڑھ جائے گا اور غلام کی صورت میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اس سے غلام کی قیمت گھٹ جائے گی اور صاحبین کے نزدیک آزاد کی صورت میں بھی حکومت عدل واجب ہوگی، اس واسطے کہ بے وقت داڑھی سپید ہوجانے میں زینت نہیں بلکہ عیب ہے۔ پھر واضح ہو کہ داڑھی یا سر مونڈنے میں خطاء وعمد برابر ہیں یعنی اگر عمداً ایسا کرے تو بھی دیت ہی واجب ہوگی اور جمہور علماء اسی قول پر ہیں۔ وفی الحاجبین الدیۃ وفی احدھما نصف الدیۃ وعند مالک والشافعی رحمہما اللہ تجب حکومۃ عدل وقد مر الکلام فیہ فی اللحیۃ۔ اور دونوں بھوؤں کے بارے میں دیت واجب ہے اور ایک بھوں میں نصف دیت واجب ہے اور امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کے نزدیک حکومت عدل واجب ہے اور طرفین کے مسائل داڑھی کے مسئلہ میں گزر چکے۔ قال وفی العینین الدیۃ وفی الیدین الدیۃ وفی الرجلین الدیۃ وفی الشفتین الدیۃ وفی الاذنین الدیۃ وفی الانثیین الدیۃ کذا روی فی حدیث سعید ابن المسیب رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام۔ اور دونوں آنکھوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں ہاتھوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں پاؤں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں ہونٹوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں کانوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دونوں خصیتین کے بارہ میں پوری دیت ہے۔ ایسا ہی سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالیٰ کی حدیث مرسل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

ف شیخ ابن حجر نے کہا کہ میں نے پوری حدیث نہیں پائی ولیکن بیہقی نے سعید بن المسیب سے روایت کی کہ دیت کے بارہ میں سنت اس طرح جاری ہوئی کہ آلہ مرد میں پوری دیت ہے اور خصیتین میں پوری دیت ہے۔ اور یہ سب حدیث عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ میں البتہ مذکور ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمان اہل یمن کے نام لکھ کر عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے ساتھ بھیجا تھا اس میں مذکور ہے کہ جان تلف کرنے میں پوری دیت ہے اور ناک اگر پوری کاٹی جائے تو پوری دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے اور خصیتین میں دیت ہے۔ اور آلہ مرد میں دیت ہے اور پیٹھ میں دیت ہے اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے آخر تک اور اس کا بقیہ انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ رواہ النسائی اور اس کو ابن حبان وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ قال وفی کل واحد من ھذا الاشیاء نصف الدیۃ وفیما کتبہ النبی علیہ السلام لعمرو بن حزم وفی العینین

الدیۃ وفی احدھما نصف الدیۃ ولان فی تفویت الاثنین من ھذہ الاشیاء تفویت جنس المنفعۃ او کمال الجمال فیجب کل الدیۃ وفی تفویت احدھما تفویت النصف فیجب نصف الدیۃ۔ اور ان جفت اعضا میں سے اگر ایک ہی تلف کیا یعنی مثلاً اگر ایک آنکھ یا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں وغیرہ تو نصف دیت واجب ہوگی۔ اور جو فرمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے واسطے لکھا تھا اس میں مذکور ہے کہ دونوں آنکھوں میں پوری دیت ہے اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے) اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دونوں کو تلف کرنے میں جنس منفعت یا پورا جمال مٹانا لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب ہوگی اور دونوں میں سے ایک تلف کرنے میں نصف نقصان ہے تو نصف دیت واجب ہوگی۔ قال وفی ثدی المرأۃ الدیۃ لما فیہ من تفویت جنس المنفعۃ۔ اور عورت کی دونوں چھاتیوں میں پوری دیت واجب ہے یعنی دونوں پستان تلف کرنے میں دیت کاملہ ہے، کیونکہ اس نے جنس منفعت تلف کی۔ وفی احدھما نصف دیۃ المرأۃ لما بینا بخلاف ثدیی الرجل حیث تجب حکومۃ عدل لانہ لیس فیہ تفویت جنس المنفعۃ والجمال اور دونوں میں سے ایک پستان کاٹنے میں عورت کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ اس سے نصف نقصان پہنچانا لازم آتا ہے بخلاف مرد کے دونوں پستان تلف کرنے کے کہ اس میں دیت نہیں بلکہ حکومت عدل واجب ہے کیونکہ اس سے جنس منفعت یا جمال تلف کرنا لازم نہیں آتا۔ وفی حلمتی المرأۃ الدیۃ کاملۃ لفوات جنس منفعۃ الارضاع وامساک اللبن وفی احدھما بنصفھا لما بینا۔ اور پستان عورت کی دونوں بھٹنیاں کاٹنے میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دودھ پلانے اور دودھ روکنے کی پوری منفعت جاتی رہی اور اگر بھٹنیوں میں سے ایک بھٹنی کاٹی تو نصف دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ اس میں نصف منفعت تلف کرنا لازم آتا ہے۔ ف واضح ہو کہ آنکھ کی پلکوں کو عربی میں اہداب کہتے ہیں اور جس کنارہ پر پلکیں جمی ہیں ان کو اشفار کہتے ہیں۔ قال وفی اشفار العینین الدیۃ وفی احدھا ربع الدیۃ قال رضی اللہ عنہ یحتمل ان مرادہ الاھداب مجازا کما ذکر محمدؒ فی الاصل للمجاورۃ کالراویۃ للقربۃ وھی حقیقۃ فی البعیر وھذا لانہ یفوت بہ الجمال علی الکمال وجنس المنفعۃ وھی منفعۃ دفع الاذی والقذی عن العین اذ ھو یندفع بالھدب واذا کان الواجب فی الکل کل الدیۃ وھی اربعۃ کان فی احدھا ربع الدیۃ وفی ثلثۃ منھا ثلثۃ ارباعھا ویحتمل ان یکون مرادہ منبت الشعر والحکم فیہ ھکذا۔ اور دونوں آنکھوں کے اشفار تلف کرنے میں پوری دیت واجب ہوگی۔ یعنی جب وہ نہ جمیں (الزیلعی) اور ایک میں چوتھائی دیت واجب ہے۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ شاید مصنف نے اشفار کے لفظ سے مجازاً اہداب مراد لیے بوجہ اس کے کہ دونوں میں مجاورت ہے جیسے امام محمدؒ نے مبسوط میں یوں ہی ذکر کیا ہے جیسے راویہ کے لفظ سے مجازاً مشک مراد لیتے ہیں۔ حالانکہ درحقیقت راویہ اس اونٹ کو کہتے ہیں جس پر پانی کی مشکیں لادی جاتی ہیں پھر اس حکم کی وجہ ہے کہ اس نے جمال کو پورے طور پر ضائع کیا اور جنس منفعت کو بھی ضائع کیا اور منفعت یہ ہے کہ خس و خاشاک و گرد و غبار سے آنکھ محفوظ رہے اور اس کا دفعیہ اہداب ہی سے ہوتا ہے اور جب کہ چاروں اشفار سے پوری دیت واجب ہوئی تو ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی اور تین تلف کرنے میں تین چوتھائی دیت واجب ہوگی اور شاید مصنف کی مراد لفظ اشفار سے وہ کنارہ ہو

جہاں بال اُگے ہیں اور اس کے قطع کرنے میں بھی یوں ہی حکم ہے ف یعنی اگر چاروں کنارے کاٹے تو پوری دیت ہے اور ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے۔ ولو قطع الجفون باھدابھا ففیہ دیۃ واحدۃ لان الکل کشئی واحد وصار کالمارن مع القصبۃ اور اگر اُس نے پلکوں کو مع اہداب کے کاٹ ڈالا تو اُس میں ایک ہی دیت واجب ہے اس واسطے کہ سب بمنزلہ ایک ہی چیز کے ہیں اور اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسے ناک کا نرمہ مع بانسہ کے ہے۔ قال وفی کل اصبع من اصابع الیدین والرجلین عشر الدیۃ لقولہ علیہ السلام فی کل اصبع عشر من الابل و لان فی قطع الکل تفویت جنس المنفعۃ وفیہ دیۃ کاملۃ وھی عشر فتنقسم الدیۃ علیھا اور ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی کے واسطے دیت کا دسواں حصہ واجب ہے اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایک انگلی کے واسطے دس اونٹ ہیں اور اس دلیل سے کہ کل انگلیاں کاٹ ڈالنے میں جنس منفعت مٹانا لازم ہے حالانکہ ایسی صورت میں پوری دیت واجب ہوتی ہے اور سب انگلیاں دس ہیں تو پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی۔

ف تو ہر انگلی کے مقابلہ میں دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا اسی واسطے سو اونٹ کا دسواں حصہ دس اونٹ ہر ایک انگلی کے واسطے لازم ہے خواہ انگلی چھوٹی ہو یا بڑی ہو خواہ داہنی ہو یا بائیں ہو چنانچہ فرمایا۔ قال والاصابع کلھا سواء لاطلاق الحدیث ولانھا سواء فی اصل المنفعۃ فلا تعتبر الزیادۃ فیہ کالیمین مع الشمال وکذا اصابع الرجلین لانہ یفوت بقطع کلھا منفعۃ المشی فتجب الدیۃ کاملۃ ثم فیھما عشر اصابع فتنقسم الدیۃ علیھا اعشاراً۔ اور انگلیاں سب برابر ہیں اس واسطے کہ حدیث میں اطلاق ہے یعنی مطلقاً ہر انگلی کے واسطے دسواں حصہ دیت واجب کیا اور کوئی قید نہیں فرمائی اور اس دلیل سے کہ اصل منفعت میں سب انگلیاں برابر ہیں تو اس میں زیادتی کا کچھ اعتبار نہ ہوگا جیسے بائیں کے ساتھ داہنے کا کچھ اعتبار نہیں اور اسی طرح پاؤں کی انگلیوں میں بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ ان سب کے کاٹ ڈالنے میں رفتار کی منفعت جاتی رہتی ہے تو پوری دیت واجب ہوگی پھر دونوں ہاتھوں میں یا دونوں پیروں میں دس انگلیاں ہیں تو پوری دیت ان سب پر دس حصہ ہو کر تقسیم ہوگی۔ قال وفی کل اصبع فیھا ثلاثۃ مفاصل ففی احدھا ثلث دیۃ الاصبع وما فیھا مفصلان ففی احدھما نصف دیۃ الاصبع وھو نظیر انقسام دیۃ الید علی الاصابع۔ اور ہر ایک انگلی جس میں تین جوڑ ہیں ایک پور کاٹنے میں انگلی کی دیت کا تہائی واجب ہوگا اور جس انگلی میں صرف دو پور ہیں تو ایک پور کاٹنے میں انگلی کی دیت کا نصف واجب ہوگا۔ اور یہ بٹوارہ اُس بٹوارہ کی نظیر ہے جو ہاتھ کی دیت اُس کی انگلیوں پر تقسیم کی جاتی ہے۔ ف یعنی جیسے ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ اُس کی پانچوں انگلیوں پر تقسیم ہو کر ہر انگلی کے واسطے دس دس اونٹ تقسیم ہوتے ہیں اسی طرح ہر انگلی کے مقابلہ میں جو دس اونٹ واجب ہیں وہ اس کے پوروں پر تقسیم ہوں گے پس اگر تین پور ہوں تو ہر پور کے واسطے دس کی تہائی اور اگر دو پور ہوں تو دس کا نصف واجب ہوگا۔ قال وفی کل سن خمس من الابل لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ وفی کل سن خمس من الابل والاسنان والاضراس سواء لاطلاق ما روینا ولما روی فی بعض الروایات والاسنان کلھا سواء ولان کلھا فی اصل المنفعۃ سواء فلا یعتبر التفاضل کالایدی والاصابع وھذا اذا کان خطأً فان کان عمداً ففیہ القصاص قد مر فی الجنایات۔ اور ہر دانت کے واسطے پانچ اونٹ ہیں کیونکہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی ہر دانت کی دیت میں پانچ اونٹ ہیں اور دانت اور داڑھیں یکساں ہیں بدلیل اطلاق حدیث اور بدلیل اُس لفظ کے جو بعض روایات میں آیا کہ دانت سب برابر ہیں اور اس دلیل سے کہ اصل منفعت میں سب دانت برابر ہیں تو داہنی فضیلت کا اعتبار نہ ہوگا جیسے ہاتھوں وانگلیوں میں اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ سب اُس صورت میں ہے کہ اُس نے دانت یا داڑھ کو خطا سے اکھاڑا ہو اور اگر اُس نے عمداً ایسا کیا تو اس میں قصاص واجب ہوگا اور یہ حکم جنایات میں گذر چکا۔ قال ومن ضرب عضوا فاذهب منفعة ففيه دية كاملة كاليد اذا شلت والعين اذا ذهب ضوءها لان المتعلق تفويت جنس المنفعة لافوات الصورة ومن ضرب صلب غيره فانقطع ماءه يجب الدية لتفويت جنس المنفعة۔ اور اگر کسی نے دوسرے کے کسی عضو میں اس طرح مارا کہ اُس کی منفعت جاتی رہی تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی چنانچہ اگر ہاتھ میں مارا کہ وہ شال ہو گیا یا آنکھ میں مارا کہ اُس کی روشنی جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ جس امر سے پوری دیت متعلق ہے وہ یہی ہے کہ جنس منفعت تدارد ہوا اور ظاہری صورت مٹ جانا ضرور نہیں ہے اور اگر کسی نے دوسرے کی پیٹھ میں مارا کہ اس کا پانی منقطع ہو گیا یعنی مادہ منی جاتا رہا تو دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ اُس نے جنس منفعت زائل کردی۔ وكذا الواحدية لانه فوت جمالا على الكمال وهو استواء القامة فلو زالت الحدوبة لاشيئ عليه لزوالها لاعن اثر۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص کی پیٹھ کبڑی کردی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ جمال پورے طور پر زائل کردیا اور وہ قد کا سیدھا ہونا۔ پھر اگر کبڑاپن جاتا رہا تو مجرم پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اُس کا جرم بغیر اثر کے زائل ہو گیا۔ ف ولیکن مجرم کو سزائے تعزیری دی جائے گی۔

فصل فی الشجاج

یہ فصل شجات کے بیان میں ہے

ف جو زخم سر وچہرہ پر ہو وہ شجہ کہلاتا ہے اور جو ان کے سوائے کسی جگہ ہو وہ جراحت کہلاتا ہے۔ قال الشجاج عشرة الحارصة وهي التي تحرص الجلد اي تخدشه ولاتخرج الدم والدامعة وهي التي تظهر الدم ولاتسيله كالدمع في العين والدامية وهي التي تسيل الدم والباضعة وهي التي تبضع الجلد اي تقطعه والمتلاحمة وهي التي تاخذ في اللحم والسمحاق وهي التي تصل الى السمحاق وهي جلدة رقيقة بين اللحم وعظم الراس والموضحة وهي التي توضح العظم اي تبينه والهاشمة وهي التي تكسر العظم والمنقلة وهي التي تنقل العظم بعد الكسر اي تحوله والامة وهي التي تصل الى ام الراس وهو الذي فيه الدماغ۔ شجاج دس قسم کے ہوتے ہیں۔ اوّل حارصہ وہ شجہ ہے جو کھال میں خراش پیدا کردے یعنی اُس سے کھال چھل جائے اور خون نہ نکلے۔ دوم دامعہ۔ وہ شجہ ہے کہ خون ظاہر کرے مگر بہا دے نہیں جیسے آنکھ کے اندر آنسو ہوتا ہے۔ سوم دامیہ۔ وہ شجہ ہے جو خون جاری کرے

چہارم باضعہ۔ وہ شجہ ہے جو کھال پھاڑ کر گوشت تک پہنچے (المحیط والبدائع) پنجم متلاحمہ۔ وہ شجہ ہے کہ باضعہ سے زیادہ گوشت تک پہنچے (البدائع ش) ششم سمحاق۔ وہ شجہ ہے جو سمحاق تک پہنچا ہو اور سمحاق ایک رقیق جھلی ہے جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان حائل ہے۔ ہفتم موضحہ۔ وہ شجہ ہے جو ہڈی کو واضح کرے یعنی کھول دے۔ ہشتم ہاشمہ۔ وہ شجہ جو ہڈی کو توڑ دے۔ نہم منقلہ۔ وہ شجہ ہے کہ ہڈی توڑ دینے کے بعد اُس کو منتقل کرے یعنی اپنی جگہ سے ہٹا دے۔ دہم آمہ۔ وہ شجہ ہے جو ام الراس تک پہنچا ہو اور ام الراس وہ ہڈی ہے جس کے اندر دماغ ہے ف اب زخموں کے احکام کا بیان جو آئندہ مذکور ہے

قال ففي الموضحة القصاص ان كانت عمدا لما روي انه عليه السلام قضى بالقصاص في الموضحة ولانه يمكن ان ينتهي السكين الى العظم فيتساويان فيتحقق القصاص

پس شجہ موضحہ میں قصاص واجب ہے بشرطیکہ عمداً ہو، اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا کہ آپ نے شجہ موضحہ میں قصاص کا حکم فرمایا اور اس دلیل سے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ہڈی تک چھری پہنچے پس دونوں آدمی برابر ہو جاویں گے تو قصاص متحقق ہو جائے گا۔ ف طاؤس رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ملکیت نکل سے پہلے طلاق نہیں ہے اور سوائے موضحہ کے دیگر جراحات میں قصاص نہیں ہے۔ رواہ البیہقی۔ اور حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے موضحہ کے قصاص کا حکم نہیں دیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ اور یہ سب روایات مرسل ہیں اور بعد تائید کے بالاتفاق حجت ہیں۔ خصوص جب کہ قیاس اس سے مخالف نہیں ہے۔ قال ولا قصاص في بقية الشجاج لانه لا يمكن اعتبار المساواة فيها لانه لا حد ينتهي السكين اليه ولان فيما فوق الموضحة كسر العظم ولا قصاص فيه وهذه رواية عن ابي حنيفة رح وقال محمد في الاصل وهو ظاهر الرواية يجب القصاص فيما قبل الموضحة لانه يمكن اعتبار المساواة فيه اذ ليس فيه كسر العظم ولا خوف هلاك غالب فيسبر غورها بمسبار ثم يتخذ حديدة بقدر ذلك فيقطع بها مقدار ما قطع فيتحقق استيفاء القصاص۔ اور باقی شجاج میں قصاص نہیں ہے یعنی موضحہ سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں یا موضحہ کے بعد جو اقسام مذکور ہیں ان میں سے کسی میں قصاص نہیں ہے۔ اس واسطے کہ ان میں مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے اس لیے کہ کوئی حد متعین نہیں جہاں چھری ٹھہرے اور اس لیے کہ موضحہ کے بعد جو تین قسمیں مذکور ہیں ان میں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے میں قصاص نہیں ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے اور امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے کہ موضحہ سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں اُن میں قصاص واجب ہوتا ہے اس واسطے کہ ان میں مساوات اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں ہڈی نہیں ٹوٹی اور نہ غالب خوف ہلاک ہے۔ پس ایک سلائی سے زخم کا گہراؤ دریافت کیا جائے پھر اسی قدر دھار دار ایک چیز لے کہ اُس کے ذریعہ سے اُسی قدر قطع کیا جائے جتنا مجرم نے کاٹا ہے تو قصاص متحقق ہو جائے گا۔

ف اگر کہا جائے کہ یہ روایت اُس حدیث مرسل سے مخالف ہوگی جو اُوپر مذکور ہوئی جواب یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا والجروح قصاص۔ تو ہر جراحت کے واسطے قصاص لیا جائے گا، لیکن یہ اُنہیں جراحات میں ممکن ہے جن میں قصاص یعنی مساوات ممکن ہو تو حدیث مرسل ایسے جراحات کے بارہ میں ہوگی جن میں قصاص ممکن

نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ سمحاق و باضعہ و اس کے مانند شجاج میں جبکہ عمداً ہوں یا خطاء ہوں۔ اس طرح کہ قصاص لینا ممکن نہ ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہے، امام محمدؒ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور یہی عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہ موضحہ سے کم میں حکومت عدل واجب ہے اور معنی یہ کہ جس صورت میں قصاص ممکن نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وفیما دون الموضحۃ حکومۃ العدل لانہ لیس فیھا ارش مقدر ولا یمکن اھدارہ فوجب اعتبارہ بحکم العدل وھو ماثور عن النخعی وعمر بن عبد العزیزؒ۔ اور ماسوائے موضحہ میں حکومت عدل واجب ہے یا یہ مراد ہو کہ موضحہ سے کم اثر کے زخم میں حکومت عدل واجب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بارہ میں کوئی جرمانہ مقدر نہیں ہے اور بالکل رائیگاں کرنا بھی ممکن نہیں ہے تو حکومت عدل کے ساتھ اعتبار کرنا واجب ہے اور یہی ابراہیم نخعی و عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی ہے۔ ف۔ لیکن عمر بن عبدالعزیزؒ سے روایت نہیں ملتی ہے قال وفی الموضحۃ ان کانت خطاء نصف عشر الدیۃ وفی الھاشمۃ عشر الدیۃ وفی المنقلۃ عشر الدیۃ ونصف عشر الدیۃ وفی الآمۃ ثلث الدیۃ وفی الجائفۃ ثلث الدیۃ فان نفذت فھما جائفتان ففیھما ثلثا الدیۃ لما روی فی کتاب عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال وفی الموضحۃ خمس من الابل وفی الھاشمۃ عشر وفی المنقلۃ خمسۃ عشر وفی الآمۃ ویروی المامومۃ ثلث الدیۃ وقال علیہ السلام فی الجائفۃ ثلث الدیۃ وعن ابی بکر رضی اللہ عنہ انہ حکم فی جائفۃ نفذت الی الجانب الآخر بثلثی الدیۃ ولانھا اذا نفذت نزلت منزلۃ جائفتین احدھما من جانب البطن والاخری من جانب الظھر وفی کل جائفۃ ثلث الدیۃ فلھذا وجب فی النافذۃ ثلثا الدیۃ۔ اور شجہ موضحہ میں اگر خطا سے واقع ہو تو دسویں حصہ کا نصف واجب ہے اور شجہ ہاشمہ میں دسواں حصہ دیت کا واجب ہے اور شجہ منقلہ میں دیت کا دسواں حصہ اور دسویں کا نصف واجب ہے اور شجہ آمہ میں دیت کی تہائی واجب ہے اور شجہ جائفہ میں دیت کی تہائی واجب ہے اور اگر شجہ جائفہ دونوں جانب پھوٹ جائے تو یہ دو جائفہ ہیں پس ان میں دیت کی دو تہائی واجب ہوگی اس واسطے کہ عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے فرمان میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان میں ذکر فرمایا کہ شجہ موضحہ میں پانچ اونٹ واجب ہیں اور شجہ ہاشمہ میں دس اونٹ واجب ہیں اور شجہ منقلہ میں پندرہ اونٹ واجب ہیں اور شجہ آمہ میں اور بعض روایت میں مامومہ میں تہائی دیت واجب ہے۔ کما رواہ النسائی وابن حبان وغیرہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زخم جائفہ میں تہائی دیت واجب ہے رواہ ابن ابی شیبہ عن مکحول مرسلاً والبزار من حدیث عمرؓ۔ ن۔ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے زخم جائفہ میں جو دوسری جانب نافذ ہو گیا تھا دو تہائی دینے کا حکم فرمایا۔ رواہ عبدالرزاق عن ابن المسیب من وجوہ والطبرانی والبیہقی۔ ن۔ اور دلیل قیاس یہ ہے کہ زخم جائفہ جب دوسری جانب ٹوٹ گیا تو یہ بمنزلہ دو زخم جائفہ کے قرار پایا کہ ان دونوں میں سے ایک پیٹ کی جانب سے پھوٹتا اور دوسرا پیٹھ کی جانب سے پھوٹتا ہے اور ہر زخم جائفہ کے واسطے تہائی دیت واجب ہوتی ہے۔ ک۔ لہٰذا جائفہ نافذہ میں دو تہائی دیت واجب ہوئی۔ وعن محمدؒ انہ جعل متلاحمۃ قبل الباضعۃ وقال ھی التی یتلاحم فیھا الدم ویسود وما ذکرناہ بدا مروی عن ابی یوسفؒ۔

سلہ یعنی بغیر ذکر ہاشمہ اور ہاشمہ کا بیان موقوف بقول زید بن ثابت بروایت عبدالرزاق ۱۲)

وهذا الاختلاف عبارة لا يعود الى معنى وحكم۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ انہوں نے شجہ متلاحمہ کو شجہ باضعہ سے پہلے قرار دیا ہے اور فرمایا کہ شجہ متلاحمہ وہ ہوتا ہے جس میں خون اکٹھا ہو کر سیاہ پڑ جائے اور ہم نے جو قول پہلے بیان کیا یہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور اختلاف مذکور صرف اختلاف عبارت ہے جس کا مرجع کسی معنی یا حکم کی جانب نہیں ہے، یعنی اس سے اختلاف معنی یا حکم نہیں پیدا ہوتا ہے۔ وبعد هذا شجة اخرى تسمى الدامغة وهي التي تصل الى الدماغ وانما لم يذكرها لانها تقع قتلا في الغالب لا جناية مقتصرة مفردة بحكم على حدة ثم هذه الشجاج تختص بالوجه والراس لغة وما كان في غير الوجه والراس يسمى جراحة والحكم مرتب على الحقيقة في الصحيح حتى لو تحققت في غيرهما نحو الساق واليد لا يكون لها ارش مقدر وانما تجب حكومة العدل لان التقدير بالتوقيف وهو انما ورد فيما يختص بهما ولانه انما ورد الحكم فيها لمعنى الشين الذي يلحقه ببقاء اثر الجراحة والشين يختص بما يظهر منها في الغالب وهو العضوان هذان لا سواهما۔ اور واضح ہو کہ ان دس شجاج کے بعد ایک شجہ دیگر ہے جس کو دامغہ کہتے ہیں اور یہ ایسا شجہ ہے جو دماغ تک پہنچا ہو اور امام رحمۃ اللہ نے اس کو اس واسطے ذکر نہیں فرمایا کہ وہ غالباً قتل واقع ہوتا ہے اور خالی اکیلی خطا نہیں واقع ہوتی جس کا حکم علیحدہ ہو یعنی اس کا حکم وہی ہے جو قتل کرنے کے واسطے حکم ہے، پھر واضح ہو کہ یہ شجاج لغت میں مختص بچہرہ و سر ہیں (اور یہی ائمہ ثلاثہ واکثر ائمہ فقہاء کا قول ہے) اور جو زخم کہ سوائے چہرہ و سر کے ہو اس کو جراحت کہتے ہیں اور حکم کا ترتب صحیح قول میں حقیقت لغویہ پر ہے یعنی لغت کی راہ سے جہاں زخم ثابت ہو اسی کا حکم جاری ہوگا حتی کہ اگر سوائے سر و چہرہ کے زخم مذکور دوسری جگہ متحقق ہو جیسے ساق یا ہاتھ میں پایا جاوے۔ تو اس کے واسطے کوئی جرمانہ مقدر نہ ہوگا اور حکومت عدل واجب ہونے کی وجہ ایک یہ ہے کہ جرمانہ کی مقدار معلوم ہونا شرع کے آگاہ کرنے پر ہوتا ہے اور شرع کا ورود انہیں زخموں میں ہوا جو سر و چہرہ سے مخصوص ہیں اور دوسری اس دلیل سے کہ شجاج میں جرمانہ کا حکم بوجہ اس عیب کے ہے جو زخم کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے کہ جراحت کا اثر باقی رہتا ہے اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعضاء سے ہے جو اکثر ظاہر ہوتے ہیں اور ظاہر یہی دو عضو ہیں یعنی چہرہ و سر اور ان دونوں کے سوائے اعضاء میں یہ بات نہیں ہے۔ واما اللحيان فقد قيل ليسا من الوجه وهو قول مالكؒ حتى لو وجد فيهما ما فيه ارش مقدر لا يجب المقدر وهذا لان الوجه مشتق من المواجهة ولا مواجهة للناظر فيهما الا ان عندنا هما من الوجه لا تصالهما به من غير فاصلة وقد يتحقق فيه معنى المواجهة ايضا وقالوا الجائفة يختص بالجوف جوف الراس او جوف البطن وتفسير حكومة العدل على ما قاله الطحاويؒ ان يقوم مملوكا بدون هذا الاثر ويقوم وبه هذا الاثر ثم ينظر الى تفاوت ما بين القيمتين فان كان نصف عشر القيمة تجب نصف عشر الدية وان كان ربع عشر فربع عشر وقال الكرخيؒ ينظر كم مقدار هذه الشجة من الموضحة فيجب بقدر ذلك من

نصف عشر الدیۃ لان ما لا نص فیہ یرد الی المنصوص علیہ۔ اور رہے دونوں جبڑے تو بعض مشائخ نے بیان کیا کہ یہ دونوں چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنی اس حکم کے بارہ میں ان کا شمار چہرہ میں نہیں ہے اور یہی قول امام مالکؒ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے حتی کہ اگر ان دونوں جبڑوں میں کوئی ایسا زخم پایا جائے جس کے واسطے کوئی جرمانہ مقدر ہے تو جرمانہ مقدر واجب نہ ہوگا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وجہ کا لفظ مواجہت سے مشتق ہے یعنی باہمی روبرو ہونے کے معنی سے نکلا ہے اور دیکھنے والے کا مقابلہ دونوں جبڑوں سے نہیں ہوتا ہے لیکن ہمارے اور امام مالکؒ کے قول میں یہ فرق ہے کہ جبڑے ہمارے نزدیک چہرہ میں داخل ہیں کیونکہ یہ دونوں چہرہ سے متصل ہیں، کیونکہ ان دونوں کو چہرہ سے جدائی نہیں ہے اور کبھی ان کے ساتھ بھی مواجہہ ہو جاتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ زخم جائفہ وہ ہے جو جوف کے ساتھ متصل ہو خواہ سر کا جوف ہو یا پیٹ کا جوف ہو، پھر واضح ہو کہ حکومت عدل کی تفسیر بنا بر بیان امام طحاویؒ کے یہ ہے کہ ایک بار اس کی قیمت اس طور پر اندازہ کی جاوے کہ اس میں یہ داغ نہیں ہے اور دوسری بار اس کی قیمت اس طور پر اندازہ کی جاوے کہ اس میں یہ داغ موجود ہے پھر دیکھا جاوے کہ ان دونوں قیمتوں میں کیا تفاوت ہے پس اگر دونوں قیمتوں کا تفاوت دسویں حصہ قیمت کا نصف ہو تو دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور اگر تفاوت مذکور دسویں حصہ کا چوتھائی ہو تو دیت کے دسویں حصہ کی چوتھائی کا ضامن ہوگا، اور امام کرخیؒ نے فرمایا کہ یوں دیکھا جاوے کہ اس زخم کی مقدار کیا ہے یعنی زخم موضحہ سے اس کی کیا نسبت ہے تو دسویں حصہ دیت میں سے اسی قدر واجب ہوگا، اس واسطے کہ جس زخم میں کوئی نص وارد نہیں ہے وہ پھیر کر ایسے زخم کی طرف لایا جائے جس میں نص شرعی وارد ہے۔ ف۔ توضیح مقام یہ ہے کہ شجہ مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر و چہرہ پر ہو اور ہاتھ و پاؤں وغیرہ کے زخم کو شجہ نہیں کہتے ہیں اور لغت میں بھی یہی اطلاق معروف ہے تو حقیقت لغوی کے بنا پر حکم ہوگا حتی کہ اگر دوسری جگہ یہ زخم متحقق ہو تو اس پر شجہ کے واسطے جو جرمانہ شرعاً مقدر ہے وہ نہیں واجب ہوگا، اب رہا یہ امر کہ دونوں جبڑے آیا چہرہ میں شمار ہیں یا نہیں تو وضو کے مسئلہ میں بالاتفاق جبڑے داخل چہرہ ہیں، لیکن اس مقام پر چونکہ علت شجہ یہ کہ مواجہہ و روبرو ہونے میں عیب ظاہر ہوتا ہے اس واسطے کہ جرمانہ یا در صورت امکانی اس کا قصاص واجب ہوا، اور جبڑوں کے ساتھ مواجہہ نہیں ہوتا ہے تو ان کو وجہ یعنی چہرہ میں شمار نہ کرنا چاہیئے اس واسطے کہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے تو وجہ اس حد تک ہوگا جس سے مواجہت ثابت ہوتی ہے اور جبڑوں سے جب مواجہت نہیں تو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں۔ شیخؒ نے ذکر کیا کہ امام مالکؒ کا بھی قول یہی ہے کہ وہ چہرہ میں داخل نہیں ہیں حتی کہ اگر کسی نے جبڑوں پر ایسا زخم پہنچایا جس کا اثر باقی رہا اور وہ شجاج کے دس اقسام میں سے کوئی قسم ہے تو اس پر شجہ کا حکم نہیں ہوگا، لیکن شجہ میں بعض کے واسطے جرمانہ منصوص ہے اور بعض کے واسطے منصوص نہیں ہے، پس اگر عمداً ہو حتی کہ موضحہ ہو تو قصاص جب ممکن ہے تو قصاص بالاتفاق لیا جاوے اس واسطے کہ قولہ تعالیٰ الجروح قصاص۔ اس کو موجب ہے اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ شجہ ایسا ہے جس کے واسطے جرمانہ مقدر ہے یا نہیں ہے، پس اگر جرمانہ مقدر ہو تو بھی اس قول پر جرمانہ مذکور نہیں واجب ہوگا، اس واسطے کہ جرمانہ تو شجہ کے واسطے مقدر ہے اور ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ وہ شجہ نہیں ہوگا کیونکہ جبڑہ داخل چہرہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ جبڑے بغیر فاصلہ کے چہرہ سے متصل ہیں تو وہ چہرہ میں داخل ہیں اور باعتبار معنی کے بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ وجہ میں سے ہیں اس واسطے کہ وجہ کو مواجہت سے مشتق لیتے ہو تو مواجہت میں بسا اوقات جبڑے سے سامنا ہوتا ہے تو معنی کی راہ سے بھی وہ وجہ میں داخل ہونا چاہیئے فعلی ہذا

اگر جبڑے میں ایسا زخم ہو جس کے واسطے جرمانہ مقدر ہے تو واجب ہوگا۔ معنی یہ ہیں کہ جب وہ چہرہ میں شمار ہے تو اس کے زخم کو بھی شجہ کہا جائے گا پس اگر ایسا شجہ ہو جس کے واسطے جرمانہ مقدر ہے تو جرمانہ مذکور واجب ہوگا۔ اب رہا جائفہ تو مشائخ نے فرمایا کہ جائفہ بھی عام نہیں بلکہ خاص ہے یعنی مخصوص سر و پیٹ کے جوف سے ہے یا کہا جاوے کہ جائفہ صرف پیٹ کے جوف سے خاص نہیں ہے بلکہ خواہ پیٹ کے جوف تک پہنچا ہو یا سر کے جوف تک ہو بہرحال وہ جائفہ ہے۔ بالجملہ جائفہ کی تفسیر یہ ہے کہ جو زخم اس قدر گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جوف تک پہنچا ہو وہ جائفہ ہے اور جو سر کے جوف تک پہنچا ہو وہ بھی جائفہ ہے۔ مخفی نہیں کہ سر کا جوف وہ ہے جہاں دماغ ہے اور دماغ تک جو شجہ پہنچا جس کو دامغہ کہتے ہیں یہ دونوں فی المعنی یکساں ہوں گے اور جیسے دامغہ کو شمار نہیں کیا اسی طرح جائفہ متصل بدماغ کا اعتبار کرنا بے فائدہ ہے اس واسطے کہ دماغ کے جوف تک پہنچنے سے موت غالب ہے پس اس کا حکم مانند دامغہ کے قتل کا حکم ہے چنانچہ دامغہ کے بیان میں معلوم ہوا ہاں اگر جوف دماغ سے علاوہ کان وغیرہ تک لیا جائے یا ایسے طور پر کہ کھوپڑی کی ہڈی جس کو قحف کہتے ہیں اس سے اتر جاوے اور دروزہ دندانہ دار جس کے ذریعہ سے دیواروں کی ہڈیاں متصل ہیں۔ بجائے خود ترکیب پر باقی ہیں اور ام الدماغ سے اُوپر تک ہو تو البتہ مفید ہے اور غالباً اسی کو جوف کی حد قرار دیا گیا ہے پس جائفہ دو قسم کو شامل ہے۔ ایک یہ کہ جوف دماغ تک ہو اور ممکن ہے کہ عرض میں دو جانب سے نافذ ہو جیسے دوسری قسم پیٹ کے جوف میں بھی کبھی اس پار سے اُس پار تک پھوٹا ہوا ہوتا ہے اور اس صورت میں وہ بمنزلہ دو جائفہ کے ہوگا جیسے کہ اوپر مذکور ہوا بہرحال جائفہ سر و پیٹ دونوں کے جوف کو شامل ہے پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں ارش مقدر نہیں ہے اور سوائے قصاص کے جرمانہ واجب ہونا چاہیے مثلاً اثر زخم باقی رہا اور خالی تعزیری سزا کافی نہیں ہے بلکہ جرمانہ بھی ہوگا کیونکہ انسانی حقارت کی حفاظت سے بدون رائیگاں کرنے کے جرمانہ واجب ہوگا تو اس میں سابق مسائل ہیں۔ حکومت عدل کا حکم دیا مثلاً سوائے موضحہ کے دیگر شجاج میں حکومت عدل واجب کی جن میں ارش مقدری نہیں ہے، اور آئندہ بھی مسائل آتے ہیں، لیکن شیخ مصنف رحمہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ سے قصاص شجاج میں دو روایتیں نقل کیں۔ اول یہ کہ شجہ موضحہ سے کم میں قصاص نہیں ہے اور یہ روایت حسن رحمہ عن ابی حنیفہ رحمہ ہے۔ اور یہ روایت ظاہر اثر و حدیث مرسل کے موافق ہے غیر از ینکہ حدیث مرسل میں تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ جب ایسے طور پر ہو کہ قصاص ممکن نہ ہو لہٰذا ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ موضحہ سے کم جس قدر شجاج ہیں ان میں قصاص واجب ہے بشرطیکہ ممکن ہو اور صورت امکانی کو شیخ مصنف رحمہ نے واضح بیان کر دیا ہے اور اسی روایت کو امام محمد رحمہ نے مبسوط میں ذکر فرمایا ہے اور زیلعی رحمہ نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ اور محیط میں لکھا کہ اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ ھ ہاں موضحہ سے بڑھ کر جو شجاج ہیں جیسے ہاشمہ و منقلہ وغیرہ تو ان میں بالاجماع قصاص نہیں ہے۔ کذا فی الجوہرۃ۔ بلکہ موضحہ سے کم میں بھی اگر ایسی صورت ہو کہ قصاص ممکن نہیں ہے تو ان میں بھی قصاص نہ ہوگا۔ کما سبق۔ پھر جن صورتوں میں قصاص نہیں تو خواہ عمداً ہوں یا خطاءً سے ہوں بہرصورت ان میں جرمانہ ہی واجب ہوگا چنانچہ محیط میں مصرح ہے۔ ھ۔ اور اگر اس طرح اچھا ہو گیا کہ اثر باقی نہیں رہا تو کچھ نہیں واجب ہوگا اور ذخیرہ وغیرہ میں امام محمد رحمہ کا اختلاف معروف نقل کیا کہ زخم سے اچھے ہونے کے وقت تک جو کچھ اس نے طبیب یا دوا میں خرچ کیا وہ مال بذمہ مجرم واجب ہوگا۔ ھ۔ ہاں یہ امر یاد رکھنا ضرور ہے کہ اس سے صرف مراد یہ ہے کہ زخم کا جرمانہ اس پر نہ ہوگا۔ رہا سلطانی سیاست ایسے مجرم پر واجب ہے جب کہ عمداً ہوا اور خطا کی صورت میں بے پرواہی کی تنبیہ ہوگی۔ جیسا کہ کتاب میں بیان ہوا ہے پھر اگر اثر زخم باقی رہا اور جرمانہ واجب ہوا اور اس میں کوئی جرمانہ مقدر

نہیں ہے تو حکومت عدل واجب ہے اور معنی اس کے یہ کہ عدل سے جو حکم لگایا جاوے وہ بذمہ مجرم واجب ہے حالانکہ اس کے ساتھ سلطان بھی سزا دے گا خصوص جب کہ عمد ہو اور مجرم پر خود جناب الٰہی عزوجل میں ظالمانہ حرکت سے توبہ کرنا واجب ہے کیونکہ اس نے مسلمان کو ایذا پہنچائی۔ پھر حکومت عدل کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ شیخ ابوالحسن الکرخی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تفسیر کی کہ اس زخم کو دیکھا جاوے اگر موضحہ سے اس کی کیا نسبت ہے یعنی جس شجہ میں کوئی مقدار شرعی مقدر ہو اس کی جانب پھیرا جاوے پس بنا بر قول سابق کے اگر شجہ باضعہ ہو تو دیکھا جاوے کہ موضحہ سے کیا نسبت ہے جب کہ قصاص ممکن نہیں ہے پس اگر موضحہ سے تہائی ہو تو جرمانہ موضحہ کا تہائی واجب ہو گا اور اگر چوتھائی ہو تو موضحہ کی دیت سے چوتھائی حصہ واجب ہو گا اور اگر تین چوتھائی ہو تو ارش موضحہ میں سے تین چوتھائی واجب ہو گا۔ بہرحال وہ موضحہ سے کم ہو گا، اور شیخ الاسلام خواہرزادہ رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ کذا فی الذخیرہ۔ اور شیخ امام طحاوی رح نے اس کی تفسیر کی کہ اس شخص کو مملوک فرض کر کے ایک بار اس عیب کے ساتھ اس کی قیمت اندازہ کریں اور دوسری بار بدون اس عیب کے اندازہ کریں پس فرض کرو کہ قیمت بدون عیب زخم کے دس دینار ہے اور مع اثر زخم کے پانچ دینار ہے تو ان دونوں قیمتوں کا فرق دیکھا جاوے پس اگر نصف العشر یعنی دسویں حصہ کا نصف ہو تو دیت آزاد میں سے دسویں کا نصف واجب ہو گا وعلی ہذا القیاس۔ کافی میں لکھا کہ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ م۔ اور فرق دونوں قول میں یہ ہے کہ طحاوی رح نے بذریعہ غلام کی قیمت کے آزاد کی دیت سے حساب لگایا اور کرخی رح نے جو شجہ ایسا ہو کہ جس میں مقدار منصوص ہے اس کی جانب اس کو بھی حساب لگا کر پھیرا پس اندازۂ آزاد بذریعہ دیگر زخم آزاد کے معلوم کیا۔ اور قول طحاوی رح میں آزاد کا اندازہ بذریعہ قیمت غلام کے معلوم کیا اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے قول کرخی رح کو اصح قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (تہذیب) ایک شخص نے دوسرے کو شجہ منقلہ پہنچایا یعنی ہڈی ٹوٹ کر منتقل ہو گئی پھر زخمی اچھا ہو گیا اور بعد اچھے ہونے کے اثر زخم باقی رہا اگرچہ بہت قلیل ہے تو بھی مجرم پر منقلہ کا ارش واجب ہو گا یعنی پندرہ اونٹ بحدیث عمرو بن حزم رضی اللہ عنہم اس واسطے کہ جب ارش واجب ہوتا ہے تو ساقط نہیں ہو سکتا مگر جبھی کہ موجب ہر طرح سے زائل ہو جاوے حالانکہ یہاں کچھ باقی ہے۔ المحیط۔ اور اسی قول پر فتویٰ جاری رہے گا۔ کذا فی الظہیریہ۔ واضح ہو کہ شجہ آمہ سوائے سر یا چہرہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ آمہ تو ام الراس تک پہنچا ہوا ہوتا ہے اور یہ صرف سر سے ممکن ہوتا ہے یا چہرہ پر سے ایسی جگہ سے زخم لگے کہ وہ ام الراس تک پہنچ جاوے۔ المحیط۔ ایک شخص نے دوسرے کے کان میں نیزہ مارا کہ وہ دوسری جانب سے نکل گیا تو امام محمد رح نے لکھا کہ اس میں حکومت عدل واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ یعنی جب کہ وہ اس زخم سے اچھا ہو گیا ہو۔ اور اثر خفیف یا کثیر باقی رہا تو اس میں حکومت عدل واجب ہے اور سلطان اس پر سزائے سیاست جاری کرے گا اور وہ آئندہ توبہ کرے اس واسطے کہ ایسی صورت میں قصاص ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ زخم مہلک ہے اور زخمی مذکور اتفاق سے اچھا ہو گیا۔ م۔ اور اگر ایک نے دوسرے کی آنکھ میں تیر وغیرہ مارا کہ آنکھ سے گزر کر گدی سے پار ہو گیا تو آنکھ کے بارہ میں نصف دیت واجب ہو گی جب کہ اچھا ہو گیا اور باقی کے واسطے حکومت عدل واجب ہے اور اسی طرح اگر دماغ تک پہنچا تو بھی آنکھ کے واسطے نصف دیت واجب ہے اور وہاں سے دماغ تک کے واسطے حکومت عدل واجب ہے اور دماغ سے اگر بالائے سر تک پہنچے تو اس کے واسطے تہائی دیت واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ واضح ہو کہ جو زخم جراحت کہ سوائے سر و چہرہ کے ہوں تو ان میں حکومت عدل واجب ہے جب کہ اس سے ہڈی کھل گئی یا ٹوٹ گئی ہو بشرطیکہ اچھا ہو جانے کے بعد کچھ اثر باقی رہا ہو اور اگر جراحت کے واسطے کچھ اثر باقی نہ رہا ہو یعنی داغ کچھ نہیں رہا یا کچھ عیب نہیں رہا تو امام ابوحنیفہ رح و ابویوسف رح کے نزدیک مجرم پر کچھ واجب نہیں ہے اور امام محمد رح کے نزدیک زخمی نے اچھے ہونے تک جو کچھ

خرچ کیا وہ واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ جائفہ میں کسی جانب سے جوف تک پہنچنا کافی ہے اگرچہ گردن سے اس تل تک ہو جس سے کھانا پانی اترتا ہے اور اس سے اوپر جائفہ نہیں ہے جیسے جائفہ کسی صورت میں ہاتھوں یا پاؤں یا ران میں نہیں ہوتا ہے جیسے منہ میں نہیں ہوتا ہے اور اگر مقعد وغیرہ سے جوف تک ہو تو جائفہ ہے۔ السراج۔ اور واضح ہو کہ سراج میں زخم سر کو جائفہ نہیں رکھا پس شاید کہ دامغہ کے شبہ سے ہو یا روایت خلاف ہدایہ کے غلط ہے۔ م۔ اگر کسی نے دوسرے کو بعینہٖ زخم موضحہ پہنچائے ہوں پس اگر پہلا موضحہ اچھا ہونے سے پہلے دوسرا ہو یعنی درمیان میں تندرستی حائل نہیں ہوئی تو پوری دیت تین سال میں واجب ہوگی اور اگر درمیان میں صحت ہو یعنی ایک دوسرے تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال میں پوری دیت ادا کرنی واجب ہوگی۔ کذا فی الکافی فی التفرقات۔ ایک شخص اصلع ہے کہ بڑھاپے سے اس کے سر کے بال گر گئے ہیں اس کو کسی شخص نے عمداً زخم موضحہ پہنچایا تو امام محمدؒ نے کہا کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور اس پر ارش واجب ہوگا اور اگر مجرم نے کہا کہ میں قصاص دینے پر راضی ہوں تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے یعنی اس کے قصاص دینا قبول نہ ہوگا بلکہ وہ دیت دینے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر بوڑھے کی طرح زخم مارنے والا بھی اصلع ہو اور اس نے عمداً موضحہ زخم پہنچایا تو اس سے قصاص لیا جائیگا۔ کذا فی محیط السرخسی۔ اصلع کا موضحہ بہ نسبت غیر اصلع کے ناقص ہوتا ہے تو ارش بھی ناقص ہوگا اور ہاشمہ میں برابر ہیں اور یہ واقعات ناطفی کی روایت خلاف روایت منتقی ہے یعنی ہاشمہ بھی ناقص ہے۔ المحیط۔ ھ۔

فصل

یہ فصل سوائے سر کے دیگر اعضائے اطراف میں دیت کے بیان میں ہے

وفی اصابع الید نصف الدیۃ۔ اور ایک ہاتھ کی انگلیوں میں نصف دیت لازم ہے۔

ف۔ حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کے ایک ہاتھ کی سب انگلیاں خطا سے کاٹ ڈالیں جس سے دیت لازم آئی تو جان سے مار ڈالنے میں جو دیت کاملہ واجب ہوتی ہے اس کا نصف واجب ہوگا۔ لان فی کل اصبع عشرا الدیۃ علی ما رویناہ۔ اس واسطے کہ ہر انگلی کے لیے بدلیل حدیث مذکور دسواں حصہ دیت لازم ہے۔ فکان فی الخمس نصف الدیۃ۔ تو پانچ انگلیوں میں نصف دیت ہوئی۔

ف۔ کیونکہ جب دس انگلیوں کے واسطے کل دیت ہے تو پانچ کے واسطے نصف ہے۔ وحدیث مذکور سے مقصود حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوع ہے کہ ہاتھوں و پیروں کی انگلیاں یکساں ہیں ہر انگلی کے واسطے دس اونٹ ہیں۔ رواہ الترمذی وصححہ اور کہا کہ یہی قول سفیان ثوری وشافعی واحمد واسحٰق ہے۔ وجہ استدلال یہ کہ کل دیت سو اونٹ ہیں تو ہر انگلی کے واسطے دسواں حصہ دس اونٹ ہیں تو پانچ کے واسطے پچاس یعنی نصف دیت ہے ولان فی قطع الاصابع تفویت جنس منفعۃ البطش وھو الموجب علی ما مر۔ اور اس قیاس موافق نص سے بھی کہ انگلیاں کاٹ ڈالنے میں منفعت گرفت کی جنس مٹانا لازم آتا ہے اور یہی موجب جرمانہ ہے چنانچہ سابق میں مدلل مذکور ہوا۔ ف۔ کہ کل قطع کرنے میں جنس منفعت مٹانا لازم آیا۔ آخر تک۔ ع۔ یہ اس وقت کہ فقط انگلیاں کاٹی ہوں۔ فان قطعھا مع الکف ففیہ ایضاً نصف الدیۃ لقولہ علیہ السلام وفی الیدین الدیۃ وفی احدھما نصف الدیۃ۔ پس اگر اس نے انگلیوں کو ہتھیلی کے ساتھ قطع کیا ہو تو اس میں بھی نصف دیت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں ہاتھوں میں پوری دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔

ف چنانچہ علی قاری نے شرح نقایہ میں لکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت کا حکم دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کو خط لکھا اور اس میں مذکور ہے کہ ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ ھ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہتھیلی کی وجہ سے نصف پر زائد نہ ہوگا۔ ولان الکف تبع للاصابع لان البطش بھا۔ اور اس دلیل سے کہ ہتھیلی تو انگلیوں کے تابع ہے اس واسطے کہ گرفت تو انگلیوں سے ہوتی ہے۔ وان قطعھا مع نصف الساعد ففی الاصابع والکف نصف الدیۃ وفی الزیادۃ حکومۃ عدل وھو روایۃ عن ابی یوسف رح۔ اور اگر اس نے انگلیوں کو مع نصف کلائی کے قطع کیا ہو تو انگلیوں و ہتھیلی میں نصف دیت لازم ہے اور زائد کے بارہ میں حکومت عدل ہے اور یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے۔ ف اور معنی حکومت عدل یہ کہ دو مرد عادل جن کو اس بارہ میں بصارت ہو جو کچھ اندازہ کریں وہ جرمانہ لازم ہوگا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مختار ہے۔ لیکن ابو یوسف نے اس روایت کے موافق دونوں سے موافقت کی۔ وعنہ ان مازاد علی اصابع الید والرجل فھو تبع الی المنکب والی الفخذ لان الشرع اوجب فی الید الواحدۃ نصف الدیۃ والید اسم لھذہ الجارحۃ الی المنکب فلا یزاد علی تقدیر الشرع۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ میں مونڈھے تک۔ اور پاؤں میں ران تک۔ سب تابع ہے اس دلیل سے کہ شرع نے ایک ہاتھ میں نصف دیت واجب فرمائی اور ہاتھ اس عضو کا کندھے تک نام ہے پس اندازہ شرعی سے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔ ولھما ان الید آلۃ باطشۃ والبطش یتعلق بالکف والاصابع دون الذراع فلم یجعل الذراع تبعا فی حق التضمین ولانہ لاوجہ الی ان یکون تبعا للاصابع لان بینھما عضوا کاملا ولا الی ان یکون تبعا للکف لانہ تابع ولا تبع للتبع۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ تو ایک گرفت کرنے والے آلہ کا نام ہے اور گرفت کرنا صرف انگلیوں و ہتھیلی سے متعلق ہوتا ہے نہ کلائی سے تو تاوان کے حق میں کلائی کو تابع نہیں قرار دیا جائے گا اور اس دلیل سے کہ کلائی کو انگلیوں کے تابع کرنے کی کوئی راہ نہیں نکلتی اس واسطے کہ انگلیوں و کلائی کے درمیان میں (ہتھیلی) ایک عضو کامل موجود ہے اور ہتھیلی کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی راہ نہیں نکلتی، اس واسطے کہ ہتھیلی خود انگلیوں کے تابع ہے اور جو چیز خود تابع ہو اس کا تابع نہیں ہوتا ہے۔ قال وان قطع الکف من المفصل وفیھا اصبع واحدۃ ففیہ عشر الدیۃ وان کان اصبعان فالخمس ولا شیء فی الکف وھذا عند ابی حنیفۃ وقالا ینظر الی ارش الکف والاصبع فیکون علیہ الاکثر ویدخل القلیل فی الکثیر لانہ لاوجہ الی الجمع بین الارشین لان الکل شیء واحد ولا الی اھدار احدھما لان کل واحد اصل من وجہ فرجحنا بالکثرۃ۔ اور اگر جوڑ پر سے ہتھیلی کاٹ ڈالی حالانکہ اس میں ایک انگلی لگی تھی تو دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا اور اگر دو انگلیاں موجود ہوں تو پانچوں حصہ واجب ہوگا اور ہتھیلی کے بارہ میں کچھ واجب نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ہتھیلی و انگلی ہر ایک کا جرمانہ دیکھا جاوے پس دونوں میں جو زائد ہو وہی مجرم پر واجب ہوگا اور جو کم ہے وہ زائد میں داخل ہو جائے گا اس دلیل سے کہ انگلی کا جرمانہ اور ہتھیلی کا جرمانہ دونوں کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس واسطے کہ یہ کل تو ایک ہی چیز ہے اور دونوں میں سے کسی ایک کو خاص کر باطل ٹھہرانے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ دونوں میں ہر ایک بلحاظ وجہ خاص کے اصل ہے (تو کسی کو اس راہ سے ترجیح نہیں ہے) پس ہم نے زیادت جرمانہ کی راہ سے ترجیح دی۔ ف اور کم جرمانہ والے کو باطل کیا۔ ولہ ان الاصابع اصل

والکف تابع حقیقۃً وشرعاً لان البطش یقوم بہا واوجب الشرع فی اصبع واحدۃ عشرا من
الابل۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ازراہ حقیقت وشرع کے انگلیاں تو اصل ہیں اور ہتھیلی اس کے تابع ہے اس واسطے
کہ گرفت کا قوام صرف انگلیوں سے ہوتا ہے اور شرع نے ایک انگلی میں دس اونٹ واجب کیے ہیں۔

ف اور ہتھیلی کے حق میں کچھ واجب نہیں کیا تو ہتھیلی کے بارہ میں صرف رائے وقیاس ہے حالانکہ جس میں نص ہو
اس کے ساتھ رائے کا مقابلہ نہیں ہو سکتا تو انگلی کو ازراہ حقیقت وشرع کے فوقیت ہے اور تم نے ہتھیلی کو جب کہ
اس کی قیمت زائد ہو ازراہ قیاس ورائے کے ترجیح دی۔ والترجیح من حیث الذات والحکم اولی
من الترجیح من حیث مقدار الواجب۔ حالانکہ ذات وحکم کی راہ سے ترجیح دینا بہ نسبت مقدار واجب
کی حیثیت کے اولیٰ ہے۔ ولو کان فی الکف ثلثۃ اصابع یجب ارش الاصابع ولا شیئ فی الکف بالاجماع
لان الاصابع اصول فی التقوم وللاکثر حکم الکل فاستتبعت الکف کما اذا کانت الاصابع
قائمۃ باسرھا۔ اور اگر ہتھیلی میں تین انگلیاں موجود ہوں تو بالاجماع یہ حکم ہے کہ انگلیوں کا جرمانہ واجب ہوگا اور ہتھیلی
کی بابت کچھ واجب نہ ہوگا، اس واسطے کہ تقوم میں انگلیاں اصل ہیں اور نصف سے زائد کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہے، یعنی
پانچ میں سے تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں تو گویا کل موجود ہیں، پس جب کل اصل موجود ہے تو اس نے
ہتھیلی کو اپنے تابع کر لیا جیسے اگر کل انگلیاں درحقیقت موجود ہوں تو ہتھیلی تابع ہو جاتی ہے۔ قال وفی الاصبع
الزائدۃ حکومۃ عدل تشریفا للآدمی لانہ جزء من یدہ لکن لا منفعۃ فیہ ولا زینۃ
اور زائد انگلی میں حکومت عدل ہے یعنی مثلاً ہاتھ میں چھٹی انگلی زائد ہے اس کو قطع کیا تو قاطع پر حکومت عدل کا جرمانہ لازم
ہے تاکہ آدمی کی شرافت ظاہر ہو اس واسطے کہ یہ انگلی بھی اس کے ہاتھ کا ایک جزو ہے لیکن اس میں کوئی منفعت یا زینت نہیں ہے

ف تو دیت نہ ہوگی مگر بالکل باطل بھی نہ ہوگی کیونکہ اس میں آدمی کے واسطے حقارت ہے تو انسانی تکریم ظاہر
کرنے کے واسطے اس میں حکومت عدل واجب ہے۔ وکذلک السن الشاغیۃ لما قلنا۔ اور اسی طرح زائد
دانت میں جو اصلی دانتوں کی پیدائش سے مخالف جما ہے اس کے توڑنے میں بھی حکومت عدل واجب ہے تاکہ شرافت
انسانی ظاہر ہو اور تحقیر نہ ہو۔ وفی عین الصبی وذکرہ ولسانہ اذا لم تعلم صحتہ حکومۃ
عدل وقال الشافعی تجب فیہ دیۃ کاملۃ لان الغالب فیہ الصحۃ فاشبہ قطع المارن
والاذن ولنا ان المقصود من ہذہ الاعضاء المنفعۃ فاذا لم تعلم صحتہا لا یجب
الارش الکامل بالشک والظاہر لا یصلح حجۃ للالزام بخلاف المارن والاذن الشاخصۃ
لان المقصود ہو الجمال وقد فوتہ علی الکمال۔ اور طفل کی آنکھ یا نارہ یا زبان تلف کرنے میں حکومت عدل
واجب ہے درصورتیکہ ان اعضاء کی تندرستی معلوم نہ ہو۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ پوری دیت واجب ہوگی۔
اس واسطے کہ ظاہر حال یہ کہ اعضائے مذکورہ تندرست تھے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے طفل کا نرمۂ ناک یا کان
کاٹ ڈالا کہ اس میں بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اعضائے مذکورہ سے دراصل
منفعت مقصود ہے تو جب ان کی تندرستی معلوم نہ ہو تو شک کی وجہ سے پوری دیت واجب نہ ہوگی۔
اور ظاہری تندرستی ایسی چیز نہیں جو لازم کرنے کے واسطے حجت کافی ہو بلکہ دفعیہ کے واسطے کافی ہوتی ہے، بخلاف
نرمۂ بینی و گوش کے جو بدن پر ابھرے ہوئے ظاہر ہیں کہ ان سے مقصود صرف جمال ہے حالانکہ اس نے جمال کو بالکل برباد کیا۔

ف تو پوری دیت واجب ہوئی۔ وکذالک لو استهل الصبی لانه لیس بکلام وانما هو مجرد صوت ومعرفة الصحة فیه بالکلام وفی الذکر بالحرکة وفی العین بما یستدل علی النظر فیکون بعد ذلک حکمه حکم البالغ فی العمد والخطاء۔ اور اسی طرح اگر طفل نے پیدائش کے وقت رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اس کی زبان کاٹنے میں جب کہ صحت معلوم نہ ہو صرف حکومت عدل ہے کیونکہ آواز کوئی کلام نہیں۔ (جس سے زبان کی صحت معلوم ہو) بلکہ یہ تو محض آواز ہے حالانکہ زبان کے بارہ میں صحت کا پہچاننا کلام سے ہوتا ہے اور آلۂ نرہ کی تندرستی پہچاننا اس کی جنبش وحرکت سے ہوتی ہے اور آنکھ میں تندرستی پہچاننا ایسے امر سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو پس صحت وتندرستی پہچاننے کے بعد طفل میں خطاء وعمد کا حکم مثل بالغ کے ہوگا۔

ف حتیٰ کہ اگر عمداً طفل کی زبان یا نرہ یا آنکھ پر جنایت کی حالانکہ اس کی تندرستی معلوم ہے تو قصاص ہے۔ اور اگر خطاء ہو تو دیت ہے غرضیکہ جو حکم بالغ میں ہے وہی طفل میں ہے۔ قال ومن شج رجلا فذهب عقله او شعر راسه دخل ارش الموضحة فی الدیة۔ اگر کسی نے (خطاء سے) دوسرے کو زخم سر پہنچایا کہ جس سے اس کی عقل جاتی رہی یا سر کے بال گر گئے تو دیت میں موضحہ کا جرمانہ داخل ہو گیا۔

ف موضحہ زخم سے یہ مراد کہ جس سے ہڈی کھل گئی پس اس مسئلہ میں شجہ سے زخم موضحہ مراد ہے اور موضحہ کے واسطے جرمانہ مقدر ہے لیکن یہاں دیت واجب ہوگی جس میں موضحہ کا جرمانہ بھی داخل ہو جائے گا۔ لان لفوات العقل تبطل منفعة جمیع الاعضاء فصار کما اذا اوضحه فمات وارش الموضحة یجب لفوات جزء من الشعر حتی لو نبت یسقط والدیة بفوات کل الشعر وقد تعلقا بسبب واحد فدخل الجزء فی الجملة کما اذا قطع اصبع رجل فشلت یده۔ اس واسطے کہ عقل گم ہو جانے سے تمام اعضاء کی منفعت باطل ہو جائے گی تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص کو موضحہ زخم پہنچایا کہ جس کے صدمہ سے وہ مر گیا تو دیت لازم ہے نہ جرمانہ موضحہ) اور موضحہ کا جرمانہ تو بالوں کا ایک جزو زائل ہونے سے واجب ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر بال جم آدیں تو یہ جرمانہ ساقط ہو جاتا ہے اور پورے بال زائل ہونے سے دیت واجب ہوتی ہے اور جرمانہ ودیت دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہوا یعنی اس کے زخم سر ہی کی وجہ سے موضحہ کا جرمانہ بنظر زوال موئے سر اور دیت بوجہ زوال عقل واجب ہوئی تو کل میں جزو داخل ہو جائے گا جیسے اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اس کا ہاتھ شل ہو گیا۔ ف کہ اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت واجب ہوتی ہے اور مقطوعہ انگلی کا جرمانہ علیحدہ نہیں ہوتا بلکہ اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک ہی سبب سے یہ دیت وجرمانہ واجب ہوا تھا۔ تو قلیل داخل کثیر ہو جائے گا۔ وقال زفرؒ لا یدخل لان کل واحد جنایة فیما دون النفس فلا یتداخلان کسائر الجنایات وجوابه ما ذکرنا۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ قلیل داخل کثیر نہیں ہوگا۔ اس واسطے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا جرم ہے جو تلف نفس سے کم ہے تو دونوں میں تداخل نہ ہوگا، جیسے دیگر جرائم میں ہوتا ہے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

ف کہ ان دونوں کا سبب متحد ہے تو تاوان کے حق میں علیحدہ اعتبار نہ ہوگا اس واسطے کہ علیحدہ اعتبار بوجہ علیحدہ سبب کے ہے حالانکہ مجرم سوائے ایک فعل تلیج کے جو زخم موضحہ ہے دوسرے فعل کا مرتکب نہیں ہوا ہے۔ پھر واضح ہو کہ دماغ کو محل عقل قرار دیا حتیٰ کہ ایک ہی صدمہ کا اثر تمام اعضاء میں متعدی ہوا، لیکن اوجہ

سے نہیں کہ اُس کے اثر سے تمام اعضاء میں نقص پیدا ہو بلکہ اس وجہ سے کہ دیگر اعضاء ویسے ہی سالم موجود ہیں لیکن شرط عقل نہ ہونے سے تو بے کار ہیں۔ قال وان ذهب سمعه او بصره او كلامه فعليه ارش الموضحة مع الدية قالوا هذا قول ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ۔ اور اگر شجہ موضحہ کی وجہ سے اس کی سماعت یا بصارت یا کلام کی قوت جاتی رہی تو مجرم خاطی پر دیت کے ساتھ میں زخم موضحہ کا جرمانہ بھی واجب ہوگا، مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا قول ہے۔

ف یعنی اس صورت میں کان وآنکھ وزبان کی دیت میں موضحہ کا جرمانہ داخل نہیں ہوگا۔ الزیلعی۔ وعن ابي يوسفؒ ان الشجة تدخل في الدية السمع والكلام ولا تدخل في دية البصر۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت میگر یہ آئی کہ شجہ موضحہ کا جرمانہ کان وزبان کے دیت میں داخل ہوگا اور آنکھ کی دیت میں داخل نہیں ہوگا۔

ف حتیٰ کہ اگر زخم موضحہ پہنچایا جس سے کان کی سماعت جاتی رہی تو صرف کان کی دیت لازم آوے گی اور موضحہ کا جرمانہ اسی میں شامل سمجھا جائے گا اور اسی طرح اگر گویائی جاتی رہی ہو تو یہی حکم ہے اور اگر زخم موضحہ سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی تو آنکھ کی دیت کے ساتھ میں زخم موضحہ کا جرمانہ واجب ہوگا پس آنکھ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ میں اتفاق ہے اور کان وزبان کی صورت میں ابو یوسفؒ سے روایت اول موافق ابو حنیفہؒ ہے اور دوم مخالف ہے۔ وجه الاول ان كلا منها جناية فيما دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه الاعضاء المختلفة بخلاف العقل لان منفعة عائدة الى جميع الاعضاء على ما بينا۔ روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ موضحہ کے ساتھ کان وزبان و آنکھ ہر ایک جان سے کمتر جرم ہے اور ہر ایک عضو کی منفعت اسی کے ساتھ مختص ہے (دوسرے کی جانب متعدی و مشروط نہیں ہے) تو یہ اعضائے مختلفہ کے مشابہ ہوگیا (گویا مجرم نے ان اعضائے مختلفہ میں سے ہر ایک کو مجروح کیا تو ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ضامن ہے) بر خلاف عقل کے کہ عقل کی منفعت جمیع اعضاء کی طرف عائد ہے جیسا کہ ہم نے مسئلہ سابق میں بیان کیا ہے

ف یہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے اور اسی کے ساتھ ابو یوسفؒ کی روایت اول موافق ہے۔ ووجه الثاني ان السمع والكلام مبطن فيعتبر بالعقل والبصر ظاهر فلا يلحق به۔ اور ابو یوسفؒ کی روایت ثانیہ کی وجہ یہ ہے کہ سماعت وگویائی ایک قوت مبطنہ ہے (غیر ظاہر) تو اس کا قیاس عقل پر ہوگا۔ (پس ان کی دیت میں مانند عقل کے جرمانہ موضحہ داخل ہوجائے گا) اور بینائی امر ظاہر ہے تو اس کو عقل کے ساتھ الحاق نہیں کیا جائے گا۔

ف پس وہ علیحدہ واجب ہے۔ قال وفي الجامع الصغير ومن شج رجلا موضحة فذهبت عيناه فلا قصاص في ذلك عند ابي حنيفةؒ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو زخم موضحہ پہنچایا کہ جس سے زخمی کی دونوں آنکھیں جاتی رہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جرم میں قصاص نہیں ہے۔ قالوا وينبغي ان تجب الدية فيهما وقال في الموضحة القصاص۔ مشائخ نے فرمایا کہ موضحہ و آنکھوں دونوں میں دیت واجب ہونا چاہیے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ موضحہ میں قصاص واجب ہے۔

ف اگرچہ آنکھوں میں قصاص نہ ہوگا۔ قالوا وينبغي ان تجب الدية في العينين۔ مشائخؒ نے فرمایا کہ آنکھوں کے بارہ میں دیت واجب ہونی چاہیئے۔ قال وان قطع اصبع رجل من المفصل الاعلى فشل ما بقي من الاصبع او اليد كلها لا قصاص عليه في شيء من ذلك وينبغي ان تجب الدية في المفصل الاعلى وفيما بقي حكومة عدل۔ اور اگر کسی شخص کی انگلی اوپر کے جوڑ سے کاٹ دی یعنی اوپر کا پور کاٹ دیا پس اس انگلی میں سے باقی حصہ شل ہوگیا تو کسی صورت میں قاطع پر قصاص نہیں ہے اور چاہیے کہ اول جوڑ سے قطع میں دیت

واجب ہو اور مابقی میں حکومت عدل واجب ہو۔ وکذالک لو کسر بعض سن رجل فاسود ما بقی ولم یحک خلافا وینبغی ان تجب الدیۃ فی السن کلھا۔ اور اگر کسی شخص کا تھوڑا دانت توڑ دیا پس باقی حصہ اس دانت کا سیاہ پڑ گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ اور واضح ہو کہ امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نقل نہیں کیا، اور چاہیئے کہ پورے دانت کی بابت دیت واجب ہو۔ ولو قال اقطع المفصل واترک ما یبس او اکسر القدر المکسور واترک الباقی لم یکن لہ ذالک لان الفعل فی نفسہ ما وقع موجبا للقود۔ اور اگر مظلوم نے کہا کہ میں قصاص میں اوپر کا جوڑ کاٹتا ہوں اور جو حصہ خشک ہوا اس کا قصاص چھوڑتا ہوں یا جس قدر دانت توڑا اسی قدر توڑتا ہوں اور باقی سیاہ کا قصاص چھوڑتا ہوں تو اس کو یہ اختیار نہیں دیا جائے گا، اس واسطے کہ فعل ظالم فی نفسہ موجب قصاص نہیں واقع ہوا ہے۔ فصار کما لو شجہ منقلۃ فقال اشجہ موضحۃ واترک الزیادۃ۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے ظالم نے کسی کو زخم غیر موضحہ پہنچایا، پس مظلوم نے کہا کہ میں اس کو موضحہ زخم پہنچاتا ہوں اور زائد چھوڑتا ہوں۔ ف۔ حالانکہ یہ قول مقبول نہیں ہوتا ہے، پس یہاں بھی قبول نہ ہو گا۔ لھما فی الخلافیۃ ان الفعل فی محلین فیکون جنایتین مبتداتین فالشبھۃ فی احدھما لا یتعدی الی الاخری۔ مسئلہ اختلافی میں صاحبین کی دلیل یہ کہ مجرم کا فعل دو محل میں واقع ہوا تو یہ دو جرم ابتدائی ہیں، پس ایک جرم میں شبہ ہونے سے وہ دوسرے جرم کی جانب متعدی نہ ہو گا۔ ف۔ پس دوسرا جرم جو دوسرے محل میں ہے عمدی بلا شبہ ہو گا۔ کمن رمی الی رجل عمدا فاصابہ ونفذ منہ الی غیرہ فقتلہ یجب القود فی الاول۔ جیسے کسی نے عمداً زید کو تیر مارا اور وہ زید کے لگا اور اس سے پار ہو کر بکر کے لگا اور بکر کو بھی قتل کیا تو اول کے واسطے قصاص واجب ہو گا۔

ف۔ کیونکہ اول کو اس نے عمداً مارا ہے اور دوم کا قتل البتہ خطاءً واقع ہوا تو دوم کے خطاء سے اول کا قصاص دور نہ ہو گا۔ ولہ ان الجراحۃ الاولی ساریۃ والجزاء بالمثل لیس فی وسعہ السار ی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسئلہ مذکور میں پہلا زخم ہی ساری ہو گیا اور اس کے مثل زخم ساری کا بدلہ دینا اس کی وسعت میں نہیں ہے۔

ف۔ پس یہ ممکن نہیں کہ یہ بھی ایسا زخم پہنچا وے جو پھیل کر دوسرے عضو کی طرف ساری ہو کیونکہ یہ امور تو اتفاقی ہیں فیجب المال۔ تو مال واجب ہوا۔ ف۔ اور قصاص ناممکن ہے۔ ولان الفعل واحد حقیقۃ وھو الحرکۃ القائمۃ وکذا المحل متحد من وجہ لاتصال احدھما بالآخر فاورثت نہایتہ شبھۃ الخطاء فی البدایۃ۔ اور اس دلیل سے کہ فعل مذکور درحقیقت ایک فعل ہے یعنی ظالم نے درحقیقت ایک ہی فعل کیا جو ساری ہوا اور فعل مذکور حرکت قائمہ ہے اور اسی طرح محل جرم بھی ایک راہ سے متحد ہے کیونکہ عضو اول اور دوم دونوں متصل ہیں پس انتہائے عضو کا شبہ ابتدائے عضو میں بھی شبہ خطا پیدا کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ اور اس کا قیاس دو شخصوں کے قتل کے مسئلہ پر نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں تو محل متحد ہے۔ بخلاف النفسین لان احدھما لیس من سرایۃ الآخر۔ برخلاف دو شخصوں کے کیونکہ ایک کا مرنا دوسرے کی سرایت سے نہیں ہے۔ وبخلاف ما اذا وقع السکین علی الاصبع لانہ لیس فعلا مقصودا۔ اور برخلاف ایسی صورت کے کہ زید کے ہاتھ سے چھری گری کہ اس نے بکر کی انگلی کاٹ دی۔ تو یہ حکم اس واسطے نہیں کہ یہ حرکت عمدی نہیں ہے۔ قال وان قطع اصبعا فشلت الی جنبھا اخری فلا قصاص فی شیئ من ذالک عند ابی حنیفۃؒ اور اگر زید نے بکر کی انگلی کاٹ دی پس اس انگلی کے پہلو میں دوسری انگلی شل ہو گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی کے بارہ میں قصاص نہیں ہے۔

ف کیونکہ مقطوعہ کے پہلو میں دوسری انگلی شل ہوجانا لازمی یا اختیاری فعل نہیں ہے۔ وقالا وزفر والحسن يقتص من الاولى وفی الثانية ارشها والوجه من الجانبين قد ذكرناه۔ اور صاحبین و زفر و حسن نے کہا کہ اول انگلی کی بابت قصاص ہوگا اور دوسری کی بابت جرمانہ واجب ہوگا۔ اور دونوں جانب کے دلائل ہم اوپر بیان کرچکے ہیں۔

ف پس ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص اس وجہ سے ممکن نہیں کہ قاطع کی انگلی اس طرح کاٹنا کہ دوسری انگلی شل ہو جاوے مقطوع کے اختیار میں نہیں ہے اور نیز دونوں انگلیاں متصل ہیں اور اس عضو متصل میں دوسری انگلی کا حصہ فعل خطار ہے تو اول جزو بھی خطار میں شامل ہوا۔ پس قصاص ممکن نہیں ہے اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اول انگلی پر جو فعل واقع ہوا تھا وہ عمدی موجب قصاص ہے اور دوم کے واسطے جرمانہ دے کیونکہ دونوں علیحدہ عضو ہیں۔ فافہم۔ م۔ وروى ابن سماعة عن محمد فی المسألة الاولى وهو ما اذا شج موضحة فذهب بصره انه يجب القصاص فيهما لان الحاصل بالسراية مباشرة كما فی النفس والبصر يجری فيه القصاص بخلاف الخلافية الاخيرة لان الشلل لا قصاص فيه اور ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے مسالہ اوّل میں یعنی جب کہ موضحہ زخم پہنچایا جس سے بینائی جاتی رہی ہے یہ روایت کی کہ موضحہ و آنکھ دونوں کے واسطے قصاص واجب ہوگا اس واسطے کہ زخم اوّل کی سرایت سے جو خرابی پیدا ہوئی وہ بھی بمنزلہ اس کے ارتکاب فعل کے ہے جیسے جان جانے میں ہوتا ہے یعنی اگر زخمی کیا حتی کہ جان جاتی رہی تو قاتل قرار دے کر قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح وہ آنکھ کی بینائی زائل کرنے والا قرار دیا جائے گا اور بینائی ایسی چیز ہے جس میں قصاص جاری ہوتا ہے برخلاف اخیر مسئلہ اختلافی کے کہ انگلی سے دوسری انگلی شل ہو گئی تو یہاں یہ حکم اس واسطے نہیں کہ شل ہونا ایسی چیز ہے جس میں قصاص جاری نہیں ہوتا ہے۔ فصار الاصل عند محمدؒ على هذه الرواية ان سراية ما يجب فيه القصاص الى ما يمكن فيه القصاص يوجب الاقتصاص كما لو آلت الى النفس وقد وقع الاول ظلما۔ پس روایت ابن سماعہؒ موافق امام محمدؒ کے نزدیک یہ اصل قرار پائی۔ کہ جس زخم میں قصاص واجب ہو جب وہ ایسے امر کی جانب متعدی ہو جاوے کہ اس کا قصاص لینا ممکن ہے تو اس کا قصاص بھی واجب ہوجاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ زخم عمد متعدی ہوا حتی کہ جان جاتی رہی حالانکہ زخم اول ظلماً موجب قصاص واقع ہوا تھا۔ ف تو بالاتفاق نفس کا قصاص واجب ہوتا ہے۔ لیکن یہ روایت منجملہ نوادر ہے اور مشہور روایت امام محمدؒ یہ کہ ساری کے واسطے دیت واجب ہوگی۔ ووجه المشهور ان ذهاب البصر بطريق التسبيب الا ترى ان الشجة بقيت موجبة فی نفسها ولا قود فی التسبيب بخلاف السراية الى النفس لانه لا تبقى الاولى فانقلبت الثانية مباشرة۔ اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ بینائی جاتی رہنی بطور سبب انگیزی کے ہے یعنی اس نے ایک سبب پیدا کیا جس سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی اور سبب انگیزی میں قصاص نہیں واجب ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب زخم ساری ہو کر جان جانے تک نوبت پہنچاوے کہ وہاں یہ بات نہیں ہے اس واسطے کہ زخم اول باقی نہیں رہتا ہے تو دوسرا اثر یعنی جان جانا اپنی حالت سابقہ سے بدل کر ارتکاب فعل ہوگیا۔ ف گویا اس نے ابتدا سے یہی کیا کہ اس کو قتل کردیا تو موجب قصاص ہے۔ قال ولو كسر بعض السن فسقطت فلا قصاص الا على رواية ابن سماعة۔ اور اگر کسی کا تھوڑا دانت توڑ دیا۔ پس باقی گر گیا تو قصاص نہیں ہے سوائے بروایت ابن سماعہؒ۔

ف کہ ابن سماعہؒ کی روایت پر قصاص لیا جاوے کیونکہ سرایت ایسے امر کی جانب متعدی ہوئی کہ اس کا قصاص ممکن نہیں ہے تو بقول امام محمدؒ توڑنے والے کا دانت قصاصاً توڑا جاوے۔ ولو اوضحه موضحتين فتا كلتا فهو

علی الروایتین ھاتین۔ اور اگر اس نے دوسرے کے سر میں دو زخم موضحہ پہنچائے پس دونوں بوجہ آکلہ پیدا ہو جانے کے سڑ کر ایک میں مل گئے تو اس کا حکم بھی انہیں دونوں روایتوں پر مختلف ہے۔ ف۔ یعنی بروایت مشہورہ و بروایت ابن سماعہؒ قال ولو قلع سن رجل فنبتت مکانہا اخری سقط الارش فی قول ابی حنیفۃؒ وقالا علیہ الارش کاملا لان الجنایۃ قد تحققت والحادث نعمۃ مبتدأۃ من اللہ تعالیٰ۔ اور اگر خطا سے ایک شخص کا دانت اکھاڑا پس بجائے اس کے دوسرا جم آیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول میں اس کا جرمانہ ساقط ہو گیا اور صاحبین نے فرمایا کہ مجرم پر جرمانہ کامل ہے اس واسطے کہ جرم پورا ہو چکا اور یہ نیا دانت اللہ تعالیٰ کی طرف سے نئی نعمت ہے۔ ولہ ان الجنایۃ انعدمت معنی فصار کما اذا قلع سن الصبی فنبتت لا یجب الارش بالاجماع لانہ لم یفت علیہ منفعۃ ولا زینۃ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جرم مذکور در معنی ندارد ہو گیا، پس ایسا ہوا کہ جیسے کسی طفل کا دانت اکھاڑا پس بجائے اس کے جم آیا تو بالاتفاق جرمانہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس واسطے کہ مجرم نے اس کی کوئی منفعت یا زینت زائل نہیں کی ف اور اس دلیل میں تردد یہ ہے کہ طفل کا دانت گویا گرنے کے واسطے تھا تو اس نے معرض زوال کو زائل کر دیا۔ برخلاف جوان کے کہ اس کے دانت نہیں گرتے ہیں اور اگر گرے تو نہیں جمتے ہیں پس جم آنا نعمت ابتدائی ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ جم جانے کے بعد ہی کلام ہے تو طفل و جوان برابر ہو گئے۔ وعن ابی یوسفؒ انہ تجب حکومۃ عدل لمکان الالم الحاصل۔ اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ باوجود جمنے کے دانت کا جرمانہ نہیں مگر حکومت عدل اس وجہ سے واجب ہے کہ اکھاڑنے والے کے فعل سے درد حاصل ہوا تھا۔ ولو قلع سن غیرہ

فردھا صاحبہا فی مکانہا ونبت علیہ اللحم فعلی القالع الارش بکمالہ لان ھذا مما لا یعتد بہ اذ العروق لا تعود۔ اور اگر ایک نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا پس مظلوم نے اس دانت کو اپنی جگہ رکھ لیا اور اس پر گوشت جم آیا تو اکھاڑنے والے پر پورا جرمانہ واجب ہے اس واسطے کہ اس دانت کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ رگیں دوبارہ نہیں جم سکتی ہیں۔ وکذا اذا قطع اذنہ فالصقہا فالتحمت لانہا لا تعود الی ما کانت علیہ۔ اور اسی طرح اگر کسی کا کان کاٹ لیا پس مظلوم نے اس کو جوڑ لیا پس اس پر گوشت جم گیا تو بھی ظالم اس کی دیت کا ضامن ہے۔ اور اس طرح جوڑ جانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ وہ جیسا تھا ویسا نہیں ہو سکتا۔ ومن نزع سن رجل فانتزع المنزوعۃ سنہ سن النازع فنبتت سن الاول فعلی الاول لصاحبہ خمس مائۃ درھم۔ اگر زید نے بکر کا دانت اکھاڑا پس بکر نے جس کا دانت اکھاڑا گیا ہے قصاص میں زید کا دانت اکھاڑا پھر بکر کا دانت جم آیا تو بکر پر زید کے واسطے پانچ سو درہم ارش لازم ہو گا۔ لانہ تبین انہ استوفی بغیر حق۔ اس واسطے کہ یہ امر ظاہر ہو گیا کہ بکر نے زید سے جو قصاص لیا وہ بغیر حق واقع ہوا۔ لان الموجب فساد المنبت ولم یفسد حیث نبتت مکانہا اخری فانعدمت الجنایۃ۔ اس واسطے کہ موجب قصاص یہ کہ ظالم نے منبت کو خراب کر دیا کہ دانت نہیں جم سکتا حالانکہ یہ فساد نہیں ہوا کیونکہ بجائے اس کے دوسرا دانت جم آیا تو جرم ندارد ہو گیا۔ ولھذا یستانی حولا بالاجماع۔ اور اسی وجہ سے بالاتفاق ایک سال تک مہلت دی جاتی ہے۔

ف تا کہ ظاہر ہو کہ منبت خراب ہو گیا ہے وکان ینبغی ان ینتظر الناس فی ذلک للقصاص الا ان فی اعتبار ذلک تضییع الحقوق فاکتفینا بالحول لانہ تنبت فیہ ظاہرا۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ قصاص کے لیے اس بارہ میں یہاں تک انتظار کیا جاتا کہ اچھے ہونے سے مایوسی ہو جاتی لیکن اس کے اعتبار کرنے میں

لوگوں کی تضییع حقوق تھی پس ہم نے صرف ایک سال تک انتظار کا اعتبار کیا کیونکہ اس میں بظاہر مایوسی معلوم ہو جاتی ہے۔ فاذا مضی الحول ولم تنبت قضینا بالقصاص واذا نبتت تبین انا اخطانا فیہ والاستیفاء کان بغیر حق۔ پس جب سال گزر گیا اور دانت نہیں جما تو ہم قصاص کا حکم دیں گے اور جب دانت جم آیا تو ظاہر ہوا کہ ہم نے حکم میں خطار کی اور قصاص حاصل کرنا بغیر حق واقع ہوا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ اگر ناحق ہوتا تو پھر مظلوم سے قصاص لیا جاتا۔ جواب یہ کہ قصاص تو ناحق واقع ہوا۔ الا انہ لایجب القصاص للشبہۃ فیجب المال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ شبہ کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ مال واجب ہوگا۔ قال ولو ضرب انسان سن انسان فتحرکت یستانی حولا لیظہر اثر فعلہ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے دانت میں مارا جس سے وہ ہلنے لگا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی تاکہ اُس کے فعل کا اثر ظاہر ہو۔ ف۔ کہ دانت جم گیا یا اکھڑ گیا۔ فلو اجلہ القاضی سنۃ ثم جاء المضروب وقد سقطت سنہ فاختلفا قبل السنۃ فیما سقط بضربہ فالقول للمضروب لیکون التاجیل مفیدا۔ پس اگر قاضی نے اس کو ایک سال کی مہلت دی پھر مضروب آیا درحالیکہ اس کا دانت گرا ہوا تھا، پس سال سے پہلے جو اس کی ضرب سے گرا اس میں دونوں نے اختلاف کیا تو مضروب کا قول معتبر ہوگا۔ تاکہ معیاد لگانا مفید ہو۔

ف۔ یعنی قبل سال کے مضروب نے کہا کہ اس کی ضرب سے میرا دانت ساقط ہوا اور ضاربؔ نے کہا کہ نہیں بلکہ دوسرے شخص کی ضرب سے گرا تو مضروب کا قول قبول ہے اس واسطے کہ معیاد اسی واسطے لگائی گئی تھی کہ اس کے فعل کا اثر ظاہر ہو پس اگر قول مذکور قبول نہ ہو تو معیاد کا کچھ فائدہ نہ ہو۔ وھذا بخلاف ما اذا شجہ موضحۃ فجاء وقد صارت منقلۃ فاختلفا حیث یکون القول قول الضارب لان الموضحۃ لاتورث المنقلۃ اما التحریک فیوثر فی السقوط فافترقا۔ اور یہ حکم برخلاف ایسے واقعہ کے کہ ایک نے دوسرے کو زخم موضحہ پہنچایا تھا پھر مضروب آیا درحالیکہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا۔ پس ضارب و مضروب نے اختلاف کیا تو ضارب کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ زخم موضحہ سے منقلہ نہیں پیدا ہوتا ہے اور ہلا دانت ہلاتا تو اس سے دانت گر جاتا ہے پس دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ وان اختلفا فی ذلک بعد السنۃ فالقول للضارب لانہ ینکر اثر فعلہ وقد مضی الاجل الذی وقتہ القاضی لظہور الاثر فکان القول للمنکر۔ اور اگر سال گزرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو ضارب کا قول قبول ہوگا، اس واسطے کہ وہ اپنے فعل کے اثر سے انکار کرتا ہے حالانکہ وہ معیاد جو قاضی نے اس کا اثر فعل ظاہر ہونے کے واسطے مقرر کی تھی گزر چکی تو منکر ہی کا قول قبول ہوگا۔ ولو لم یسقط لاشیئ علی الضارب۔ اور اگر مضروب کا دانت نہیں گرا تو ضارب پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ وعن ابی یوسفؒ انہ تجب حکومۃ عدل للالم۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ضرب کے درد کے واسطے حکومت عدل واجب ہے۔ وسنبین الوجہین بعد ھذا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم ان دونوں صورتوں کو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولو لم تسقط لکنہا اسودت یجب الارش فی الخطاء علی العاقلۃ وفی العمد فی مالہ ولا یجب القصاص لانہ لایمکنہ ان یضربہ ضربا تسود منہ۔ اور اگر مضروب کا دانت ساقط نہ ہوا بلکہ سیاہ پڑ گیا تو خطار کی صورت میں مددگار برادری پر جرمانہ واجب ہوگا اور فعل عمد کی صورت میں مجرم کے مال میں دیت واجب ہوگی اور قصاص اس وجہ سے واجب نہ ہوگا کہ مضروب سے ایسی چوٹ مارنا ممکن نہیں جس سے ضارب کا دانت سیاہ پڑ جاوے۔ وکذا اذا کسر بعضہ واسود الباقی لاقصاص لما ذکرنا وکذا

احمر او اخضر۔ اور اسی طرح اگر تھوڑا دانت توڑا اور باقی سیاہ پڑ گیا تو بھی بوجہ مذکورہ بالا اس پر قصاص نہیں ہے اور اسی طرح وہ دانت سُرخ یا سبز ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ قال ومن شج رجلا فالتحمت ولم یبق لہا اثر و نبت الشعر سقط الارش عند ابی حنیفۃ رح لزوال الشین الموجب۔ اگر کسی نے دوسرے کے سر میں خطا سے زخم پہنچایا پھر وہ زخم بھر آیا اور اس کا اثر باقی نہیں رہا اور بال جم گئے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جرمانہ ارش ساقط ہو گیا۔ اس واسطے کہ عیب جو موجب جرمانہ تھا زائل ہو گیا۔ وقال ابو یوسف رح یجب علیہ ارش الالم وھو حکومۃ عدل لان الشین ان زال فالالم الحاصل ما زال فیجب تقویمہ۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ ظالم پر درد کا جرمانہ واجب ہے اور یہ حکومت عدل ہے، اس واسطے کہ عیب اگر زائل ہوا تو زخم کی وجہ سے جو درد ہوا تھا وہ زائل نہیں ہوا تو اس کی قیمت لگانا واجب ہے۔ وقال محمد علیہ اجرۃ الطبیب و ثمن الدواء لانہ انما لزمہ اجرۃ الطبیب و ثمن الدواء بفعلہ فصار کانہ اخذ ذلک من مالہ الا ان ابا حنیفۃ رح یقول ان المنافع علی اصلنا لا تتقوم الا بعقد او بشبھۃ اور امام محمد رح نے فرمایا کہ ظالم پر طبیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہو گی یعنی زخمی نے جو کچھ طبیب کو دیا ہے یا دوا کی قیمت دی ہے وہ ضارب سے پاوے گا، اس واسطے کہ مضروب کو طبیب کی اجرت و دوا کی قیمت اسی ضارب کے فعل جرم سے لازم آئی پس گویا ظالم مجرم نے اس قدر مال اس کے مال سے ظلماً چھین لیا، لیکن امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ ہمارے اُصول پر منافع کا قیمتی ہونا صرف بذریعہ عقد یا شبہ کے ہوتا ہے۔ ف۔ حتی کہ غلام و مکان وغیرہ کے منافع بعقد اجارہ متقوم ہوتے ہیں اور عورت کی بضع بذریعہ عقد نکاح کے متقوم ہوتی ہے اور اگر کسی عورت سے شبہ میں وطی کی گئی تو اس کا مہر المثل بوجہ شبہ کے لازم آتا ہے۔ ولم یوجد فی حق الجانی فلا یغرم شیئا۔ اور مجرم مذکور کے حق میں عقد یا شبہ کچھ نہیں پایا گیا تو وہ کچھ بھی ضامن نہ ہو گا۔ قال ومن ضرب رجلا مأۃ سوط فجرحہ فبرأ منہا فعلیہ ارش الضرب معناہ اذا بقی اثر الضرب فاما اذا لم یبق اثرہ فھو علی اختلاف قد مضی فی الشجۃ الملتحمۃ۔ اگر ایک نے دوسرے کو سو کوڑے مار کر مجروح کیا پھر مجروح اس جراحت سے اچھا ہو گیا تو مارنے والے پر اس کا جرمانہ واجب ہے۔ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ ارش واجب ہونا اس وقت ہے کہ ضرب کا اثر باقی رہا ہو اور اگر اثر باقی نہیں رہا تو حکم اس اختلاف پر ہے جو شجہ ملتحمہ میں مذکور ہوا۔ ف۔ یعنی زخم سر بالکل بھر آیا اور نشان باقی نہیں رہا اور بال جم گئے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ضارب پر کچھ نہیں ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک درد کے واسطے حکومت عدل واجب ہے اور امام محمد رح کے نزدیک طبیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہے اور حاصل نکتہ یہ کہ ہمارے نزدیک زخمی کے واسطے فی الفور قصاص نہیں بلکہ انتظار کیا جاوے پس تین حال سے خالی نہیں ایک یہ کہ وہ اس زخم سے مر جائے گا تو قصاص لیا جائے گا، دوم یہ کہ اچھا ہوا تو وہ دو حال سے خالی نہیں ایک یہ کہ اثر باقی رہا اور دوم یہ کہ بالکل نشان نہیں رہا۔ تو اس صورت میں قصاص ممکن نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اس کی مار سے وہ بھی ضرور اسی طرح اچھا ہو جاوے اور جرمانہ کی بھی وجہ نہیں کیونکہ عیب باقی نہیں رہا۔ اور یہ رائے ابوحنیفہ رح ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک درد کا عوض لازم ہے جو اہل عدل کی حکومت سے طے ہو گا، اور امام محمد رح کے نزدیک طبیب و دوا کی قیمت لازم ہے اور اثر باقی ہونے کی صورت میں ارش و جرمانہ لازم ہے جیسے یہاں مذکور ہے۔ قال ومن قطع ید رجل خطاء ثم قتلہ قبل البرء فعلیہ الدیۃ وسقط ارش الید لان الجنایۃ من جنس واحد

والموجب واحد وهو الدية وانها بدل النفس بجميع اجزائها فدخل الطرف في النفس كانه قتله ابتداء۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ خطا سے کاٹ ڈالا مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ خطا سے کاٹ ڈالا۔ پھر اچھا ہونے سے پہلے اس نے بکر کو قتل کر دیا یعنی خطاء سے قتل کیا یعنی پہلا ہاتھ کاٹنا بھی چوک وغلطی سے واقع ہوا پھر دھوکے وخطا میں بکر اس کے ہاتھ سے قتل ہو گیا حالانکہ وہ ابھی ہاتھ کے زخم سے اچھا نہیں ہوا تھا تو زید پر اس کی دیت واجب ہو گی اور ہاتھ کا جرمانہ ساقط ہو گیا۔ اس واسطے کہ دونوں جرم ایک ہی جنس کے ہیں یعنی دونوں خطاء سے واقع ہوئے ہیں اور جو چیز اس سے لازم آئی ہے واحد ہے اور وہ دیت ہے یعنی کوئی فعل موجب قصاص نہیں بلکہ موجب مال ہے، پھر دیت کاملہ تو نفس کا عوض مع جمیع اجزاء ہے تو یہ ہاتھ بھی نفس میں داخل ہو گیا تو مکرر ہاتھ کی دیت لازم نہ ہو گی پس ایسا ہوا کہ گویا زید نے اس کو ابتداء سے قتل کیا تھا۔ ف اور اس صورت میں صرف دیت لازم ہے پس ہاتھ کا جرمانہ لازم نہ ہو گا۔ قال ومن جرح رجلا جراحة لم يقتص منه حتى يبرأ وقال الشافعيؒ يقتص منه في الحال اعتبارا بالقصاص في النفس وهذا لان الموجب قد تحقق فلا يعطل ولنا قوله عليه السلام يستانى في الجراحات سنة ولان الجراحات يعتبر فيها مآلها لا حالها لان حكمها في الحال غير معلوم فلعلها تسرى الى النفس فيظهر انه قتل وانما يستقر الامر بالبرء اگر کسی شخص نے دوسرے کو مجروح کیا تو جارح سے ابھی قصاص نہیں لیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جاوے یا مر جاوے اور یہی قول مالک واحمد واکثر علماء ہے بلکہ ابن المنذرؒ نے کل علماء جن سے علم محفوظ ہے یہی قول بیان کیا۔ (ع) اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جیسے قصاص نفس فی الحال لیا جاتا ہے اسی قیاس پر جرح کا قیاس بھی فی الحال لیا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ موجب قصاص تو متحقق ہو گیا، پس موجب کو عمل دلایا جائے گا اور معطل نہیں چھوڑا جائے گا اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جراحات میں ایک سال تاخیر وانتظار کیا جائے گا۔ اور دلیل قیاسی یہ کہ جراحات میں فی الحال کا اعتبار نہیں بلکہ انجام کا اعتبار ہے اس واسطے کہ فی الحال اس کا حکم معلوم نہیں ہے شاید وہ زخم بڑھ کر جان ہلاک کرنے تک پھیل جاوے تو ظاہر ہو گا کہ یہ فعل جرح نہیں بلکہ قتل ہے اور یہ امر مستقر جبھی ہو گا کہ مجروح اچھا ہو جاوے۔

ف تب معلوم ہو گا کہ قتل نہیں بلکہ جیسے ابتداء میں جرح تھا انجام میں بھی جرح ہے اور اگر مرے تو قصاص نفس ہے اور اگر اول سے مثلاً زخم کا قصاص لے لیا جاوے پھر مجروح مر جاوے تو بعد قصاص جرح کے اس کو قصاص نفس میں قتل کیا جائے گا پس مجرم پر مکرر قصاص واقع ہو گا اور یہ قصاص سے زائد ہے۔ پھر تو حدیث شیخ مصنفؒ نے ذکر کی اس کے طرق واسانید میں اصحاب تخریجات نے طول دیا اور مترجم بقدر ضروری مفید کے بیان کرتا ہے، جہاں تک نظر پڑی۔ پس واضح ہو کہ اس حدیث کو امام طحاویؒ نے شرح الآثار میں بطریق عنبسہ بن سعید عن الشعبی عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کیا۔ تنقیح میں کہا اس کے اسناد صالح ہے اور طحاویؒ نے یحییٰ بن ابی انیسہ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کیا۔ اور کہا کہ یحییٰ بن سعید القطان نے یحییٰ بن ابی انیسہ کو محمد بن اسحٰق سے بہتر در بارہ زہریؒ فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ استدلال یہ ہے کہ قول یحییٰ بن سعید سے یہ صریح ثبوت ہوا کہ وہ محمد بن اسحٰق سے کم نہیں پس اگر یحییٰ کے نزدیک محمد بن اسحٰق کذاب ہے تو اس سے بہتر ہو گا اور اگر غیروں کے نزدیک محمد بن اسحاق ثقہ ہے تو بہتر ہو گا، اور یہ یحییٰ بن ابی انیسہ سے استدلال کے واسطے کافی ہے۔ اور دارقطنی وغیرہ نے تسلیم کیا کہ اس باب میں مرسل صحیح ہے اور شک نہیں کہ وہ اثبات کے واسطے کافی ہے اور دارقطنی نے سنن میں حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ

باسناد صالح روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تا صحت قصاص سے منع فرمادیا۔ پس دوسری روایت میں جو فی الحال قصاص لینا مذکور ہے وہ منسوخ ہو گیا یعنی ایک مجروح نے فی الحال قصاص چاہا تھا اور آپ نے تاخیر دلوائی مگر اس نے ہٹ کی تو دلوا دیا پھر اس کی ٹانگ لنگڑی ہو گئی اور جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا تو پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میرا حق دلوایا جاوے پس آپ نے فرمایا کہ تو نے نافرمانی کی اور اپنا حق کھویا اور ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے دور کیا اور آپ نے حکم دے دیا کہ آئندہ سے اچھا ہونے کے بعد قصاص لیا جاوے کما رواہ احمد وغیرہ۔ حازمیؒ نے کہا کہ یہ حدیث کئی وجہ سے مروی ہے اور قوی ہے۔ لیکن اس میں ایسا امر مذکور ہے کہ جس سے منسوخ ہو جانے پر دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ امر ظاہر ہے بلکہ دارقطنیؒ نے ناسخ جملہ منفرد روایت کیا اور ابن جریج عن عمرو بن شعیب منفرد نہیں بلکہ متابعت ایوبؒ وغیرہم بروایت دارقطنی وغیرہ موجود ہے۔ اور ہمارے اصول پر انقطاع ثقہ کچھ مضر نہیں ہے: بالجملہ حدیث مذکور حضرت جابرؓ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعاً مروی ہے اور دارقطنی وغیرہ نے مرسل کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے اور اصول حنفیہ وجمہور علماء پر مرسل حجت صحیح ہے۔ اور ابن عبد البرؒ نے دعویٰ کیا کہ امام شافعیؒ سے پیشتر علماء متفق تھے کہ مرسل حجت ہے پھر بعد اس کے اختلاف پیدا ہوا ہے۔ رہا کلام اس کے متصل ہونے میں تو تلخیص یہ کہ جابر رضی اللہ عنہ سے ابوالزبیر وشعبی وعمرو بن دینارؒ روایت کرتے ہیں۔ اور ان تینوں میں سے ہر ایک سے روایت کرنے والے اس تفصیل سے ہیں کہ ابوالزبیرؒ سے ایک راوی یزید بن عیاض ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ضعیف متروک ہے۔ یہی مالک ویحییٰ واحمد بن صالح وابوحاتم وغیرہم سے مروی ہے۔ ۲۔ یحییٰ بن ابی انیسہ کما رواہ الطحاوی اور اوپر مذکور ہوا۔ ۳۔ عبداللہ بن لہیعہ اور راجح یہ کہ وہ حسن الحدیث ہے اور متابعات دیگر بھی ہیں۔ چنانچہ دارقطنی نے یعقوب بن عطاء کی متابعت ضعیف سے روایت کی اور علاوہ یعقوب کے اس اسناد میں عبداللہ بن عبداللہ الاموی ہے اور اس میں اختلاف ہے حتیٰ کہ ابن حبانؒ نے اس کو ثقات میں لکھا اور کہا کہ اپنی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے یعنی اس کی روایت سے مخالفت ہوتی ہے یہ سب تو ابوالزبیرؒ کی طرق ہیں۔ شعبیؒ سے۔ ۱۔ عنبسہ بن سعیدؒ نے بروایت طحاویؒ۔ ۲ مجالدؒ نے بروایت بزارؒ اور ان دونوں میں کلام ہے لیکن ایسا کلام ہے کہ متعدد طرق سے درجہ حسن تک پہنچا دیں گے۔ حتیٰ کہ مجالدؒ سے اصحاب صحاح نے روایت کی ہے۔ رہا بیان عمرو بن دینارؒ تو ابن ابی شیبہؒ نے ابن علیہ عن ایوب عن عمرو بن دینار روایت کی اور دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ ابو شیبہ کے دونوں پسر اس میں خطاء کر گئے کہ انہوں نے مرفوع روایت کی حالانکہ احمد وغیرہ نے ابن علیہ عن ایوب عن عمرو بن دینار۔ مرسل روایت کی اور یہی محفوظ ہے۔ اور شیخ عبدالحقؒ نے اس کو تسلیم نہیں کیا کیونکہ بعض ثقات نے اگر حفظ کے ساتھ متصل روایت کیا اور دوسروں نے مرسل روایت کیا تو اس میں کچھ خرابی نہیں ہے اور دارقطنیؒ نے مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ پھر بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرح کے قصاص سے منع فرما دیا یہاں تک کہ منتہی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اسناد مسلم بن خالد الزنجی درجہ حسن تک ہے۔ رہا بیان حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ تو یہ بھی صالح ہے بلکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احسن ہے اس کو امام احمد ودارقطنی نے روایت کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے میں قرن مارا پس اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصاص کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا کہ جلدی مت کر یہاں تک کہ اچھا ہو جاوے مگر اس نے قصاص ہی پر ہٹ کی کہ فی الحال لیا جاوے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قصاص دلوا دیا، پھر جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا اور یہ شخص جس کے واسطے قصاص لیا گیا تھا لنگڑا ہو گیا پس اس شخص نے آ کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو لنگڑا ہو گیا اور میرا ساتھی یعنی جس نے مجھے مارا تھا وہ اچھا ہو گیا۔ پس آپ نے فرمایا:

کہ کیا میں نے تجھے نہیں کہا تھا کہ تاخیر کر لیکن تو نے میرا کہنا نہیں مانا پس اللہ تعالیٰ نے تجھے دور کیا اور تیرا لنگ باطل ہو گیا، پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ قصاص نہ لیا جاوے یہاں تک کہ زخم اچھا ہو جاوے اور یہ اسناد حسن ہے اور اگر منقطع ہو تو بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے۔ بالجملہ مرسلات متعدد ہ خود صحیح ہیں، بالجملہ حجت حدیث صحیح ہے اور قیاس بھی مفید ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **قال وکل عمد سقط القصاص فیہ بشبہۃ فالدیۃ فی مال القاتل وکل ارش وجب بالصلح فھو فی مال القاتل۔** اور جس قتل عمد میں بوجہ شبہ کے قصاص ساقط ہوا یعنی دیت لازم آئی تو یہ دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی (مددگار برادری پر نہ ہوگی جیسے قصاص عمدی کا تاوان ان پر نہیں ہوتا ہے) اور ہر ارش جو بصلح واجب ہوا ہو وہ بھی قاتل کے مال میں ہے۔ **لقولہ علیہ السلام لا تعقل العواقل عمدا الحدیث۔** اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عاقلہ کسی عمد کو نہیں اٹھاتی ہے۔

ف اور نہ صلح کو اور نہ اعتراف کو اور نہ جو مملوک نے جنایت کی۔ رواہ محمدؒ فی الآثار عن ابن عباس دقفا ورواہ البیہقی عن الشعبی قولہ۔ پس یہ حدیث مرفوع نہیں ہے اور بعض نے زیادہ کیا کہ اور نہ ارش موضحہ سے کم۔ یعنی یہ بھی مددگار برادری پر نہیں ہے۔ **وھذا عمد۔** اور یہ فعل بھی عمد ہے۔ ف تو اس کو بھی مددگار برادری نہیں اٹھاوے گی۔ پس معلوم ہوا کہ شبہ سے قصاص ساقط ہو کر جو مال واجب ہوا ہو یا جو ارش بوجہ صلح واجب ہوا ہو دونوں برابر ہیں۔ **غیر ان الاول یجب فی ثلث سنین لانہ مال وجب بالقتل ابتداء فاشبہ شبہ العمد والثانی یجب حالا لانہ مال وجب بالعقد فاشبہ الثمن فی البیع۔** صرف اتنا فرق ہے کہ جو مال بوجہ سقوط قصاص کے واجب ہوا وہ قاتل پر تین سال میں واجب الاداء ہوگا اس واسطے کہ یہ ایسا مال ہے جو بوجہ قتل کے ابتداء واجب ہوا تو شبہ عمد کے مشابہ ہو گیا اور صلح کا ارش فی الحال واجب الاداء ہوگا اس واسطے کہ یہ ایسا مال ہے جو بوجہ عقد کے واجب ہوا تو ثمن بیع کے مشابہ ہو گیا۔ **قال واذا قتل الاب ابنہ عمداً فالدیۃ فی مالہ فی ثلث سنین وقال الشافعی تجب حالۃ لان الاصل ان ما تجب بالاتلاف یجب حالا والتاجیل للتخفیف فی الخاطئ وھذا عامد فلا یستحقہ ولان المال وجب جبرا لحقہ وحقہ فی نفسہ حال فلا یتجبر بالموجل۔** اور اگر باپ نے اپنے پسر کو عمداً قتل کیا تو اس کی دیت باپ کے مال میں تین سال میں واجب الاداء ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ فی الحال واجب الاداء ہے۔ اس واسطے کہ اصل یہ ہے کہ جو مال بوجہ تلف کرنے کے واجب ہو وہ فی الحال واجب ہوتا ہے اور میعاد دینا خطاکار میں تخفیف کی وجہ سے ہوتا ہے اور باپ تو عمداً قاتل ہے تو وہ اس میعاد کا مستحق نہ ہوگا اور اس دلیل سے کہ مال تو مقتول کا نقصان حق پورا کرنے کے واسطے واجب ہوتا ہے اور پسر مقتول کا حق در واقع فی الحال واجب الاداء ہے (کیونکہ میت ہے) تو میعادی سے اس کا جبر نقصان نہیں ہوگا۔ **ولنا انہ مال واجب بالقتل فیکون موجلا کدیۃ الخطاء وشبہ العمد۔** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مذکور بوجہ قتل کے واجب ہے تو دیت خطا اور دیت شبہ العمد کی طرح یہ بھی میعادی ہوگا۔ **وھذا لان القیاس یابی تقوم الآدمی بالمال لعدم التماثل والتقویم ثبت بالشرع۔** اور بات یہ ہے کہ قیاس اس کو مقتضی نہیں کہ آدمی کا اندازہ قیمت بمال ہو کیونکہ آدمی و مال میں مساوات نہیں ہے اور تقویم بذریعہ شرع ثابت ہوئی ہے۔ ف یعنی قیاس کے خلاف اس امر کو شرع نے کسی حکمت خاص سے متقوم کیا ہے۔ تو مورد شرع ہی تک رہے گا۔ **وقد ورد بہ موجلا لا معجلا فلا یعدل عنہ لاسیما الی زیادۃ۔** اور حال یہ کہ شرع کا ورود اس کے حق میں میعادی واقع ہوا ہے نہ فی الحال تو شرع سے عدول نہ ہوگا خصوص بجانب زیادت۔ ف یعنی ہم کو یہ امر شرع سے معلوم ہوا کہ خون بہا یعنی مقتول کو قیمت خون بقدر دیت دی جاوے۔

تو ہم قیاس کو چھوڑ کر شرع پر مدار رکھتے ہیں اور جس طرح ورود ہے اسی پر عمل کرتے ہیں اور اس سے عدول نہیں کرتے ہیں۔ خصوص شرع کی تقویم پر زیادتی کرنا ہر گز روا نہیں ہے کیونکہ اس میں عدول مع سختی ہے حالانکہ کمی بھی عدول غیر جائز ہے۔ بالجملہ مقدار میں کمی بیشی یا وصف نقد یا میعادی میں تغیر نہیں جائز ہے۔ ولما لم یجز التغلیظ باعتبار العمدیۃ قدرا یجوز وصفا۔ پس قتل عمد کے لحاظ سے جب دیت کی مقدار میں سختی نہیں جائز ہے تو وصف میں تغیر بھی نہیں جائز ہے ف پس میعادی سے فی الحال کر نا بھی روا نہ ہوا۔ خلاصہ یہ کہ دیت کا جو طریقہ شرع میں وارد ہے وہ جیسے اوروں کے حق میں ہے اسی طرح باپ کے حق میں رہے گا کیونکہ اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے تو ہم تغیر نہیں کر سکتے ہیں اور تغیر کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہے۔ اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہے پس سختی کا تغیر زیادہ مذموم ہے، جیسے زانی کو سو کوڑے کی جگہ دو سو مارنا اگرچہ کمی میں تغیر جائز نہ ہو۔ لیکن اس نے آسان ہے اور یہاں دیت میں سختی کا تغیر یہ کہ فی الحال واجب کریں فافہم۔ م۔ ۔ وکل جنایۃ اعترف بہا الجانی فہی فی مالہ ولا یصدق علی عاقلتہ لما روینا ولان الاقرار لا یتعدی المقر لقصور ولایتہ عن غیرہ فلا یظہر فی حق العاقلۃ۔ اور ہر ایک جنایت جس کا مجرم نے خود اقرار کر لیا ہو تو یہ جرمانہ خود مجرم کے مال پر ہو گا اور مددگار برادری پر اس کے اقرار کی تصدیق نہ ہو گی۔ بدلیل روایت مذکورہ بالا یعنی قول ابن عباسؓ و شعبی بروایت محمدؒ وغیرہ۔ اور بدلیل آنکہ اقرار ایسی چیز ہے جو مقر سے متجاوز ہو کر دوسرے پر نہیں پڑتا ہے کیونکہ مقر کی ولایت دوسروں پر نہیں ہے پس مددگار برادری کے حق میں یہ اقرار ظاہر نہ ہو گا۔ قال وعمد الصبی والمجنون خطأ وفیہ الدیۃ علی العاقلۃ وکذلک کل جنایۃ موجبہا خمس مائۃ فصاعدا والمعتوہ کالمجنون۔ اور طفل و مجنون کا فعل عمد بھی خطا ہے اور اس میں اس کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوتی ہے (کیونکہ جنایت خطا کو مددگار برادری اٹھاتی ہے۔) اور اسی طرح ہر جرم کہ جس کا موجب پانچ سو درہم یا زیادہ ہوں وہ مددگار برادری پر لازم ہوتے ہیں اور معتوہ اس حکم میں مانند مجنون ہے۔ وقال الشافعیؒ عمدہ عمد حتی تجب الدیۃ فی مالہ لانہ عمد حقیقۃ اذ العمد ہو القصد غیر انہ تخلف عنہ احد حکمیہ وہو القصاص فیتجب علیہ حکمہ الآخر وہو الوجوب علیہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجنون وطفل و معتوہ میں سے ہر ایک کا عمدی جرم عمد ہے حتی کہ اس کے مال میں دیت واجب ہو گی اس واسطے کہ وہ درحقیقت عمد ہے کیونکہ عمد بمعنی قصد ہے سوائے اتنی بات کے کہ اس عمد سے اس کا دوسرا حکم یعنی قصاص البتہ متخلف ہوا ہے عمد کے دو حکموں میں سے ایک حکم قصاص تو اس پر مترتب نہیں ہوتا پس اس کا دوسرا حکم یعنی مجرم عامد پر دیت ہونا اس پر مترتب کیا جائے گا۔ ولہذا تجب الکفارۃ بہ ویحرم عن المیراث علی اصلہ لانہما یتعلقان بالقتل۔ اور اسی وجہ سے کہ عمد ہے اس قتل کی وجہ سے کفارہ واجب ہونا اور مجرم اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوتا ہے۔ بنابر اصل شافعیؒ کے اس واسطے کہ یہ دونوں متعلق بقتل ہیں۔ ولنا ما روی عن علی رضی اللہ عنہ انہ جعل عقل المجنون علی عاقلتہ وقال عمدہ وخطاءہ سواء۔ اور ہماری دلیل نقلی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے مجنون کی دیت اس کی مددگار برادری کے ذمہ رکھی اور فرمایا کہ مجنون کا فعل عمد و خطا دونوں یکساں ہیں۔ ف یعنی عمد بھی خطا ہے۔ لیکن بیہقیؒ نے کہا کہ اس کی اسناد محض ضعیف ہے۔ اور یہ معنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہیں بیہقیؒ نے کہا کہ اس کی اسناد منقطع ہے غیر ازینکہ حنفیہؒ کے نزدیک یہ مضر نہیں ہے اس واسطے کہ حکم بن عتیبہ ثقہ ہیں۔ پس اگر مجنون کے حق میں یہ حکم ہو تو طفل کے حق میں بدرجہ اولی ہو گا

کیونکہ عقل شاہد ہے کہ ان دونوں میں عقل نہیں ہے۔ ولان الصبی مظنة المرحمة والعاقل الخاطی لما استحق التخفیف حتی وجبت الدیة علی العاقلة فالصبی وھو اعذر اولی بھذا التخفیف۔ اور دوسری دلیل عقلی یہ کہ طفل تو محل ترحم ہے اور عاقل بالغ نے اگر خطاء سے قتل کیا ہو تو وہ مستحق تخفیف ہوتا ہے حتی کہ دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوا کرتی ہے تو طفل وعقل میں اس سے زیادہ معذور ہے بدرجۂ اولی اس تخفیف کا مستحق ہوگا۔

ف اور یہ جو آپ نے کہا کہ مجنون وغیرہ کا عمدی فعل درحقیقت عمد ہے تو یہ صرف آپ کا خیال ہے۔ ولانسلم یتحقق العمدیة فانھا تترتب علی العلم والعلم بالعقل والمجنون عدیم العقل والطفل قاصر العقل فانی یتحقق منھما القصد وصار کالنائم۔ اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ فعل عمد ہونا متحقق ہو گیا اس واسطے کہ عمدی ہونا تو جاننے پر موقوف ہے اور جاننا بذریعہ عقل ہے، حالانکہ مجنون میں عقل ندارد اور طفل میں محض ناقص ہے تو قصد عمدی ان دونوں کی طرف سے کہاں سے متحقق ہوگا۔ اور مجنون وطفل کا حال مثل خوابیدہ کے ہو گیا۔

ف کیونکہ جو شخص خواب میں کوئی حرکت کرے وہ بلا قصد ہے اسی واسطے کہ وہ دانست سے خالی ہے۔ اور یہ جو آپ نے تجویز کیا کہ مجنون وطفل جس سے قتل سرزد ہوا اگر اس نے اپنے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہے اور اس پر گناہ دور ہونے کے لیے کفارہ یعنی ایک مسلمان غلام یا لونڈی آزاد کرنا واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس بھی معقول نہیں ہے۔ وحرمان المیراث عقوبة وھما لیسا اھل العقوبة۔ اور میراث سے محروم ہونا سزائے عقوبت ہے۔ حالانکہ مجنون وطفل لائق عقوبت نہیں ہیں۔ ف حتی کہ بالاتفاق ان پر مرتد ہونے کی سزائے قتل وغیرہ جاری نہیں ہوتی ہے۔ والکفارة کاسمھا ستارة ولاذنب تستره لانھما مرفوعا القلم۔ اور کفارہ موافق اپنے نام کے گناہ ڈھانکنے والا ہوتا ہے حالانکہ مجنون وطفل کے پاس کچھ گناہ نہیں جس کو کفارہ ڈھکے اس واسطے کہ مجنون وطفل تو مرفوع القلم ہیں۔ ف چنانچہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گزری۔ پس مجنون وطفل کے حق میں محرومی وکفارہ بے معنی ہے۔

فصل فی الجنین

یہ فصل جنین کے بیان میں ہے۔

ف جنین پیٹ میں جو بچہ ہو۔ چونکہ ج ن۔ مادہ اخفاء ہے اور بچہ مخفی ہوتا ہے۔ اسی واسطے اس کو جنین بولتے ہیں جیسے جن کیونکہ وہ آدمی کی نظر سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور جنین قبل ولادت کے گویا اپنی ماں کا جزو ہے اور اس کے بعض احکام خاص ہیں۔ لہٰذا بیان فرمایا۔ قال واذا ضرب بطن امراة فالقت جنینا میتا ففیه غرة وھی نصف عشر الدیة قال رحمه الله تعالیٰ معناه دیة الرجل وھذا فی الذکر وفی الانثی عشر دیة المرأة وکل منھما خمس مائة درھم۔ اگر کسی آدمی نے ایک عورت کے پیٹ میں مارا پس اس نے مردہ جنین ڈال دیا تو اس میں ایک غرہ واجب ہے اور وہ دسویں حصہ دیت کا نصف ہے۔ شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ معنی یہ کہ مرد کی دیت کا نصف العشر ہے اور یہ نرینہ میں ہے اور مؤنث میں عورت کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہے۔ پھر خواہ مرد کی دیت سے دسویں کا نصف ہو یا عورت کی دیت سے دسواں حصہ ہو دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو درہم ہے ف یعنی مرد کی دیت دس ہزار درم ہے تو دسویں کا نصف حصہ پانچ سو درہم ہیں

اور عورت کی دیت پانچ ہزار درہم ہے تو اس کا دسواں حصہ پانچ سو درہم ہے پس عورت کی دیت مرد سے نصف ہے۔ اور واضح ہو کہ پیٹ کی خصوصیت نہیں بلکہ صدمہ مقصود ہے جس سے حمل ساقط ہو جاوے جو پورے بچہ کے حکم میں ہو حتی کہ اگر پیٹھ یا پہلو یا سر یا کسی عضو دیگر میں مارے جس سے حمل ساقط ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ کذا قیل۔ اور بہر حال یہ شرط معتبر ہے کہ اسی ضرب سے اسقاط حمل ہوا اور یہ سب اس وقت کہ جنین مردہ ہوا اور عورت صحیح سالم رہے۔ ورنہ عورت کے قتل کا حکم سابق میں جو مذکور ہو چکا ہے جاری ہوگا اور یہاں کلام صرف جنین میں ہے۔ **والقياس ان لا يجب شيئ لانه لم يتيقن بحياته** ۔ اور قیاس یہ تھا کہ جنین کے بارہ میں کچھ واجب نہ ہو اس واسطے کہ اس کی زندگی کا تیقن نہیں ہوا۔

ف کہ وہ پیٹ میں زندہ تھا جو صدمہ ضرب سے مردہ ہوا۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ بظاہر حال وہ زندہ تھا۔ **والظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق** ۔ اور ظاہر حال اس لائق نہیں ہو تا کہ استحقاق کے واسطے حجت ہو۔

ف جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ میں اصول سے مذکور ہوا کہ ظاہر حال صرف اس واسطے کافی ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے دفع کیا جاوے اور اس لائق نہیں ہوتا کہ اس کے ذریعہ سے کوئی امر لازم کیا جاوے۔ لیکن یہاں ہم نے قیاس مذکور ترک کیا اور استحساناً غرہ کا حکم دیا۔ **وجه الاستحسان ما روى عن النبي عليه السلام انه قال في الجنين غرة عبد او امة قيمة خمس مائة ويروى او خمس مائة** ۔ دلیل استحسان وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے فرمایا کہ جنین کے حق میں غرہ ایک غلام یا باندی ہے جس کی قیمت پانچ سو درہم ہوں، اور روایت یوں بھی آئی کہ یا پانچ سو درم ہیں۔ **فتركنا القياس بالاثر** ۔ پس ہم نے قیاس مذکور کو مقابلہ اس حدیث کے ترک کیا۔

ف و بیان حدیث بطور اختصار یہ کہ حضرت ابوہریرہؓ نے کہا کہ ہذیل کی دو عورتیں میں سے ایک نے دوسرے کو پھینک مارا پس وہ جنین ڈال گئی تو اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غرہ غلام یا ولیدہ کا حکم فرمایا۔ رواہ مالک و محمد بن الحسن ۔ اور محمدؒ نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ جب آزاد عورت کے پیٹ میں مارا کہ وہ بچہ ڈال گئی تو اس کی دیت میں غرہ ایک غلام یا باندی یا پچاس دینار یا پانچ سو درہم یعنی دسویں حصہ دیت کا نصف ہے اور اگر وہ اونٹ والوں میں سے ہو تو اس سے پانچ اونٹ لیے جاویں اور اگر بکریوں والا ہو تو سو بکریاں لی جاویں جو کہ دیت کے دسویں حصہ کا نصف ہے۔ انتہی۔ اور لیث بن سعد و یونسؒ کی روایت میں ہے کہ ایک عورت نے دوسری کے پیٹ میں پتھر پھینک مارا۔ کما فی البخاری و مسلم اور ان دونوں کے نام بھی مروی ہیں کہ ام عفیف نے ملیکہ کو مارا۔ کما رواہ احمد وغیرہ۔ اور آئندہ آتا ہے کہ مضروبہ عورت بھی مرگئی، اور اس کی دیت کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ پھر ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے کہ غرہ پانچ سو درم ہیں۔ اور ربیعہؒ نے کہا کہ پچاس دینار ہیں۔ رواہ ابوداؤد۔ شعبیؒ کے موافق قول نخعیؒ آیا۔ رواہ الحربی فی غریب الحدیث باسناد صحیح۔ اور قتادہؒ سے موافق قول ربیعہؒ آیا۔ رواہ عبد الرزاق۔ اور مالکؒ نے ربیعہؒ سے روایت کی کہ غرہ پچاس دینار یا چھ سو درہم ہیں۔ مالکؒ نے کہا کہ غرہ جب واجب ہوتا ہے کہ پیٹ سے مردہ گر جاوے اور میں نے نہیں سنا کہ اس میں کسی نے خلاف کیا ہو اور اسی طرح اگر زندہ گرنے کے بعد مرے تو بلا خلاف اس میں پوری دیت ہے اور اس میں نر و مادہ کا اعتبار بالاجماع ہے اور مالکؒ نے کہا کہ جنین کی حیات یوں ہی دریافت ہوگی کہ وہ رووے اور شافعیؒ و جملہ فقہاء نے کہا کہ اگر حرکت و چھینک وغیرہ کسی فعل سے حیات کا تیقن ہو تو اس کی موت سے بھی پوری دیت واجب ہوگی، اور شیخین کی حدیث ابوہریرہؓ دلالت کرتی ہے کہ عورت مضروبہ بھی مری۔ حتی کہ اس کی دیت کا حکم فرمایا، پس معلوم ہوا کہ شبہ العمد میں دیت کا حکم مددگار برادری پر ہوتا ہے اور واضح ہو کہ ظاہر لفظ سے وہم ہوتا ہے کہ عورت قاتلہ مرگئی ولیکن ابن حبانؒ نے روایات متعددہ سے ثابت کیا کہ مراد یہ ہے کہ مقتولہ مری اور

آپ نے اس کی میراث کا اس کی اولاد و شوہر کے واسطے حکم دیا اور قاتلہ کی مدد گار برادری پر اس کی دیت واجب کی مترجم کہتا ہے کہ صحاح الستہ کی روایت اس کے منافی نہیں ہے بلکہ حق یہ ہے کہ قاتلہ بھی مر گئی اور آپ نے قاتلہ کی میراث اس کی اولاد اور شوہر کو دلائی اور جو دیت اس پر واجب تھی وہ اُس کی مدد گار برادری پر لازم کی بمعنی آنکہ یہ دیت اس عورت کے مال سے نہیں لی جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **وهو حجة على من قدرها بست مائة نحو مالك والشافعي**۔ اور یہ حدیث اس عالم پر حجت ہے جس نے غرہ کی مقدار چھ سو درم بیان کی جیسے امام مالکؒ و شافعیؒ۔ ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ روایات مذکورہ میں یہ مقدار منصوص نہیں ہے سوائے روایت طبرانی کے وسیاتی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اس میں تابعین سے اختلاف الروایات ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ **وهي على العاقلة عندنا اذا كانت خمس مائة درهم**۔ اور یہ غرہ اس کی مدد گار برادری پر ہمارے نزدیک لازم ہوگا جب کہ پانچ سو درہم ہے ف۔ کیونکہ پانچ سو درم سے کم البتہ مدد گار برادری پر نہیں ہوتا ہے۔ **وقال مالك في ماله لانه بدل الجزء**۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ یہ مارنے والے کے مال میں ہوگا، اس واسطے کہ یہ جزو کا بدل ہے۔ ف۔ یعنی عورت کا جزء یہ حمل تھا جس کا عوض یہ غرہ ہے تو مارنے والے پر ہے اور مخفی نہیں کہ یہ حکم حدیث کے مخالف ہے۔ **ولنا انه عليه السلام قضى بالغرة على العاقلة**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غرہ کا حکم مدد گار برادری پر دیا۔ ف۔ اور یہ صریح روایت ابوداؤد میں بحدیث مغیرہؓ موجود ہے۔ القاری۔ **ولانه بدل النفس ولهذا اسماه عليه السلام دية النفس حيث قال دوه**۔ اور اس دلیل سے کہ مال مذکور عوض جان ہے یعنی بچہ کی جان کا عوض ہے اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دیۃ النفس فرمایا چنانچہ کہا کہ تم لوگ اس کی دیت دو۔ ف۔ تو اس کو دیت فرمایا۔ **وقالوا اندي من لاصاح ولا استهل الحديث** اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اس جماعت نے جس کا معاملہ تھا کہا کہ کیا ہم دیت دیں ایسی جان کی جو نہ چلایا نہ رویا الخ تک۔

ف۔ طبرانیؒ نے ابوالملیح عن ابیہ روایت کی کہ ہم میں ایک شخص حمل بن مالک تھا جس کے دو زوجہ تھیں ایک ہذلیہ تھی اور دوسری عامریہ تھی پس ہذلیہ نے عامریہ کے پیٹ میں خیمہ کی چوب ماری جس سے وہ مُردہ بچہ ڈال گئی (یعنی خود بھی مر گئی) پس عامریہ کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں لائی اور اس کے ساتھ اُس کا بھائی عمران بن عویمر تھا پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے واقعہ بیان کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ بچہ کی دیت دو، پس عمران نے کہا کہ یا رسول اللہ اندی من لاشرب ولا اکل ولا صاح ولا استہل ومثل ہذا یطل۔ یعنی یا رسول اللہ کیا ہم ایسی چیز کی دیت دیں جس نے نہ پیا اور نہ کھایا اور نہ رویا نہ چلّایا ایسا تو ہدر کیا جاوے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنگلیوں کی سجع سنانے سے معاف رکھو اور اس میں ایک غرہ غلام یا باندی ہے یا پانچ سو درم یا گھوڑا یا ایک سو بیس بکریاں ہیں۔ الخ۔ اس کی اسناد میں منہال بن خلیفۃ الکوفی مختلف فیہ ہیں، پس اس صورت میں حدیث بدرجہ حسن ہوگی اور اس میں پانچ سو درہم کی مقدار بھی مذکور ہے۔ اور اسی طرح حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ میں آیا کہ ایک عورت نے دوسری عورت کو ڈھیلا مارا جس سے پیٹ گر گیا۔) پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بچہ کے بارہ میں پانچ سو درہم کا حکم دیا۔ رواہ البزار و تفرد بہ یوسف بن صہیب و ہو رجل ثقہ مشہور۔ معہ واضح ہو کہ حدیث طبرانی میں عورت قاتلہ کے بھائی کا نام علاء بن مسروح مذکور ہے جس نے سجع بنایا تھا اور صحاح روایات میں اس کا نام حمل بن النابغہ ہے حالانکہ اس میں اس کا نام حمل بن مالک لکھا ہے۔ فلیتدبر۔ م۔ حدیث مغیرہ بن شعبہؓ میں ہے کہ عورت ضاربہ کی مدد گار برادری پر دیت کا اور حمل کے غرہ کا حکم دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ باسناد صحیح اور ابوداؤد کی حدیث ابراہیمؒ میں صریح مذکور ہے کہ بچہ کے بارہ میں غرہ کا حکم دیا اور وہ عورت ضاربہ

کی مددگار برادری پر رکھا۔ بالجملہ ان روایات سے اس کا دیت ہونا اور مددگار برادری پر ہونا مصرح ہے۔ الا ان العواقل لا تعقل مادون خمس مائة۔ لیکن اتنی بات ہے کہ مددگار برادری پانچ سو درہم سے کم برداشت نہیں کرتی ہے۔

ف چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے پس اگر کسی عورت کا کوئی جزو ایسا تلف کیا جس کی دیت پانچ سو درہم سے کم ہو تو وہ مددگار برادری پر نہ ہوگا۔ وتجب فی سنة۔ پھر اس کا ادا کرنا مددگار برادری پر ایک سال میں واجب ہوگا۔ و قال الشافعیؒ فی ثلث سنین لانه بدل النفس ولهذا یکون موروثا بین ورثته اور امام شافعیؒ نے کہا کہ یہ مال بھی تین سال میں ادا کرنا واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ بھی نفس کا بدل ہے اور اسی وجہ سے اس بچہ کے وارثوں میں میراث ہوگا۔ ولنا ماروی عن محمد بن الحسن انه قال بلغنا ان رسول الله صلی الله علیه وسلم جعل علی العاقلة فی سنة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے امام محمد بن الحسن سے روایت ہے کہ امام محمدؒ نے کہا کہ ہم کو خبر پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دیت غرہ کو مددگار برادری پر ایک سال میں لازم کیا۔ ف یہ روایت غریب ہے۔ ع۔ مراد یہ کہ امام محمدؒ نے جو خبر بیان فرمائی یہ کسی دوسرے راوی سے نہیں پائی جاتی ہے اور حق یہ ہے کہ اہل الروایۃ بھی اس کو قبول نہ کریں گے اس وجہ سے کہ امام محمدؒ نے اکثر اوقات آثار میں بعض مجروحین سے قبول فرمایا چنانچہ آثار مؤطا وغیرہ شاہد ہیں اور امام مالکؒ کے بلاغات صرف بلاغ کی وجہ سے قبول نہیں ہیں بلکہ دوسرے اسانید سے وہ موصول مصرح ہیں جیسے معلقات بخاری رح کہ وہ دوسری اسانید سے صحیح ہیں بوجہ التزام خاص کے۔ اور امام محمدؒ نے اگر بلاغات میں یہ التزام فرمایا ہو تو قبول ہوں گے۔ لیکن یہ امر ظاہر نہیں اس واسطے کہ مثلاً اسی بلاغ میں فرمایا کہ غرہ ادا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال کی مہلت مقرر فرمائی حالانکہ یہ امر کسی دوسری روایت سے نہیں ملتا ہے، چنانچہ زیلعی وعینی وابن حجر وغیرہم نے اعتراف کیا۔ پس مدار یہاں قیاس پر ہے کیونکہ شافعیؒ کے واسطے بھی کوئی حجت منقول نہیں ہے بلکہ استدلال بقیاس ہے، اور حق یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس کے ادا کے واسطے ایک ہی سال مدت ہے اور یہی کتب شافعیہ میں ظاہر المذہب ہے پس کچھ خلاف نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ غرہ بھی دیت ہے اور دیت کے واسطے تین سال کی مدت ہے تو اطلاق حجت ہے کہ اس میں بھی تین سال ہوں گے اور حنفیہ اطلاق کو قیاس سے مقید نہیں کرتے ہیں اگرچہ شافعیہ مقید کرتے ہوں جواب یہ کہ ہر دیت کے واسطے اطلاق مذکور جاری نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ ولانه ان کان بدل النفس من حیث انه نفس علی حدة فهو بدل العضو من حیث الاتصال بالام۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ہم اس غرہ کو ہر طرح سے دیت نفس نہیں ٹھہراتے جس میں تین سال کی مہلت ہوتی ہے اس واسطے کہ اگر یہ غرہ اس لحاظ سے نفس کا عوض ہے کہ بچہ ایک علیحدہ جان ہے تو دوسری راہ سے یہ دیت عضو ہے اس معنی پر کہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا۔

ف ہنوز پیدا نہیں ہوا تھا تو گویا مجرم نے اس عورت کا ایک عضو کاٹ کر علیحدہ کر دیا، پس اس دیت غرہ میں دو قسم کی مشابہت ہے ایک سبب سے تو علیحدہ نفس کی دیت ہے اور دوسری مشابہت سے وہ عضو کی دیت ہے۔

فعملنا بالشبه الاول فی حق التوریث۔ پس میراث جاری ہونے کے حق میں ہم نے شبہ اول پر عمل کیا۔

ف چنانچہ کہا کہ یہ علیحدہ نفس کی دیت ہے تو اس بچہ کے ورثاء اس میراث کو ترکہ پاویں گے۔ وبالثانی فی حق التاجیل الی سنة۔ اور میعاد کے حق میں ہم نے دوسری مشابہت پر عمل کیا کہ ایک سال میں عاقلہ قاتل ادا کرے۔ لان بدل العضو اذا کان ثلث الدیة او اقل او اکثر من نصف العشر یجب فی سنة اس واسطے کہ عضو کی دیت جب جان کی دیت سے تہائی یا کم اگرچہ دسویں حصہ کے نصف سے زائد ہو تو وہ ایک سال میں

ادا کرنی واجب ہوتی ہے ف اگر کہا جاوے کہ پھر کبھی دیت نفس میں بھی یہ مقدار ہوجاتی ہے اس طرح کہ مقتول کے چند اولیاء وارثین ہوں کہ ہر ایک کے حصہ میں تہائی یا کم پڑے یا جیسے مقتول کے قاتل خطاکار تین یا زیادہ ہوں کہ ہر ایک کے عاقلہ پر تہائی دیت یا کم ہو کما قال بعض الشراح۔ تو چاہیئے کہ قاتل کے مال یا چند عاقلہ کے مال سے ہر ایک وارث کے واسطے ایک ہی سال میں ادا کی جاوے۔ جواب یہ کہ مقدار مذکور صرف دیت عضو میں جو کامل اسی قدر ہی معتبر ہے۔ **بخلاف اجزاء الدیۃ لان کل جزء منہا علی من وجب یجب فی ثلث سنین۔** برخلاف دیت نفس کے اجزاء کے اس واسطے کہ دیت کا ہر جزو جس پر واجب ہوگا وہ تین ہی سال میں ادا کرنا واجب ہوگا۔ **ویستوی فیہ الذکر والانثی۔** اور غرہ واجب ہونے میں جنین مذکر و مؤنث برابر ہے ف خواہ جنین مذکور لڑکا ہو یا لڑکی ہو دونوں کے واسطے قاتل مذکور پر غرہ یا پانچ سو درہم واجب ہوں گے اور پچاس دینار اس واسطے اعتبار نہیں کیے کہ دینار کی قیمت مختلف ہوجاتی ہے اور درم ہر دس باعتبار وزن سبعہ کے باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متعین ہوچکے ہیں۔ اور مسئلہ مذکورہ میں شافعیؒ و احمدؒ و جمہور اہل علم متفق ہیں ذکرہ العینیؒ۔ **لاطلاق ما رویناہ۔** اس دلیل سے کہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق ہے۔ ف مذکر و مؤنث دونوں کو عام ہے چنانچہ فرمایا کہ جنین میں غرہ غلام یا باندی ہے۔ ع۔ **لان فی الجنین انما ظہر التفاوت لتفاوت معانی الآدمیۃ ولاتفاوت فی الجنین فیقدر بمقدار واحد وھو خمس مائۃ۔** اور اس دلیل سے کہ زندہ مذکر و مؤنث میں تفاوت اسی وجہ سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے معنی میں تفاوت ہے یعنی عورت و مرد میں معانی کا فرق بحسب زندگی ہے اور جنین میں یہ تفاوت ندارد ہے تو ان کے واسطے مقدار واحد مقدر ہوگی۔ اور وہ پانچ سو درہم ہیں۔

ف اور یہ لحاظ نہ ہوگا کہ اگر جنین زندہ رہتا تو لڑکا ہوتا کیونکہ یہ شیطانی خیال ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ایسا کرتے جب کہ تقدیر الٰہی عزوجل ایک معاملہ میں ظاہر ہوگئی چنانچہ جب کوئی امر واقع ہوجاوے تو اس کے یہ خیال کہ اگر میں یوں تدبیر کرتا تو یہ نتیجہ ہوتا یہ جہالت و بے ایمانی کی دلیل ہے چنانچہ حدیث صحیح میں اس سے ممانعت ہے۔ فافہم۔ پھر یہ حکم غرہ ایسی صورت میں کہ جنین مذکور اس عورت مضروبہ کے پیٹ سے مردہ گرا ہو یعنی اس کی حیات بعد پیدائش کے ظاہر نہیں ہوئی **فان القت حیا ثم مات ففیہ دیۃ کاملۃ لانہ اتلف حیا بالضرب السابق۔** اور اگر عورت مضروبہ اس کو زندہ ڈال گئی پھر وہ مرگیا تو اس کے حق میں پوری دیت واجب ہے اس واسطے کہ مجرم ضارب نے اس بچہ کو پیدائش سے پہلے کی چوٹ سے تلف کیا۔ ف ابن المنذرؒ نے کہا کہ اس میں سب اہل العلم متفق ہیں لیکن اختلاف اس جنین کی زندگی پہچاننے میں ہے پس اس میں ۳ قول ہیں۔ اولؔ یہ کہ زندگی کی ہر علامت سے حیات ثبوت ہوجائے گی جیسے رونا، دودھ پینا، سانس لینا چھینکنا وغیرہ۔ اور یہی ہمارا و شافعیؒ کا قول ہے۔ ۲۔ یہ کہ کسی علامت سے زندگی کا حکم نہیں دیا جائے گا سوائے استہلال کے یعنی چلا کر رونا اور یہی قول ابن عباس و حسن بن علی و جابر وغیرہ ہے اور یہی مذہب مالکؒ و روایت از احمدؒ ہے۔ ۳۔ دیت جبھی واجب ہوگی کہ ضرب سے اس کی موت معلوم ہو۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قول احمدؒ درحقیقت اختلاف مسئلہ نہیں ہے اور معنی یہ کہ بلاخلاف جب ضرب کی وجہ سے مرنا معلوم ہو تو دیت واجب ہے۔ پس جمہور کے نزدیک وجود ضرب اور اس کا ساقط ہونا و مرنا دلیل ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک موت تک بقاء اور ساقط ہونے تک اس کی ماں کی بقاء صحیح سالم دلیل ہے۔ فتامل فیہ۔ **وان القت میتا ثم ماتت الام فعلیہ دیۃ بقتل الام وغرۃ بالقائہا وقد صح انہ علیہ السلام قضی فی ہذا بالدیۃ والغرۃ۔** اور اگر عورت مضروبہ اس کو مردہ ڈال گئی پھر ماں مرگئی تو ماں کے قتل کی وجہ سے دیت اور جنین ڈالنے کی وجہ سے غرہ واجب ہوگا، اور صحیح ہوا کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی صورت میں دیت وغیرہ کا حکم فرمایا ہے۔ ف چنانچہ احادیث سابقہ بروایت صحاح وصحیح ابن حبان وغیرہ سب اسی صورت میں ہیں چنانچہ بعض میں خود یہ تصریح موجود ہے اور مترجم نے وہاں تنبیہ کی کہ جس عورت نے مار کر بچہ وعورت کو ہلاک کیا تھا وہ خود بھی بعد حکم دیت وغیرہ کے مرگئی اور اس کی میراث آپؐ نے اس کی اولاد وشوہر وغیرہ کو دلوائی اور دیت مذکورہ بذمہ عاقلہ لازم کی حالانکہ بعضے لوگوں کو ظاہر عبارت میں تشویش پیش آئی فاستقم۔ اور عجیب کہ صاحب تخریج نے کہا کہ احادیث الصحاح میں یہ معنی نہیں موجود ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ حالانکہ عورت مضروبہ کی وفات اس میں مذکور ہے۔ ہاں زیادہ صریح روایت طبرانی بحدیث عویمر بن ساعدہ ہے جیسے حدیث ابوہریرہؓ بروایت طحاوی گذری ہے۔ فافہم۔ م۔ وان ماتت الام من الضربۃ ثم خرج الجنین بعد ذلک حیا ثم مات فعلیہ دیۃ فی الام ودیۃ فی الجنین لانہ قاتل شخصین۔ اور اگر ماں بوجہ ضرب کے مرگئی پھر اس کے بعد جنین اس سے زندہ پیدا ہوا پھر بچہ مرگیا تو اس پر ماں کی بابت دیت واجب ہوگی۔ اور جنین کی بابت ایک دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ ضارب نے دو شخصوں کو قتل کیا ہے۔ وان ماتت ثم القت میتا فعلیہ دیۃ فی الام ولا شیئ فی الجنین۔ اور اگر ضرب سے عورت مضروبہ مرگئی پھر اس کے پیٹ سے مردہ بچہ نکلا تو ضارب مذکور پر عورت کے بارہ میں دیت واجب ہوگی۔ اور جنین کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ وقال الشافعیؒ تجب الغرۃ فی الجنین لان الظاہر موتہ بالضرب فصار کما اذا القتہ میتا وہی حیۃ۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ جنین کے واسطے بھی غرہ واجب ہوگا اس واسطے کہ بظاہر اُس کی موت بوجہ ضرب کے واقع ہوئی تو ایسا ہوگیا جیسے عورت نے زندہ ہونے کی حالت میں اس کو مردہ گرایا۔ ف کہ اس صورت میں بالاتفاق جنین کا مرنا بوجہ ضرب کے قرار دیا جاتا ہے۔ اور یہی قول احمد ہے۔ ولنا ان موت الام احد سببی موتہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماں کا مرنا بھی دو سببوں میں ایک سبب موت جنین ہے۔ ف یعنی جنین یا ضرب سے مرا یا ماں کی موت سے مرا۔ لانہ یختنق بموتہا اذ تنفسہ بتنفسہا فلا یجب الضمان بالشک۔ اس واسطے کہ جنین اپنی ماں کے مرنے سے گھٹ کر مرجاتا ہے کیونکہ عورت ہی کے سانس لینے سے اس کی سانس ہے پس شک کی وجہ سے تاوان نہیں واجب ہوگا۔ ف مترجم کہتا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں مرجح بقول اطباء ہو تو ضرور یہ کہا جائے گا کہ خارج ہونے تک اس میں حیات کا اثر موجود تھا ورنہ خروج ممکن نہیں تھا، پس خروج کے بعد یا حالت خروج میں موت واقع ہوئی حتیٰ کہ علماءؒ نے بھی اس کو مردہ گرنے میں زندہ قرار دیا اور اس صورت میں ظاہر قیاس شافعیؒ ہے لیکن ائمہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر حجت التزامی نہیں ہوتا ہے۔ فافہم۔ قال وما یجب فی الجنین موروث عنہ۔ اور جو کچھ جنین کے واسطے واجب ہو، وہ اس سے میراث ہوگا۔ ف اگرچہ وہ مردہ گرا ہو پس گویا وہ زندہ پیدا ہوا پھر مرگیا تو اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم ہوگا۔ العنایہ مع۔ تو غرہ اس کے وارثوں میں میراث ہوگا۔ لانہ بدل نفسہ فیرثہ ورثتہ۔ اس واسطے کہ غرہ مذکور اس کی جان کا بدل ہے تو اس کے وارث اس کو میراث پاویں گے۔

ف اگر کہا جاوے کہ اگر ضرب مارنے والا بھی اس کے اقرباء میں سے ہو جس کو قرابت میراث حاصل ہے تو کیا وہ بھی وارث ہوگا؟ جواب یہ کہ نہیں بلکہ دیگر وارث پاویں۔ ولا یرثہ الضارب۔ اور مارنے والا اس کا وارث نہیں ہوگا۔

ف کیونکہ قاتل اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوجاتا ہے اگرچہ باپ ہو۔ حتی لو ضرب بطن امراتہ فالقت ابنہ میتا۔ حتیٰ کہ اگر ایک مرد نے اپنی حاملہ زوجہ کے پیٹ میں مارا کہ جس سے وہ مرد مذکور کے نطفہ سے بیٹا مردہ ڈال گئی۔ فعلی عاقلۃ الاب غرۃ ولا یرث منہا لانہ قاتل بغیر حق مباشرۃ ولا میراث للقاتل۔ تو باپ کی مددگار برادری پر غرہ دیت واجب ہوگا اور باپ اس غرہ سے اپنے پسر مردہ کی میراث نہیں پاویگا

اس واسطے کہ باپ بغیر کسی حق شرعی کے اپنے فعل سے اس کا قاتل ہوا اور قاتل کے واسطے میراث نہیں ہوتی ہے۔ف۔ جب کہ بغیر حق شرعی کے قاتل ہو یہ سب آزاد عورت میں حکم تھا قال وفی جنین الامۃ اذا کان ذکرا نصف عشر قیمتہ لو کان حیا وعشر قیمتہ لو کان انثی اور اگر حاملہ باندی کے پیٹ میں مارا کہ وہ جنین ڈال گئی تو باندی کے جنین میں دیکھا جاوے کہ اگر وہ لڑکا ہو تو اس کے دسویں حصہ قیمت کا نصف ہوگا اس حساب سے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی کیا قیمت ہوتی۔ اور اگر لڑکی ہو تو اس کی قیمت مذکور کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ ف۔ پس دیت میں مرد کی دیت بہ نسبت عورت کے دو چند ہوتی ہے حالانکہ غرہ میں بالاجماع مرد و عورت برابر ہیں تو برابری کے لحاظ سے مرد کے دسویں حصہ دیت کا نصف اور عورت کا دسواں حصہ دونوں برابر ہوں گے کیونکہ پانچ سو درہم جو واجب ہوتے ہیں یہی حصہ ہیں چنانچہ آزادہ عورت کے جنین میں مذکور ہو چکا اور چونکہ وہ آزاد تھا تو اس کی دیت سے حساب ہوا تھا اور باندی کا بچہ جب کہ اس کے مولیٰ کے نطفہ سے نہ ہو تو غلام ہے لہٰذا اس کی قیمت سے یہی حساب لگایا گیا، پھر قیمت سے حساب لگانے میں کچھ خلاف نہیں ہے لیکن خود جنین کی قیمت سے اس کو زندہ فرض کر کے حساب لگایا جاوے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا ماں کی قیمت سے حساب ہو۔ وقال الشافعیؒ فیہ عشر قیمۃ الام لانہ جزء من وجہ وضمان الاجزاء یوخذ مقدارہ من الاصل۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اس میں ماں کی قیمت کا دسواں حصہ تاوان ہوگا۔ اس دلیل سے کہ جنین مذکور ایک راہ سے اپنی ماں کا جزو ہے (یعنی ماں اصل جنین فرع ہے) اور اجزاء کا تاوان لگانے میں تاوان کی مقدار کو اصل سے حساب کیا جاتا ہے۔

ف۔ تو یہاں بھی اصل سے حساب لگایا جائے گا اور اصل یعنی ماں کی قیمت وہ معتبر ہوگی جو بچہ ڈال دینے کے دن تھی یہ قول حسن و نخعی و زہری و قتادہ رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین کا اور مالک و احمد و اسحٰق وغیرہ فقہاء اتباع کا ہے۔ع۔ ولنا انہ بدل نفسہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرہ مذکورہ خود نفس جنین کا عوض ہے۔ ف۔ اور اس کی ماں کے کسی عضو کا عوض نہیں ہے جو ضمان اطراف ہوتی ہے۔ لان ضمان الطرف لا یجب الا عند ظہور النقصان من الاصل۔ اس واسطے کہ اعضاء میں سے کسی عضو کا تاوان واجب نہیں ہوتا مگر جبھی کہ اصل میں کوئی نقص ظاہر ہو۔

ف۔ حتی کہ اگر اصل میں نقص ظاہر نہ ہو تو صرف مجرم کو تکلیف دینے کی سزا دی جاتی ہے اور تاوان واجب نہیں ہوتا ولا معتبر بہ فی ضمان الجنین۔ حالانکہ جنین کے تاوان میں نقص مذکور کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔

ف۔ چنانچہ یہ حکم کسی کے نزدیک نہیں کہ اگر ماں میں نقص ہو تو جنین کا تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں، بلکہ جنین کی جان کو صدمہ پہنچاوے تو غرہ واجب ہے۔ فکان بدل نفسہ فیقدر بہا۔ پس تاوان مذکور نفس جنین کا عوض ٹھہرا تو اسی قیمت سے اندازہ کیا جاوے گا۔ ف۔ رہا یہ کہ ماں کے نقصان کے واسطے کچھ واجب ہوگا یا نہیں۔ تو عینیؒ نے جو مبسوط سے نقل کیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک نقصان مطلقاً واجب ہوگا اور ابو یوسفؒ سے دوسری روایت نوادر میں تفصیل مذکور ہے چنانچہ شیخ مصنفؒ نے لکھا۔ وعن ابی یوسفؒ یجب ضمان النقصان لو انتقصت الام اعتبارا بجنین البہائم۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر ماں میں نقصان آیا تو نقصان کا تاوان واجب ہوگا جیسے بہائم کی جنین میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بہائم کے بچہ ڈالنے میں اگر بہیمہ میں نقص آیا تو تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں واجب ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ لیکن ظاہرا یہ ابو یوسفؒ کا خاص قیاس ہے۔ وہذا لان الضمان فی قتل الرقیق عندہ ضمان مال علی ما نذکر ان شاء اللہ تعالیٰ فصح الاعتبار علی اصلہ۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک رقیق کے قتل میں جو تاوان ہوتا ہے وہ تاوان مالی ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے تو ابو یوسف رح کی اصل پر قیاس مذکور صحیح ہے۔

ف یعنی بہائم پر قیاس مذکور اسی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے کہ یہ تاوان مالی ہو اور اگر انسانی جرم میں داخل ہو تو بہائم پر قیاس کے کچھ معنی نہیں ہیں، پس علیؒ کی روایت مبسوط میں غور کرنا واجب ہے۔ فتامل فیہ۔ م۔ قال فان ضربت فاعتق المولیٰ ما فی بطنها ثم القته حیا ثم مات ففیه قیمته حیا ولا تجب الدیة وان مات بعد العتق لانه قتله بالضرب السابق وقد کان فی حالة الرق فلهذا تجب القیمة دون الدیة وتجب قیمته حیا لانه صار قاتلا ایاه وهو حی فنظرنا الی حالتی السبب والتلف۔ اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا پس مولیٰ نے جو کچھ اس کے پیٹ میں ہے آزاد کر دیا پھر وہ جنین کو زندہ ڈال گئی۔ پھر جنین مر گیا تو اس کی قیمت بحساب زندہ ہونے کے واجب ہو گی اور دیت واجب نہ ہو گی اگرچہ وہ آزاد ہونے کے بعد مرا ہے اس واسطے کہ مارنے والے نے اس کو ایسی ضرب سے قتل کیا جو آزاد ہونے سے پہلے واقع ہوئی تھی، حالانکہ ضرب کے وقت وہ غلامی کی حالت میں تھا اسی وجہ سے دیت نہیں بلکہ قیمت واجب ہوئی۔ پھر اس کے زندہ ہونے کی قیمت اس وجہ سے واجب ہوئی کہ ضارب اس کو ایسی حالت میں قتل کرنے والا ہوا کہ وہ زندہ تھا پس ہم نے اس مسئلہ میں حالت سبب اور حالت تلف دونوں پر لحاظ رکھا۔ ف چنانچہ حالت سبب پر لحاظ کرنے سے ہم نے کہا کہ سبب قتل تو اس کی ضرب ہے جو اس کی غلامی کی حالت میں واقع ہوئی، اور حالت تلف پر لحاظ کر کے ہم نے کہا کہ سبب تلف اس وقت ہوا کہ وہ زندہ تھا تو زندہ کی قیمت واجب ہوئی۔ وقیل هذا عندهما وعند محمد تجب قیمته ما بین کونه مضروبا الی کونه غیر مضروب لان الاعتاق قاطع للسرایة علی ما یاتیک من بعد ان شاء الله تعالیٰ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مضروب ہونے اور غیر مضروب ہونے کے درمیانی قیمت واجب ہو گی اس واسطے کہ آزاد کرنا سرایت زخم کو قطع کرنے والا ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا۔

ف خلاصہ یہ کہ زخم اگر سرایت کر کے جان تلف کرے تو زخم مذکور بحکم قتل ہوتا ہے لیکن اگر درمیان میں مولیٰ نے آزاد کیا تو سرایت کا حکم بقول امام محمدؒ مٹ جاتا ہے کیونکہ اب استحقاق جس شخص کے واسطے ہے وہ متعین نہیں ہو سکتا، کیونکہ بنظر حالت زخم کے مولیٰ مدعی ہے اور بنظر حالت آزادی کے مملوک مظلوم مستحق ہے تو کسی کی تعیین نہیں ہو سکتی ہے۔

قال ولا کفارة فی الجنین وعند الشافعیؒ تجب لانه نفس من وجه فتجب الکفارة احتیاطا۔ قدوریؒ نے لکھا کہ جنین کے قتل کرنے میں کفارہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ (مالکؒ و احمدؒ اور اکثر اہل العلم۔ ع) کے نزدیک کفارہ واجب ہے اس واسطے کہ جنین مذکور بھی ایک راہ سے ایک نفس ہے تو احتیاطاً کفارہ واجب ہو گا۔ ولنا ان الکفارة فیها معنی العقوبة وقد عرفت فی النفوس المطلقة فلا تتعداها۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ میں عقوبت کے معنی موجود ہیں (اور عقوبات صرف شرعی اجازت سے معلوم ہوتے ہیں) اور شرعی اجازت سے کفارہ صرف ایسی جان کے عوض معلوم ہوا جو نفس مطلقہ ہے یعنی وہ ہر وجہ سے نفس ہے پس نفس مطلقہ سے اس کا تجاوز نہ ہو گا۔

ف یعنی کفارہ بمقابلہ ایسے نفس مومنہ کے ہے جو خطاء سے قتل ہو جاوے اور نفس مطلقہ سے فرد کامل مراد ہوتا ہے یعنی جو ہر طرح سے نفس ہو تو اس سے تجاوز نہیں ہو سکتا اور جنین ایک راہ سے علیحدہ جان ہے اور ایک راہ سے وہ ماں کا جزو ہے تو ہر طرح نفس کاملہ نہیں ہے پس اس کے عوض میں کفارہ نہ ہوا کیونکہ شرع نے جہاں تک اس سزا کی اجازت دی تھی اس سے جنین خارج ہے۔ اور حق یہ کہ اختلاف مذکور اس امر پر مبنی ہے کہ کفارہ میں معنی عقوبت ہیں اور عقوبات محدود ہوتے ہیں پھر کفارہ کی خوبی میں کچھ خلاف نہیں ہے بلکہ واجب ہونے میں اختلاف ہے اور راجح قول امام ابوحنیفہؒ

ہے کیونکہ جنین کو دیگر نفوس مطلقہ پر قیاس کرنا صریح بعید ہے اس واسطے کہ کچھ شک نہیں کہ مومن کو خطا سے قتل کرنے میں کفارہ ہے اور مومن تو نفس بالغ ہے اور جنین اس مرتبہ پر نہیں ہے۔ **ولہذا لم یجب کل البدل۔** اور اسی جہت سے جنین کے مقابلہ میں پورا عوض واجب نہ ہوا۔ ف یعنی دیت کامل واجب نہیں بلکہ غرہ واجب ہوا تو یہ اس قدر سمجھنے کے واسطے کافی ہے کہ جنین میں نقصان ہے پس حق مالی میں ہم نے احتیاط کی چنانچہ اگر زندہ گرنے کے بعد مر گیا تو پوری دیت واجب ہے اور معنی عقوبت یعنی کفارہ میں بغلبہ ترحم الٰہی عزوجل کی جانب دیگر راجح ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہے۔ **قالوا الا ان یشاء ذلک لانہ ارتکب محظورا فاذا تقرب الی اللہ تعالیٰ کان افضل لہ۔** مشائخ نے کہا کہ لیکن اگر ضارب اپنے اختیار سے بردہ مومنہ آزاد کرے تو اولیٰ ہے اس واسطے کہ وہ ایک گناہ کا مرتکب ہوا (خواہ عمداً یا خطاءً) پس اگر اس نے بردۂ مومنہ آزاد کر کے جناب باری تعالیٰ میں تقرب چاہا تو افضل ہے۔ ف کیونکہ آیت وحدیث میں معلوم ہے کہ نیکیاں ایسی خوب چیز ہیں کہ برائیوں کو دور کرتی ہیں اور گناہ سے بندہ دور پڑ جاتا ہے تو اس تقرب سے نزدیکی ڈھونڈھے لیکن کفارہ ادا کرنے پر یہ زعم نہ ہو کہ اس کے گناہ کا دفعیہ ہو گیا بلکہ اگر کفارہ اپنے موقع پر بھی واقع ہو تو یہ ایک سزا ہے لہذا فرمایا **ویستغفر مما صنع۔** اور جو حرکت اس سے سرزد ہوئی اس سے استغفار کرے۔ ف اور شرائط توبہ کے ساتھ اپنے اس گناہ کے لیے مغفرت مانگے اور اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب جو مذکور ہوا ایسی جنین کے حق میں ہے جس کی خلقت پوری ہو چکی ہو۔ **والجنین الذی قد استبان بعض خلقہ بمنزلۃ الجنین التام فی جمیع ہذہ الاحکام۔** اور جس جنین کی تھوڑی خلقت ظاہر ہوئی ہو (مثلاً سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہو اور دیگر اعضاء نہ ہوں) تو وہ بھی ان سب احکام مذکورہ میں بمنزلہ پورے جنین کے ہے۔ **لاطلاق ما رویناہ۔** اس پر دلیل اول یہ کہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق جنین کو شامل ہے۔ ف کیونکہ جب اس میں فرمایا کہ جنین کے بارہ میں غرہ غلام یا باندی ہے۔ تو جنین مطلق ہے جو پوری خلقت کے جنین کو تھوڑی خلقت کے جنین کو دونوں کو شامل ہے۔ **ولانہ ولد فی حق امومیۃ الولد وانقضاء العدۃ والنفاس وغیر ذلک فکذا فی حق ہذا الحکم۔** اور دلیل دوم یہ کہ جنین ناقص بھی ام ولد ہونے اور عدت گزرنے اور نفاس ثابت ہونے وغیرہ احکام میں بچہ قرار پایا جاتا ہے تو اس حکم غرہ میں بچہ قرار پاوے گا۔

ف مثلاً ایک شخص نے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کی اور وہ حاملہ ہو گئی پھر بچہ پورا نہیں ہوا بلکہ ایسا پیٹ گرا جس کے بعضے اعضا ظاہر تھے تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی جب کہ مولیٰ دعویٰ کرے و منکر نہ ہو۔ اور اگر زوجہ حاملہ کو طلاق دی پھر اس عورت کے جنین ناقص گر گیا تو عدت گزر جائے گی۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے تو یہ وضع حمل قرار پاوے گا۔ جس عورت کے پیٹ سے جنین ناقص گرا وہ نفاس میں ہے حتیٰ کہ نفاس کے احکام مرعی رکھے حتیٰ کہ وطی نہیں جائز ہے۔ اور اگر جنین ناقص گرا تو طلاق کی رجعت منقطع ہو گئی وہ دیگر احکام کثیرہ متعلق ہیں۔ پس جیسے ان احکام میں وہ جنین کامل معتبر ہوا اسی طرح اگر کسی شخص نے عورت کے پیٹ میں مارا کہ وہ جنین ناقص ڈال گئی تو ضارب پر اس جنین کے بارہ میں غرہ واجب ہوگا۔ **ولان بہذا القدر یتمیز عن العلقۃ والدم فکان نفسا واللہ اعلم۔** اور دلیل سوم یہ کہ جنین مذکور اسی قدر خلقت ناقصہ کی وجہ سے وہ لوتھڑے و خون سے ممتاز ہو جاتا ہے تو وہ نفس انسانی ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف یعنی نفس آدمی میں غرہ واجب ہے تو جب وہ نفس انسانی متمیز ہو چکا تو غرہ واجب ہوگا اور واضح ہو کہ اگر عورت نے خود اپنے پیٹ میں عمداً مار لیا کہ جس سے جنین کامل یا ناقص ساقط ہو گیا یا اس نے اسقاط کے واسطے دوا پی جس سے ساقط ہوا تو فتاویٰ صغریٰ میں زیادات سے منقول ہے کہ عورت کی عاقلہ اس کے غرہ کی ضامن ہوں گی اور واقعات میں مذکور ہے کہ

عورت کے عاقلہ پر تین سال میں دیت واجب ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور کفایہ میں فتاوی صغریٰ سے مانند مذکورہ بالا نقل کیا مع اس شرط کے کہ عورت نے بغیر اجازت شوہر کے ایسا کیا ہو اور اگر اس نے شوہر کی اجازت سے ایسا کیا تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم اور عینیؒ نے نقل کیا کہ اگر کسی کی ضرب سے عورت کے پیٹ سے مضغہ یعنی لوتھڑا گرا کہ جس کی خلقت میں سے کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا۔ پس ثقہ دائیوں نے گواہی دی کہ اس سے انسان بنتا تو اس میں غرہ نہیں ہے۔ اور یہی اصح قول شافعیؒ ہے۔ اور مالکؒ کے نزدیک اس میں غرہ واجب ہے اور امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں اور ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں حکومت عدل لازم ہے۔ ھ۔ پھر اس زمانہ میں جواز اسقاط کے بارہ میں فتوے کتاب النکاح میں ہم نے ذکر کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م۔

باب مایحدثہ الرجل فی الطریق

باب ایسی چیزوں کے بیان میں جو کوئی شخص راستہ میں بناوے وایجاد کرے۔

قال ومن اخرج الی الطریق الاعظم کنیفا او میزابا او جرصنا او بنی دکانا فلرجل من عرض الناس ان ینزعہ۔ اگر کسی نے شارع کلاں یعنی عام راستہ پر بیجانہ نکالا یا پرنالہ نکالا یا جُرصن نکالا یا چبوترہ بنایا تو عوام میں سے ہر شخص کو اختیار ہے کہ اس کو توڑ دے۔ ف۔ مراد یہ کہ شارع عام ہر مسلمان کا حق ہے خواہ شریف ہو یا ذلیل ہو پس اگر کسی نے اپنے مکان کا بیجانہ عام راستہ کی حد میں نکالا یا چھت کا پرنالہ اس راستہ کی طرف نکالا یا جُرصن یا چبوترہ تو ذلیل آدمی بھی دور کر سکتا ہے۔ اور یہ اختلاف پیشتر گزرا کہ اس کو توڑ دے یا قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ توڑ دے اور قول دوم انسب اصلح ہے اور جُرصن کی تفسیر میں اختلاف اقوال ہے۔ ۱۔ بمعنی برج۔ ۲۔ دیوار میں مرکب پرنالہ یا پانی کی موری ہے۔ ۳۔ دیوار سے دھنی یا شہتیر نکالا کہ اس پر عمارت بناوے۔ ۴۔ راستہ کے دونوں طرف دو دیواروں پر دھنی رکھنا تاکہ گزر ممکن ہو یعنی ایک مکان سے دوسرے مکان میں چھت سے راستہ ہو جاوے اور شک نہیں کہ جملہ تفاسیر کے موافق جو امر ہو ممنوع ہے جبکہ جدید ایجاد کرے تو ہر شخص اُس کو مٹا سکتا ہے۔ لان کل واحد صاحب حق بالمرور بنفسہ وبدوابہ فکان لہ حق النقض کما فی الملک المشترک فان لکل واحد حق النقض لو احدث غیرہم فیہ شیئا فکذا فی الحق المشترک۔ اس واسطے کہ راہِ عام میں ہر شخص کو خود مع اپنے جانور سواری وغیرہ کے آمد و رفت کا حق حاصل ہے تو اس کو ایسی جدید چیز توڑنے کا اختیار حاصل ہے جیسے ملکیت مشترکہ میں جملہ شرکاء میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اگر کوئی غیر ان کی ملک میں کوئی چیز ایجاد کرے تو ہر شریک اس کو توڑ سکتا ہے اسی طرح حق مشترک میں ہر حق دار کو بھی اختیار ہے۔ ف۔ پس اگر اس میں مسلمانوں کی آمد و رفت میں تنگی و ضرر ہو تو بنانے والا گنہگار بھی ہوگا۔ قال ویسع للذی عملہ ان ینتفع بہ مالم یضر بالمسلمین لہ حق المرور ولا ضرر فیہ فیلحق مافی معناہ بہ اذ المانع متعنت۔ اور جس شخص نے ایسی چیز شارع عام پر ایجاد کی اس کو اس چیز سے آرام و نفع حاصل کرنے کا اختیار ہے یعنی گنہگار نہ ہوگا بشرطیکہ اس حد تک نہ پہنچے کہ گزرنے والوں کو کچھ مضر ہو اس دلیل سے کہ بنانے والے کو بھی خود اس راہ میں حق انتفاع آمد و رفت حاصل ہے اور اس چیز سے کچھ ضرر نہیں ہے تو جو چیز کہ آمد و رفت کے انتفاع کے معنی میں ہو وہ بھی آمد و رفت کے انتفاع کے ساتھ لاحق کی جاوے گی۔ ف۔ یعنی آمد و رفت کے انتفاع کی طرح اس نے یہ انتفاع بھی حاصل کر لیا اور کسی کا کچھ ضرر نہیں ہے تو اس کو اجازت ہے اس واسطے کہ جو شخص اس سے مانع ہے

وہ سرکش ہے یعنی بغیر ضرر کے خواہ مخواہ جھگڑا کرتا ہے اور عرف فقہاء میں متعنت وہ ہوتا ہے جو نفع کی بابت سے منکر ہو اور مسلمانوں میں مسلمان بھائی کا نفع بمنزلہ اپنے نفع کے ہے تو اس سے مخاصمہ کرنا تعنت ہوا۔ یہ سب اس صورت میں کہ کسی کو ضرر نہ ہو۔ **فاذا اضر بالمسلمین کرہ لہ ذلک لقولہ علیہ السلام لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام**۔ پس اگر مسلمانوں کو ضرر پہنچاوے تو بنانے والے کو خود اس سے انتفاع تحریمی مکروہ ہے اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسلام میں نہ ضرر ہے اور نہ ضرار ہے۔ **ف** ضرر یہ کہ دوسرے کو ناحق نقصان وناگواری پہنچاوے اور ضرار یہ کہ باہم ایک دوسرے پر تعدی کریں اور ضرار جزائے ضرر ہے۔ یعنی اگر کسی نے ضرر پہنچایا تو بھی دوسرے کو روا نہیں کہ سوائے اپنے حق کے اس کو بدلے کے طور پر ضرر پہنچاوے کیونکہ حق سے زیادہ کرنا تعدی ہے تو اسی طرح حرام ہے جیسے ابتداء میں تعدی حرام ہے۔ ابراہیم نخعیؒ سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی دیوار میں پتھر وغیرہ نکالا تاکہ اس کے ذریعہ سے لادنے میں آسانی ہو یا راستہ کی طرف پنجانہ نکالا تو فرمایا کہ جو کچھ اس سے صدمہ پہنچے وہ ضامن ہوگا۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور جو حدیث ذکر کی وہ ابن ماجہ وعبدالرزاق واحمد وطبرانی وابن ابی شیبہ ودارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اسناد ابن ابی شیبہ میں عکرمہ عن ابن عباس ہے اور غایت یہ کہ عکرمہ نے سنا نہ ہو اور نیز سماک بن حرب نے عکرمہ سے روایت کی اور اس میں بھی ایسا ہی کلام ہے اور دارقطنی نے داؤد بن الحصین عن عکرمہ روایت کی پس متابعت قوی ہے اور اسناد حسن ہے خصوص جب کہ یہ حدیث بطرق متعددہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے باسانید ضعیفہ مرفوع روایت ہے پس اسناد صحیح ہونا چاہیے اور شک نہیں کہ حسن حجت ہے۔ پھر واضح ہو کہ شارع عام میں علت مسئلہ یہی کہ حقوق نفع مشترک عام ہیں، لیکن جہاں خاص حقوق ملک مشترک ہوں تو اجازت خاص درکار ہے کیونکہ اہل حقوق معدوم و مالک ہیں۔ **قال ولیس لاحد من اہل الدرب الذی لیس بنافذ ان یشرع کنیفا ولا میزابا الا باذنہم**۔ جو دربہ نافذ نہ ہو اس دربہ والوں میں سے کسی کو اختیار نہیں کہ کوچہ کی طرف کوئی پاخانہ نکالے یا پرنالہ نکالے مگر اس دربہ والوں کی اجازت سے البتہ جائز ہے۔ **لانہا مملوکۃ لہم ولہذا وجبت الشفعۃ لہم علی کل حال فلا یجوز التصرف اضربہم اولم یضر الا باذنہم**۔ اس واسطے کہ یہ اس دربہ والوں کی ملکیت ہے (اور فخر الاسلام نے کہا کہ غیر نافذہ سے یہی مراد کہ ان کی مملوکہ ہو) اور اسی وجہ سے دربہ والوں کے واسطے اس میں شفعہ ہر حال میں واجب ہوتا ہے (خواہ دار مبیعہ سے اتصال ہو یا نہ ہو۔) پس اس کو ان کے ملک میں تصرف کرنے کا اختیار کسی حال میں نہیں خواہ اس کی ایجاد سے ان کو ضرر ہو یا نہ ہو۔ سوائے اس صورت کے کہ ان سے اجازت حاصل کرے۔ **وفی الطریق النافذ لہ التصرف الا اذا اضر لانہ یتعذر الوصول الی اذن الکل فجعل فی حق کل واحد کانہ ہو المالک وحدہ کیلا یتعطل علیہ طریق الانتفاع**۔ اور کوچۂ نافذہ کی صورت میں اس کو ایسا تصرف کرنے کا اختیار ہے سوائے اس صورت کے کہ وہ مضر ہو اس دلیل سے کہ کل کی اجازت حاصل کرنا متعذر ہے تو ہر کوچہ والے کے حق میں ایسا قرار دیا گیا کہ گویا یہی مالک ہے تاکہ اس کے حق میں طریقۂ انتفاع معطل ومسدود نہ ہو جاوے۔

ف کیونکہ سب کی اجازت شرط ہو تو جب وہ حاصل نہیں کر سکتا تو معذور و مجبور بیٹھا رہے گا۔ اس واسطے کہ کوچہ نافذہ کی وجہ سے عام گزرگاہ ہے۔ **ولا کذلک غیر النافذ لان الوصول الی ارضائہم ممکن فبقی علی الشرکۃ حقیقۃ وحکما**۔ اور یہ بات کوچہ نافذہ میں نہیں ہے یعنی دربہ غیر نافذہ میں یہ بات نہیں ہے اس واسطے کہ اہل دربہ کی رضامندی حاصل کرنا ممکن ہے تو یہ مقام حقیقتاً و حکماً ان کی ملکیت پر باقی رہا۔

ف پس اس میں ہر شخص کو مستقل مالک قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ حرج وضرورت نہیں طاری ہے۔ **قال و**

اذا اشرع فی الطریق روشنا او میزابا اونحوہ فسقط علی انسان فعطب فالدیۃ علی عاقلتہ۔ اور جب کسی نے عام راستہ میں روشن یا پرنالہ یا اس کے مانند کوئی چیز نکالی پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ ہلاک ہو گیا تو اس کی دیت اس شخص کی مددگار برادری پر واجب ہو گی۔ ف۔ بعض نے کہا کہ روشن وہ لکڑی جو راستہ کے دونوں طرف کی دیواروں پر ہو تاکہ چھت سے آمد و رفت ممکن ہو۔ اور مترجم کے نزدیک مراد یہ کہ پرنالہ کی طرح گول موکھلا نکالا جس سے روشنی آوے جیسے اکثر دیہات میں بناتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ غرضکہ پرنالہ وغیرہ جو چیز ایجاد کی خواہ وہ مضر ہو یا نہ ہوا اس کی وجہ سے تلف ہونے پر وہ ضامن ہو گا اور قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ اس نے عمداً قتل کا قصد نہیں کیا بلکہ اپنی استفاع کا قصد کیا تھا مگر اس نے ایسی جگہ ایجاد کیا جہاں اس کی ملکیت نہیں ہے تو وہ ضامن ہوا۔ لانہ سبب لتلفہ متعد لشغلہ ھوالطریق۔ اس واسطے کہ اس شخص کے تلف کا سبب انگیز یہی ہوا اور وہ فضائے راہ کو اپنی بنائی ہوئی چیز سے گھیرنے میں متعدی ہے۔

ف کہ اس نے بے جا تصرف کیا۔ وھذا من اسباب الضمان وھوالاصل۔ اور یہ بھی تاوان کے سببوں میں سے ایک سبب ہے اور قاعدہ کلیہ یہی کہ متعدی ضامن ہے: وکذلک اذا سقط شیئ مماذکرنا فی اول الباب۔ اور اسی طرح اگر ان چیزوں میں سے کوئی چیز گری جن کو ہم نے ابتدائے باب میں ذکر کیا ہے تو بھی اس کی مددگار برادری دیت کی ضامن ہو گی۔

ف کیونکہ یہ شخص جس نے پنجانہ یا جرصن وغیرہ بنایا تھا اس کی ہلاکت کا سبب انگیز ہے پس خاطی کی مددگار برادری ضامن ہے وکذا اذا تعثر بنقضہ انسان اوعطبت بہ دابۃ۔ اور اسی طرح اگر اس پاٹخانہ یا پرنالہ وغیرہ کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی یا جانور تلف ہوا تو بھی بنانے والا ضامن ہو گا۔ ف۔ کیونکہ یہی شخص اس کے بنانے میں سبب انگیز ہوا ہے جس کی ٹوٹن سے یہ نقصان پہنچا۔ وان عثر بذلک رجل فوقع علی آخر فماتا فالضمان علی الذی احدثہ فیھما لانہ یصیر کالدافع ایاہ علیہ۔ اور اگر اس ٹوٹن سے ایک آدمی پھسل کر دوسرے آدمی پر گرا پس دونوں مر گئے تو دونوں کے بارہ میں تاوان دیت اس شخص پر ہو گا جس نے یہ چیز ایجاد کی اس واسطے کہ ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا بنانے والے نے اول پھسلنے والے کو دوسرے شخص پر دھکیل دیا ہے۔ وان سقط المیزاب نظرفان اصاب ماکان منہ فی الحائط رجلا فقتلہ فلا ضمان علیہ لانہ غیر متعدفیہ لما انہ وضعہ فی ملکہ۔ اور اگر اس نے شارع عام پر جو پرنالہ بنایا تھا وہ گرا تو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر پرنالہ کا وہ حصہ جو دیوار میں تھا کسی شخص کے لگا اور اس کو ہلاک کیا تو بنانے والے پر تاوان نہیں ہو گا اس واسطے کہ وہ اس کے بنانے میں متعدی نہیں کیونکہ اس نے اس کو اپنی ملکیت میں بنایا ہے۔

ف لیکن مخفی نہیں کہ پرنالہ کل بمنزلہ واحد ہے تو اپنی ملکیت سے زائد میں وہ متعدی ہے اور شاید کہ وہی گرنے کا باعث ہو اگرچہ اتفاق سے یہی حصہ اس شخص کو لگا۔ فافہم۔ وان اصابہ ماکان خارجا من الحائط فالضمان علی الذی وضعہ لکونہ متعدیا فیہ ولاضرورۃ لانہ یمکنہ ان یرکبہ فی الحائط۔ اور اگر پرنالہ کا وہ عصر لگا جو دیوار سے باہر ہے (اور وہ مر گیا) تو اس کی دیت کا تاوان اسی شخص پر ہو گا جس نے یہ پرنالہ بنایا ہے اس واسطے کہ وہ اس طرح بنانے میں متعدی ظالم ہے اور اس کو کوئی لاچاری کی ضرورت نہیں تھی، اس واسطے کہ وہ اس کو دیوار میں مرکب کر سکتا تھا۔ ف۔ پھر کلام یہ ہے کہ پرنالہ بنانے والا جس کے فعل کے نتیجہ میں یہ شخص ہلاک ہوا ہے کیا قاتل کے حکم میں ہے یا صرف ضامن ہے حتیٰ کہ اگر اس کے ایجاد سے ایسا شخص مر گیا ہو جو بنانے والے کا مورث ہے تو کیا یہ اس کی میراث سے محروم ہو گا یا نہیں تو جواب یہ کہ قاتل نہ ہو گا۔ ولاکفارۃ علیہ ولا یحرم عن المیراث لانہ لیس بقاتل حقیقۃ۔ اور اس بنانے والے پر کفارہ قتل بھی واجب نہ ہو گا اور وہ میراث مقتول سے محروم نہیں ہو گا اس واسطے

کہ یہ شخص درحقیقت قاتل نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ قاتل وہ چیز ہے جس کے صدمہ سے وہ مرا ہے۔ ہاں یہ شخص اس کا بنانے والا ہے اور چونکہ وہ چیز قابل جرمانہ نہیں ہے اس واسطے یہ شخص مجرم تاوان ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ولو اصابہ الطرفان جمیعا وعلم ذلک وجب النصف وہدر النصف** اور اگر مقتول کو پرنالہ کے دونوں جانب لگیں یعنی دیوار کے اندر جس قدر ہے وہ لگا اور جو دیوار کے باہر ہے وہ بھی لگا پس اگر یہ بات بدلیل شرعی معلوم ہوجاوے تو نصف دیت واجب ہوگی اور نصف دیت باطل ہوگی۔

ف۔ لیکن معلوم ہونا بدون گواہی کے ممکن نہیں ہے۔ **کما اذا جرحہ سبع وانسان**۔ جیسے اس صورت میں کہ ایک شخص کو ایک درندہ نے مجروح کیا اور اس کو ایک آدمی نے بھی مجروح کیا۔ ف۔ پس وہ دونوں زخم سے مرگیا پس اگر دونوں کا زخمی کرنا معلوم ہو تو زخمی کرنے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور درندہ کی نصف دیت ساقط ہے۔ اور یہ سب اس وقت کہ پرنالہ کے دونوں جانب سے صدمہ پہنچنا معلوم ہوجاوے۔ **وان لم یعلم ای طرف اصابہ یضمن النصف اعتبارًا للاحوال** اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پرنالہ کی کون سی جانب اس کو لگی ہے تو بھی پرنالہ بنانے والا نصف دیت کا ضامن ہوگا بنظر اعتبار احوال۔ ف۔ یعنی یہ امر تو معلوم ہے کہ وہ پرنالہ کی جراحت سے مرا پس اگر دیوار کا رُخ لگا تو کچھ ضمان نہیں ہے اور اگر باہر کا رخ لگا تو کل تاوان ہے اور اگر دونوں لگے ہوں تو نصف کا ضامن ہے پس شک کی وجہ سے قیاس یہ تھا کہ تاوان کچھ نہ ہو لیکن جب یہ معلوم ہوا ہے کہ وہ زخم پرنالہ سے مرا تو نصف سے کم دو حال میں نہیں ہے اور تیسری حالت پر تیقن نہیں پس ضمان ساقط نہ ہوگی اور یہی استحسان ہے۔ **ولو اشرع جناحا الی الطریق ثم باع الدار فاصاب الجناح رجلا فقتلہ**۔ اور اگر ایسی صورت واقع ہو کہ ایک شخص نے ایک جناح جانب شارع عام نکالی یعنی کوئی دھنی وغیرہ یا پرنالہ کی طرح روشندان نکالا۔ (قاموس وغیرہ) پھر اس نے یہ مکان فروخت کردیا۔ پھر جناح مذکور کسی شخص کے لگا کہ اس کو قتل کیا۔

ف۔ پس آیا بنانے والا ضامن ہوگا یا جس نے خریدا ہے۔ **او وضع خشبة فی الطریق ثم باع الخشبة وبرئ الیہ منہا فترکہا المشتری حتی عطب بہا انسان**۔ یا کسی نے راہ میں لکڑی ڈالی۔ مثلاً دھنی و شہتیر وغیرہ ڈال دیا پھر اس نے یہ لکڑی فروخت کی اور مشتری سے اس کی بابت برارت کرلی یعنی اس کو کامل قبضہ دے دیا اور جو کچھ اس سے سانحہ پیدا ہوا اس سے برارت کرلی پھر مشتری نے اس لکڑی کو یہیں چھوڑ دیا پھر اس سے کوئی آدمی تلف ہوگیا۔

ف۔ تو کیا بائع ضامن ہوگا یا مشتری ضامن ہوگا تو جواب یہ کہ۔ **فالضمان علی البائع**۔ دونوں صورتوں میں بائع پر تاوان دیت واجب ہے ف۔ یعنی جناح مکان کی صورت میں اور لکڑی کی صورت میں دونوں میں بائع پر ضمان واجب ہے۔ **لان فعلہ وہو الوضع لم ینفسخ بزوال ملکہ وہو الموجب**۔ اس واسطے کہ تاوان دیت کا موجب تو بائع کا فعل تھا اور وہ اس کی ملک زائل ہونے سے فسخ نہیں ہوا۔ ف۔ یعنی مکان میں جناح نکالنا ہی موجب تاوان ہے خواہ مکان اپنے پاس رکھے یا منہدم کردے یا فروخت کرے پس جب تک جناح مذکور موجود ہے یہ ضامن ہے اور لکڑی ڈالنا موجب ضمان ہے تو جب تک پڑی رہے وہ ضامن ہے۔ رہا یہ امر کہ اس نے مشتری سے برارت کرلی تھی تو اس کا جواب یہ ہے ہے کہ جس وقت تک اس نے مشتری کے ہاتھ فروخت کی کوئی تاوان اس پر واجب نہیں ہوا تھا یا مشتری کا کوئی حق واجب نہیں ہوا تھا تاکہ برارت صحیح ہوتی پس برارت کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے پس وہ بہرحال ضامن ہے۔ ہاں اگر مشتری نے جناح توڑ کر پھر بنایا ہو یا لکڑی راستہ سے ہٹا کر پھر ڈالی ہو تو بائع بری ہوجائے گا کیونکہ اس کا فعل باقی نہیں رہا اگرچہ مشتری کے قصد کرنے سے باقی نہیں رہا تو ایسا ہوگیا جیسے کسی نے جناح نکالا پھر کسی آدمی نے توڑ کر پھینک دیا تو تاوان زائل ہوگا پھر اگر کسی دوسرے نے بنادیا تو مالک مکان اس سے بری ہے۔ **ولو وضع فی الطریق جمرا فاحرق شیئا یضمنہ لانہ**

متعدفیہ - اور اگر اس نے راہ میں انگارا رکھا پس اس نے کسی کی چیز جلادی تو رکھنے والا ضامن ہوگا، اس واسطے کہ وہ شخص متعدی ہے۔ف۔ یہ اس وقت کہ انگارا اپنی جگہ پر ہو اور اس میں کوئی امر پیدا نہ ہوا ہو۔ ولو حركته الريح الى موضع آخر ثم احرق شيئا لم يضمنه يفسخ الريح فعله۔ اور اگر ہوا اس انگارے کو حرکت دے کر دوسری جگہ لے گئی پھر اس نے کچھ جلادیا تو رکھنے والا ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ ہوا نے اس کا فعل مٹادیا۔

ف اور اب یہ ہوا کے فعل سے ضرر طاری ہوا حالانکہ یہ باطل ہے۔ وقيل اذا كان اليوم ريحا يضمنه لانه فعله مع علمه لعاقبته قد افضى اليها فجعل كمباشرته۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر یہ دن ایسا ہو جس میں زور سے ہوا چلتی ہو تو رکھنے والا اب بھی ضامن ہوگا اس واسطے کہ اس شخص نے اس کا انجام جاننے کے باوجود ایسا کیا اور آخر اسی حد تک نوبت پہنچی تو گویا اس نے خود جلادیا۔ ف یعنی اس کو معلوم تھا کہ تیز ہوا میں انگارے سے آگ لگ جاتی ہے اور وہی واقع ہوا تو گویا اس نے جان بوجھ کر خود جلادیا پس ضامن ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں مفسدوں کی کثرت ہے پس اسی قول پر فتویٰ ضروری ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ ولو استاجر رب الدار العملة لاخراج الجناح او الظلة اور اگر ایسا ہوا کہ مالک مکان نے شارع عام پر جناح نکالنے یا چھجہ خانے کے واسطے کاریگروں کو ٹھیکہ دیا۔

ف کہ یہ کام بناکر میرے سپرد کریں اور اجرت کے مستحق ہوں۔ فوقع فقتل انسانا قبل ان يفرغوا من العمل فالضمان عليهم لان التلف بفعلهم وما لم يفرغوا من العمل لم يكن العمل مسلما الى رب الدار۔ کام پورا ہونے سے پہلے یہ جناح یا چھجہ کسی شخص پر گرا کہ وہ مرگیا تو اس شخص کی دیت انہیں کاریگروں پر واجب ہے اس واسطے کہ تلف ہونا انہیں لوگوں کے فعل سے واقع ہوا، اور جب تک یہ لوگ اس کام سے فارغ نہ ہوں تب تک یہ کام مالک مکان کے سپرد نہ ہوگا۔ ف بلکہ خود کاریگروں کے پاس رہے گا تو گویا انہوں نے ایک کام بے جا بنایا جس سے یہ شخص تلف ہوا۔ و هذا لانه انقلب فعلهم قتلا حتى وجبت عليهم الكفارة والقتل غير داخل فى عقد فلم ينتقل فعلهم اليه فاقتصر عليهم۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا فعل معماری بدل کر قتل ہوگیا حتیٰ کہ انہیں لوگوں پر کفارہ واجب ہوا۔ اور مستاجر کے ٹھیکہ میں قتل کرنا داخل نہیں ہے تو ان کا یہ فعل مستاجر کی جانب منتقل نہ ہوا پس ان کا فعل انہیں تک مقصور رہا۔ ف پس انہیں پر ضمان واجب ہوگی اور مستاجر ابھی تک اس سے بری ہے۔ وان سقط بعد فراغهم فالضمان على رب الدار استحسانا لانه صح الاستيجار حتى استحقوا الاجر ووقع فعلهم عمارة واصلاحا فانتقل فعلهم اليه فكانه فعل بنفسه فلهذا يضمنه۔ اور اگر یہ جناح یا چھجہ ان کاریگروں کے کام سے فارغ ہونے کے بعد گرا تو استحساناً مقتول کی دیت مالک مکان پر واجب ہوگی اس واسطے کہ اجارہ لینا صحیح واقع ہوا تھا حتیٰ کہ یہ لوگ اجرت کے مستحق ہوئے اور ان کا فعل تعمیر واصلاح واقع ہوچکا تو ان کا فعل منتقل ہوکر مالک مکان کی طرف آیا تو گویا مالک مکان نے یہ کام خود کیا لہٰذا وہ مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا۔ وكذا اذا صب الماء فى الطريق فعطب به انسان او دابة وكذا اذا رش الماء او توضا لانه متعد فيه بالحاق الضرر بالمارة بخلاف ما اذا فعل ذلك فى السكة غير نافذة وهو من اهلها او قعد او وضع متاعه لان لكل واحد ان يفعل ذلك فيها لكونه من ضرورات السكنى كما فى الدار المشتركة قالوا هذا اذا رش ماء كثيرا بحيث يزلق به عادة اما اذا رش ماء قليلا كما هو المعتاد والظاهر انه لا يزلق به عادة لا يضمن۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے راستہ میں پانی بہایا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مرگیا تو یہ شخص ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر چھڑکا یا وضو کردیا جس سے کوئی آدمی یا جانور مرگیا تو ضامن

ہو گا کیونکہ وہ ایسا کرنے میں اس وجہ سے ظالم ہے کہ اس نے راہ گیروں کو ضرر لاحق کیا برخلاف اس کے اگر اس نے کوچہ غیر نافذہ میں ایسا کیا اور یہ شخص اسی کوچہ کا رہنے والا ہو یا وہ کوچہ میں بیٹھا یا اپنا اسباب رکھ دیا تو اس کے ذریعہ سے اگر کسی کو صدمہ پہنچے تو وہ ضامن نہ ہو گا اس واسطے کہ کوچہ غیر نافذہ میں ہر ایک کوچہ والے کو ایسے افعال کا اختیار ہے کیونکہ یہ امور تو سکونت کی ضروریات میں سے ہیں جیسے دار مشترک میں ہر ایک شخص کو ایسا اختیار ہوتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ پانی چھڑکنے میں ضامن ہونے کا حکم ایسی صورت میں ہے کہ اس نے زیادہ پانی چھڑکا ہو کہ جس سے از راہِ عادت کے آدمی پھسل جاتا ہے اور اگر اس نے قلیل پانی چھڑکا جو معتاد سے زیادہ نہیں ہے اور بظاہر اتنے پانی سے پھسلن پیدا ہونے کی عادت جاری نہیں ہے تو وہ ضامن نہ ہو گا۔ **ولو تعمد المرور في موضع صب الماء فسقط لا يضمن الراش لانه صاحب علة وقيل هذا اذا رش بعض الطريق لانه يجد موضعا للمرور ولا اثر للماء فيه فاذا تعمد المرور على موضع صب الماء مع علمه بذلك لم يكن على الراش شيئ**۔ اور اگر چلنے والا عمداً ایسی جگہ سے ہو کر چلا جہاں پانی بہایا گیا ہے پس گر پڑا تو پانی چھڑکنے والا ضامن نہ ہو گا کیونکہ چلنے والے نے خود گرنے کی علت پیدا کی اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ اُس نے راستہ کے ایک جزو میں پانی چھڑکا ہو کیونکہ ایسی صورت میں چلنے والے کو گزر جانے کے لیے ایسی جگہ ملے گی جہاں پانی نہیں ہے پس جب جان بوجھ کر عمداً ایسی جگہ سے ہو کر چلا جہاں پانی بہایا گیا ہے تو پانی بہانے والے پر کچھ واجب نہ ہو گا۔ **وان رش جميع الطريق يضمن لانه مضطر في المرور**۔ اور اگر اُس نے راستہ کی پوری عرض میں پانی چھڑکا ہو تو ضامن ہو گا کیونکہ چلنے والا لامحالہ پانی میں چلنے پر مجبور ہے۔ **وكذا الحكم في الخشبة الموضوعة في الطريق في اخذها جميعه او بعضه**۔ اور اسی طرح راستہ میں لکڑی ڈال دینے کی صورت میں بھی اسی تفصیل سے حکم ہو گا کہ لکڑی نے پورا راستہ گھیرا ہے یا تھوڑا گھیرا ہے۔

ف یعنی اگر لکڑی تھوڑے راستہ میں ہو کہ راہ گیر کو خالی جگہ میں ہو کر گزر جانے کا موقع حاصل ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن نہ ہو گا کیونکہ گزرنے والا عمداً لکڑی گزرنے سے خود ہی اپنی ہلاکت کا باعث ہوا اور اگر لکڑی نے تمام راستہ گھیر لیا ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن ہے کیونکہ گزرنے والے کو لکڑی پر ہو کر گزرنے سے چارہ نہیں ہے۔ **ولو رش فناء حانوت باذن صاحبه فضمان ما عطب على الآمر استحسانا**۔ اور اگر سقا نے مالک دوکان کے حکم سے اُس کی دوکان کے آگے چھڑکاؤ کر دیا تو جو چیز اس سے تلف ہو استحساناً اُس کا تاوان بذمہ مالک دوکان ہے۔ **ف** اور اسی طرح اگر نوکر وغیرہ کو چھڑکنے کا حکم دیا تو بھی مالک دوکان ضامن ہے اس واسطے کہ حکم مذکور صحیح واقع ہوا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی کو راستہ میں وضو کرنے کا حکم دیا تو اس کا تاوان وضو کرنے والے کے ذمہ ہے۔ ع۔ **واذا استاجر اجيرا ليبني له في فناء حانوته فتعقل به انسان بعد فراغه من العمل فمات يجب الضمان على الآمر استحسانا ولو كان امره بالبناء في وسط الطريق فالضمان على الاجير لفساد الامر**۔ اگر زید نے اپنی دوکان کے سامنے عمارت بنانے کے واسطے کوئی مزدور کیا پھر اُس کے بنانے سے فارغ ہونے کے بعد کوئی آدمی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو استحساناً اس کا تاوان مالک دوکان پر واجب ہو گا اور اگر مالک دوکان نے اس کو بیچ راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا ہو تو اس کا تاوان معمار پر واجب ہو گا کیونکہ حکم مذکورہ فاسد تھا۔ **ف** یعنی معمار کو خوب معلوم تھا کہ بیچ راستہ اس کی ملکیت نہیں ہے اور اسی وجہ سے شیخ الاسلامؒ نے یہ قید لگائی کہ یہ راستہ شارع عام معروف ہو یعنی کوچہ وغیرہ کی طرح مملوک راستہ خاص نہ ہو اور علی ہذا دوکان کے اثنا میں عمارت بنوانے کے مسئلہ میں بھی جامع محبوبی میں لکھا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ معمار کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ صحن دوکان کسی غیر کی ملکیت ہے اور اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی تاوان معمار پر واجب ہے اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ

واحمد کا قول ہے ۔ قال ومن حفر بیرا فی طریق المسلمین اووضع حجرا فتلف بذلک انسان فدیته علی عاقلته وان تلفت بھیمة فضمانها فی ماله لانه متعد فیه فیضمن ما یتولد منه غیر ان العاقلة یتحمل النفس دون المال فکان ضمان البھیمة فی ماله والقاء التراب واتخاذ الطین فی الطریق بمنزلة القاء الحجر والخشبة لما ذکرنا بخلاف ما اذا کنس الطریق فعطب بموضع کنسه انسان حیث لم یضمن لانه لیس بمتعد فانه ما احدث شیئا فیه انما قصد دفع الاذی عن الطریق حتی لو جمع الکناسة فی الطریق وتعقل به انسان کان ضامنا لتعدیه بشغله ۔ اور اگر کسی نے مسلمانوں کی راہ میں کنواں کھودا یا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے کوئی آدمی تلف ہو گیا تو اس کی دیت اس فاعل کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر اس کی وجہ سے کوئی جانور تلف ہو گیا تو اس کا تاوان اس فاعل کے مال میں واجب ہوگا اس واسطے کہ فاعل مذکور اس فعل میں ظالم ہے تو جو بات اس فعل سے پیدا ہو وہ اس کا ضامن ہوگا یعنی انسان کی جان اور جانور کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ مددگار برادری دیت نفس کی ضامن ہوتی ہے اور مال کی ضامن نہیں ہوتی پس جانور کا تاوان خود اس کے مال میں واجب ہوگا ۔ اور اگر اس نے راہ میں بالو یا کیچڑ ڈال دی تو اس کا حکم وہی ہے جو پتھر یا لٹھا ڈالنے کا حکم ہے کیونکہ اس فعل میں بھی وہ ظالم ہے جیسے ہم نے ذکر کیا بخلاف اس کے اگر کسی شخص نے راستہ جھاڑا پس اسکے صاف کیے ہوئے مقام پر کوئی شخص پھسل کر مر گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اس نے کوئی ظلم نہیں کیا کیونکہ اس نے راستہ میں کوئی چیز ایجاد نہیں کی بلکہ راستہ سے صرف کوڑا کرکٹ ہٹا دینے کا قصد کیا تھا ۔ (اور یہ عمدہ خصلت ایمانی ہے کما فی الحدیث) ہاں اگر اس نے راستہ میں کوڑا جمع کر دیا ہو جس سے الجھ کر کوئی آدمی مر گیا تو البتہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس نے راستہ میں کوڑا لگا دیا ۔

ولو وضع حجرا فنحاه غیره عن موضعه فعطب به انسان فالضمان علی الذی نحاه لان حکم فعله قد انتسخ لفراغ ما شغله وانما اشتغل بالفعل الثانی موضع آخر ۔ اور اگر ایک شخص نے ناجائز طور پر راہ میں ایک پتھر رکھا پھر دوسرے شخص نے اس کو دوسری جانب ہٹا دیا پھر کوئی شخص اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس کی دیت کا ضامن دوسرا شخص ہے اس واسطے کہ اول کا فعل تو دوسرے شخص کے ہٹانے سے منسوخ ہو گیا تھا ، پس دوسری جگہ رکھنا شخص دیگر کا فعل ہے پس وہی ضامن ہوگا ۔ وفی الجامع الصغیر فی البالوعة یحفرها الرجل فی الطریق فان امره السلطان بذلک او اجبره علیه لم یضمن لانه غیر متعد حیث فعل ما فعل بامر من له الولایة فی حقوق العامة ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے راستہ میں چوبچہ کھودا ، پس اس میں کوئی تلف ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر سلطان نے اس کو چوبچہ کھودنے کا حکم دیا یا چوبچہ کھودنے کے واسطے اس کو مجبور کیا ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا ۔ اس واسطے کہ جو کچھ اس نے کیا وہ اسی حاکم کے حکم سے کیا جس کو ولایت عامہ حاصل ہے ۔ وان کان بغیر امره فهو متعد اما بالتصرف فی حق غیره او بالافتیات علی رای الامام او هو مباح مقید بشرط السلامة وکذا الجواب علی هذا التفصیل فی جمیع ما فعل فی طریق العامة مما ذکرناه وغیرها لان المعنی لا یختلف وکذا ان حفر فی ملکه لم یضمن لانه غیر متعد ۔ اور اگر اس نے بغیر حکم سلطانی یہ کام کیا تو ظالم ہے خواہ اس وجہ سے کہ اس نے غیر کے حق میں تصرف کیا یا اس وجہ سے کہ اس نے بغیر اجازت سلطانی کے اس کام میں پیش قدمی کی یا اس وجہ سے کہ اس فعل مباح کی اجازت اس شرط سے تھی کہ کسی شخص کی سلامتی میں خلل نہ واقع ہو (جیسے شکار کی اجازت اسی شرط کے

ساتھ مشروط ہے) اور اسی طرح جو افعال اُس نے عام راستہ پر کیئے جن کو ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے یا نہیں ذکر کیا ہے سب کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے یعنی شارع عام پر پائخانہ یا چھتا بنانا یا کنکر و مٹی ڈالنا وغیرہ اگر بحکم سلطانی ہو تو فاعل ضامن نہیں ہے ورنہ ضامن ہے اس واسطے کہ جو علت ہے وہ ان سب افعال میں یکساں ہے کسی میں تفاوت نہیں ہے حتیٰ کہ اگر بحکم سلطانی ہو تو کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اُس نے اپنے ملک میں چو بچہ کھودا پس اُس میں کوئی آدمی تلف ہوا تو بھی ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ ایسا کرنے میں ظالم نہیں ہے۔ وکذا اذا حفر فی فناء دارہ لان لہ ذلک لمصلحۃ دارہ والفناء فی تصرفہ وقیل ھذا اذا کان الفناء مملوکا لہ او کان لہ حق الحفر فیہ لانہ غیر متعد اما اذا کان لجماعۃ المسلمین او مشترکا بان کان فی سکۃ غیر نافذۃ فانہ یضمنہ لانہ مسبب متعد وھذا اصحیح۔ اور اسی طرح اگر اُس نے اپنے مکان کے فناء میں چو بچہ کھودا ہو تو بھی وہ ظالم نہیں ہے کیونکہ اپنے مکان کی ضرورت کے واسطے ایسا کرنے کا اختیار ہے اور فناء مذکور اُس کے تصرف میں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ فناء مذکور اُس کی ملک ہو یا اُس کو فنا مذکور میں کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت میں وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے کچھ تجاوز نہیں کیا۔ اور اگر فناء مذکور عام مسلمانوں کی ملکیت ہو یا فنا مذکور مشترک ہو مثلاً ایک کوچہ غیر نافذہ میں واقع ہو کہ اُس میں سب اہل کوچہ کی ملکیت ہو تو وہاں چو بچہ کھودنے سے ضامن ہوگا کیونکہ تلف ہونے والے کے سبب کا پیدا کرنے والا یہی شخص ہے پس ایسا کرنے میں ظالم ہے۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ قول صحیح ہے۔

ف فناء سے مراد وہ میدان جو مکان کے آگے چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ مثلاً عقد نکاح وغیرہ میں وہاں لوگوں کے بیٹھنے کی گنجائش ہو اور اسی طرح فناء شہر وہ میدان ہے جو شہر کی ضروریات کے واسطے اُس کے آگے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ولو حفر فی الطریق ومات الواقع فیہ جوعا او غما لا ضمان علی الحافر عند ابی حنیفۃؒ لانہ مات لمعنی فی نفسہ والضمان انما یجب اذا مات من الوقوع وقال ابو یوسفؒ ان مات جوعا فکذلک وان مات غما فالحافر ضامن لہ لانہ لاسبب للغم سوی الوقوع اما الجوع لا یختص بالبیر وقال محمدؒ ھو ضامن فی الوجوہ کلہا لانہ انما حدث بسبب الوقوع اذ لولاہ لکان الطعام قریبا منہ۔ اور اگر اُس نے راستہ میں کنواں کھودا پس جو شخص اُس میں گرا وہ بھوک یا غم سے مرگیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے مرگیا جو اُس کی ذات میں پیدا ہوا اور تاوان جبھی واجب ہوتا ہے کہ وہ کنوئیں میں گر جانے کی وجہ سے مرتا اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر بھوک سے مرا تو البتہ یہی حکم ہے اور اگر غم سے مرگیا تو کھودنے والا اس کا ضامن ہے کیونکہ سوائے کنوئیں میں گرنے کے غم کا کوئی سبب نہیں ہے اور رہی بھوک تو اس کو کنوئیں کے ساتھ کچھ خصوصیت نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ بہرصورت ضامن ہے کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا وہ اسی سبب سے پیدا ہوا کہ وہ کنوئیں میں گر پڑا، اس واسطے کہ اگر یہ امر نہ ہوتا تو طعام اُس سے نزدیک تھا۔ قال وان استاجر اُجراء فحفروھا لہ فی غیر فنائہ فذلک علی المستاجر ولا شیئ علی الاجراء ان لم یعلموا انہا فی غیر فنائہ لان الاجارۃ صحت ظاہرۃ اذا لم یعلموا فنقل فعلہم الیہ لانہم کانوا مغرورین فصار کما اذا امر آخر بذبح ہذہ الشاۃ فذبحہا ثم ظہر ان الشاۃ لغیرہ الا ان ہناک یضمن المامور ویرجع علی الآمر لان الذابح مباشر والامر مسبب والترجیح للمباشرۃ فیضمن ویرجع للغرور وھنا یجب الضمان علی المستاجر ابتداء لان کل واحد منہما مسبب والاجیر غیر متعد والمستاجر

متعد فترجح جانبہ۔ اور ایک شخص نے مزدور مقرر کیے جنہوں نے اُس کی فناء کے سوا دوسری جگہ اُس کے لیے کنواں کھودا تو اس کا تاوان بذمہ مستاجر ہے اور مزدوروں پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ بشرطیکہ اُن کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اُس کی فناء نہیں ہے، کیونکہ اجارہ بظاہر صحیح ہے جب کہ مزدور کو یہ بات معلوم نہ تھی تو مزدوروں کا فعل بجانب مستاجر منتقل ہوا کیونکہ مستاجر نے اُن لوگوں کو دھوکا دیا تو یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ یہ بکری ذبح کر دے پس اُس نے ذبح کر دی پھر ظاہر ہوا کہ یہ بکری کسی غیر کی ملک تھی تو مامور دھوکا کھانے والا قرار دیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی مزدور دھوکا کھانے والے قرار دیئے جائیں گے لیکن دونوں مسئلوں میں اس قدر فرق ہے کہ ذبح کے مسئلہ میں مامور ضامن ہوگا پھر وہ حکم دینے والے سے تاوان واپس لے گا اس واسطے کہ مامور اپنے فعل سے مرتکب ذبح ہے اور حکم دینے والا صرف سبب انگیز ہے، اور خود مرتکب کو سبب انگیز پر ترجیح ہوتی ہے اور کنوئیں کے مسئلہ میں مزدور اپنی حد سے تجاوز کرنے والے نہیں ہیں بلکہ مستاجر متعدی ہے تو تاوان کے واسطے مستاجر کی جانب ترجیح ہے۔ ف اور یہ سب اس وقت ہے کہ مزدوروں کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ فناء مذکور اس شخص کی ملک نہیں ہے۔ وان علموا ذلك فالضمان على الاجراء لانه لم يصح امره بما ليس بمملوك له ولا غرور فبقى الفعل مضافا اليهم۔ اور اگر مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو کہ فناء مذکور اُس کی ملک نہیں ہے تو اس کا تاوان مزدوروں ہی پر واجب ہوگا کیونکہ مستاجر کا حکم ایسے کام میں صحیح نہیں تھا جو اُس کی ملکیت نہیں ہے اور دھوکا بھی نہیں ہے یعنی مزدور خود جانتے تھے کہ یہ جگہ اس کی مملوک نہیں ہے تو مزدوروں کا فعل خود انہیں کی جانب مضاف رہا۔ وان قال لهم هذا فنائى وليس لى فيه حق الحفر فحفروا فمات فيه انسان فالضمان على الاجراء قياسا لانهم علموا بفساد الامر فما غرهم وفى الاستحسان الضمان على المستاجر لان كونه فناء له بمنزلة كونه مملوكا له لانطلاق يده فى التصرف فيه من القاء الطين والحطب وربط الدابة والركوب وبناء الدكان فكان امرا بالحفر فى ملكه ظاهرا بالنظر الى ما ذكرنا فكفى ذلك لنقل الفعل اليه۔ اور اگر مستاجر نے مزدوروں سے یہ کہا ہو کہ یہ فناء میری ملک ہے لیکن مجھے اس میں گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہے پس مزدوروں نے اس کے واسطے گڑھا کھودا پھر کوئی آدمی اُس میں گر کر مر گیا تو قیاساً اس کا تاوان مزدوروں پر واجب ہوگا۔ اس واسطے کہ مزدوروں نے حکم مستاجر کا فاسد ہونا جان لیا تھا۔ تو مستاجر نے اُن کو دھوکا نہیں دیا لیکن دلیل استحسان میں مقتول کا تاوان بذمہ مستاجر واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ مقام اس کے مکان کے واسطے فناء ہونا بمنزلہ اس کے ہے کہ یہ جگہ اُس کی ملک ہے کیونکہ اس جگہ میں اُس کے لیے تصرف کا قابو کھلا ہوا ہے کہ وہ ہر طرح کا تصرف کرتا ہے جیسے مٹی و گارا ڈالنا اور لکڑیاں ڈالنا اور اپنا جانور باندھنا اور وہاں سوار ہو کر آنا جانا اور وہاں چبوترہ بنانا و مانند اس کے دیگر تصرفات میں اس کا ہاتھ کھلا ہوا ہے) پس بنظر مذکورہ بالا کنواں کھودنے کا حکم اپنی ملک میں ظاہر ہے پس مزدوروں کا فعل اس کی جانب منتقل ہونے کے لیے اس قدر کافی ہے۔ قال ومن جعل قنطرة بغير اذن الامام فتعمد رجل المرور عليها فعطب فلا ضمان على الذى جعل القنطرة وكذلك ان وضع خشبته فى الطريق فتعمد رجل المرور عليها لان الاول تعد هو تسبيب والثانى تعد هو مباشرة فكان الاضافة الى المباشر اولى ولان تخلل فعل فاعل مختار يقطع النسبة كما فى الحافر مع الملقى۔ اگر کسی نے بغیر اجازت سلطان کے پانی پر پل بنایا پھر کوئی شخص عمداً اس پل پر چلا پس گر کر ہلاک ہوگیا تو جس شخص نے پل بنایا ہے اس پر تاوان واجب نہ ہوگا اور اسی طرح اگر ایک شخص نے راستہ میں لکڑی ڈال دی یعنی دھنی وغیرہ ڈال دی پس باوجود راستہ خالی ہونے کے ایک شخص عمداً اس لکڑی پر چلا اور ہلاک ہوگیا تو بھی لکڑی ڈالنے والا ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ شخص اول کا فعل اگرچہ تعدی بے جا ہے لیکن وہ

ہلاکت کے واسطے سبب انگیز ہے یعنی خود قاتل نہیں ہے اور شخص دوم کا فعل بھی راہ راست سے تجاوز ہے مگر یہ خود ارتکاب ہے یعنی ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس سے تلف ہو گیا تو ہلاکت کی نسبت ایسے فعل کی جانب اول ہے جو خود ارتکاب ہے، اور اس دلیل سے کہ سبب تعدی کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہونا متعدی کی جانب نسبت کو قطع کر دیتا ہے جیسے کنواں کھودنے والے اور کنوئیں میں دھکیلنے والے کی کیفیت ہے۔ ف یعنی اگر ایک شخص نے غیر ملکیت میں کنواں کھودا پس دوسرے شخص نے ایک آدمی کو اس میں دھکیل دیا تو یہاں مقتول کے بارہ میں ایک تو وہ شخص سبب ہے۔ جس نے کنواں کھودا تھا حتی کہ اگر اس کے کنوئیں میں خود یہ شخص گر کر ہلاک ہوتا تو کھودنے والا ضامن ہوتا لیکن یہاں یہ امر حائل ہوا کہ ایک شخص نے عمداً اس کو دھکیل دیا تو کنواں کھودنے والے کی سبب انگیزی جاتی رہی اور دھکیلنے والے کا فعل عمد معتبر رہا پس دھکیلنے والا ضامن ہوگا اور کنواں کھودنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ کنواں کھودنے والا صرف ایک سبب پیدا کرنے والا ہے جس سے ناگاہ آدمی تلف ہو جاتا ہے اور دھکیلنے والا خود اختیاری قاتل ہے تو قتل کی نسبت سبب کی جانب منقطع ہو گئی اور خود اختیاری قاتل کی جانب متعین ہوئی حتی کہ یہ قاتل کہلاوے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے بردۂ مومنہ آزاد کرے اور اگر یہ مقتول کا قرابتی وارث ہو تو میراث سے محروم ہوگا پس معلوم ہوا کہ قتل کی نسبت اسی فاعل مختار کی جانب ہوئی اور سبب کا اعتبار نہیں رہا پس اسی طرح اس مقام پر ہے کہ بل بنانے والے یا لکڑی ڈالنے والے کے سبب کا اعتبار نہ رہا۔ بلکہ عمداً چلنے والے نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تو اسی کا فعل معتبر رہا۔ قال ومن حمل شيئا في الطريق فسقط على انسان فعطب به فهو ضامن وكذا اذا سقط فتعثر به انسان وان كان رداء قد لبسه فسقط فعطب به انسان لم يضمن وهذا اللفظ يشمل الوجهين والفرق ان حامل الشيء قاصد حفظه فلا حرج في التقييد بوصف السلامة واللابس لا يقصد حفظ ما يلبسه فيحرج بالتقييد بما ذكرناه فجعلناه مباحا مطلقا وعن محمد رح انه اذا لبس ما لا يلبس فهو كالحامل لان الحاجة لا تدعو الى لبسه۔ اگر کوئی حمال راستہ میں کوئی چیز لادے لیے جاتا تھا پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ مر گیا تو حمال ضامن ہوگا کیونکہ راستہ میں لادنا مباح لیکن اس شرط سے کہ سلامتی رہے یعنی کسی کی جان یا مال تلف نہ ہو۔ ن۔ ش۔) اور اسی طرح اگر یہ بوجھ گر پڑا پس اس سے ٹھوکر کھا کر کسی شخص کی جان گئی تو بھی یہ شخص ضامن ہوگا۔ اور اگر ایک شخص راستہ میں چادر اوڑھے جاتا تھا پس وہ چادر گری جس سے کوئی شخص مر گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اور یہ لفظ دونوں صورتوں کو شامل ہے۔ (یعنی خواہ چادر اس کے اوپر گری کہ جس سے آنکھ بند ہو کر وہ تلف ہوا یا زمین پر گری کہ جس سے الجھ کر تلف ہوا۔ دونوں صورتوں میں ضامن نہ ہوگا بشرطیکہ چادر اوڑھی ہو پس بوجھ لادنے میں اور چادر اوڑھنے میں فرق ہے) اور فرق یہ ہے کہ جو شخص بوجھ لادے ہوتا ہے وہ اس کی حفاظت کا قصد رکھتا ہے پس اگر اس کے ساتھ یہ قید لگا دی جائے کہ لادنا بشرط سلامتی جائز ہے تو کوئی حرج نہ ہوگا اور کپڑا پہننے والا اپنے ملبوس کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتا ہے تو اس کے ساتھ سلامتی کی شرط لگانے میں تنگی وحرج ہے پس پہن کر چلنا مطلقاً مباح ہے اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر اس نے ایسا کپڑا پہنا جو پہنا نہیں جاتا ہے تو وہ بمنزلہ اس کے لادنے والے کے ہوگا یعنی اس کے ساتھ بھی سلامتی کی قید ہوگی اس واسطے کہ ایسا کپڑا پہننے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

ف یعنی اگر فرش یا قالین اوڑھ کر چلا تو یہ اوڑھنا نہیں بلکہ لادنا شمار ہوگا اور یہ اشارہ ہے کہ اگر راستہ میں چادر اوڑھی نہ ہو بلکہ لادی ہو تو اس کا حکم مثل بوجھ کے ہوگا۔ الدرر۔ قال واذا كان المسجد للعشيرة فعلق

رجل منهم فيه قنديلا اوجعل فيه بوارى اوحصاة فعطب به رجل لم يضمن وان كان الذى فعل ذلك من غير العشيرة ضمن قالوا هذا عند ابى حنيفة رح وقالا لا يضمن فى الوجهين لان هذه من القرب وكل احد ماذون فى اقامتها فلا يتقيد بشرط السلامة كما اذا فعله باذن واحد من اهل المسجد ولابى حنيفة رح وهو الفرق ان التدبير فيما يتعلق بالمسجد لاهله دون غيرهم كنصب الامام واختيار المتولى وفتح بابه واغلاقه وتكرار الجماعة اذا سبقهم بها غير اهله فكان فعلهم مباحا مطلقا غير مقيد بشرط السلامة وفعل غيرهم تعديا او مباحا مقيدا بشرط السلامة وقصد القربة لا ينافى الغرامة اذا اخطاء الطريق كما اذا تفرد بالشهادة على الزنا والطريق فيما نحن فيه الاستيذان من اهله۔ اگر کوئی مسجد ایک قوم خاص کے واسطے ہو یعنی انہی لوگوں کے تعمیر ہو پس اگر انہی لوگوں میں سے کسی شخص نے اس مسجد میں قندیل لٹکائی یا اس میں بوریے ڈالے یا کنکر ڈالے پس اس کی وجہ سے کوئی شخص تلف ہو گیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا اور اگر ان لوگوں کے سوائے کسی غیر شخص نے ایسا کیا ہو تو وہ ضامن ہو گا، یعنی اہل مسجد میں سے کسی شخص کے بغیر اجازت غیر شخص نے ایسا کیا تو ضامن ہو گا۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے یعنی اہل مسجد اور غیر میں فرق ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ خواہ کسی اہل مسجد نے کیا ہو یا غیر نے کیا ہو دونوں صورتوں میں ضامن نہ ہو گا (شیخ حلوانی نے کہا کہ اکثر مشائخ نے صاحبین کا قول لیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی قول مالک و شافعی رح و احمد ہے۔ ع۔ ذ۔) اس واسطے کہ افعال مذکورہ از قسم قربت ہیں اور ہر ایک کو ایسے قربات قائم کرنے کا اختیار ہے تو اس میں شرط سلامت نہ ہو گی یعنی اگر اس سے کوئی شخص تلف ہو تو وہ ضامن نہ ہو گا جیسے اگر غیر شخص نے ایسا فعل اہل مسجد میں سے کسی کی اجازت سے کیا تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل جس سے اہل مسجد وغیر میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ جو تدبیر متعلق بہ تعمیر دروازہ کھولنا یا بند کرنا اور جیسے فرض وقتی کی جماعت مکرر ہونا جب کہ سوائے اہل مسجد کے دوسروں نے جماعت کر لی یعنی اگر ایک وقت میں مکرر جماعت کرنا مکروہ ہو اور سوائے اہل مسجد کے کچھ لوگوں نے جماعت سے نماز پڑھ لی تو اہل مسجد کو اس میں دوبارہ جماعت کا اختیار ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اہل مسجد کا فعل مطلقاً مباح ہے کہ اس میں شرط سلامتی کی قید نہیں ہے اور سوائے اہل مسجد کے دوسروں سے کا فعل یا تو تعدی وظلم ہے یا مباح ہے مگر اس میں سلامتی کی شرط ہے (اور یہ جو تم نے کہا کہ یہ فعل قربت ہے تو اس کی وجہ سے تاوان کیونکر ہو گا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں) اور جب طریقہ میں خطا واقع ہو تو قصد قربت کو تاوان سے منافات نہیں ہے یعنی اگر کسی قربت کا قصد کیا مگر اس کو ایسے طریقہ سے کیا جس سے دوسرے کو ضرر پہنچا تو وہ اس ضرر کا ضامن ہو گا اور اپنی نیت خیر کا ثواب بھی پاوے گا، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے تنہا بہ نیت ثواب ایک شخص زانی پر زنا کی گواہی دی۔ (اور طریقہ یہ تھا کہ چار آدمی گواہی دیں ورنہ ثبوت نہ ہو گا تو اس کو بہتان کی حد ماری جائے گی) اور ہمارے اس مسئلہ میں بھی غیر کے واسطے طریقہ یہ تھا کہ اہل مسجد میں سے کسی شخص سے اجازت لے لے۔

ف شیخ مصنف رح نے جو زنا کی مثال دی وہ قابل بحث ہے کیونکہ شرعاً زنا پر گواہی دینے میں چار آدمیوں کی شرط ہے کیونکہ یہی اعلان ہے تو کم کی صورت میں اجازت نہیں ہے بلکہ ارتکاب ممنوع ہے کیونکہ اس نے مسلمانوں میں فحش کا اعلان کیا اور یہ حرام ہے۔ لقولہ تعالیٰ ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشۃ فی الذین آمنوا الایۃ۔ م۔ اگر اہل مسجد نے مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع ہونے کے واسطے گڑھا کھودوایا، پانی بھرنے کے واسطے مٹکا رکھایا، دروازہ لگایا یا سائبان چھایا جس سے کوئی آدمی مرا تو ان پر تاوان نہیں ہے۔ الحاکم رح۔ اگر مسجد بنانے والا موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار اسی کو ہے۔ ابواللیث رح نے کہا کہ

ہم اسی کو لیتے ہیں۔ ع۔ واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو شخص مسجد میں نماز کا انتظار کرتا ہو وہ نماز میں ہے جب تک حدث نہ ہو احمد ونسائی وابن حبان برابر ہر ایک آدمی نماز میں رہے گا جب تک اُس کو نماز رو کے رہے کہ سوائے نماز کے کوئی چیز اُس کو گھر لوٹ جانے سے مانع نہ ہو۔ ابو داؤد والبخاری ومسلم وغیرہم۔ قال وان جلس فیہ رجل منہم فعطب بہ رجل لم یضمن ان کان فی الصلوٰۃ وان کان فی غیر الصلوٰۃ ضمن وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یضمن علی کل حال ولو کان جالسا للقراءۃ القرآن او للتعلیم او للصلوٰۃ او نام فیہ فی اثناء الصلوٰۃ او نام فی غیر الصلوٰۃ او مر فیہ مارا وقعد فیہ لحدیث فھو علی ھذا الاختلاف واما المعتکف فقد قیل علی ھذا الاختلاف وقیل لا یضمن بالاتفاق لھما ان المسجد انما بنی للصلوٰۃ والذکر ولا یمکنہ اداء الصلوٰۃ بالجماعۃ الا بانتظارھا فکان الجلوس فیہ مباحا لانہ من ضرورات الصلوٰۃ او لان المنتظر للصلوٰۃ فی الصلوٰۃ حکما بالحدیث فلا یضمن کما اذا کان فی الصلوٰۃ ولہ ان المسجد بنی للصلوٰۃ وھذہ الاشیاء ملحقۃ بھا فلا بد من اظھار التفاوت فجعلنا الجلوس للاصل مباحًا مطلقا والجلوس لما یلحق بہ مباحا مقیدا بشرط السلامۃ ولا غرو ان یکون الفعل مباحا او مندوبا الیہ وھو مقید بشرط السلامۃ کالرمی الی الکافر او الی الصید والمشی فی الطریق والمشی فی المسجد اذا وطی غیرہ والنوم فیہ اذ انقلب علی غیرہ۔ اور اگر اہل مسجد میں سے کوئی شخص مسجد میں بیٹھا پس اُس کی وجہ سے کوئی شخص تلف ہو گیا پس اگر بیٹھنے والا نماز میں ہو (خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ ع۔) تو ضامن نہ ہو گا اور اگر نماز میں نہ ہو تو ضامن ہو گا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔

ف اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو بھی صحیح یہ کہ بقول ابو حنیفہ رح وہ نماز میں ہے ع۔ک۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ ہر حال میں ضامن نہ ہو گا یعنی خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو اور یہی قول شافعی و مالک و احمد رح ہے۔ ع۔) اور اگر وہ قرآن پڑھنے یا تعلیم شرعی یا انتظار نماز کے واسطے بیٹھا ہو یا اثناء نماز یا غیر نماز میں سو گیا یا مسجد میں ہو کر گزرا یا باتوں کے واسطے مسجد میں بیٹھا اگر اس حالت میں ٹھوکر کھا کر کوئی اُس سے مرا تو اس میں بھی امام و صاحبین کے نزدیک اختلاف مذکور جاری ہے اور رہا معتکف تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ اُس میں بھی اختلاف ہے یعنی اگر معتکف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مرا تو بعض کے نزدیک بقول ابو حنیفہ رح معتکف ضامن ہو گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ضامن ہو گا اور بعض نے کہا کہ معتکف بالاتفاق ضامن نہ ہو گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو نماز و ذکر الٰہی کے واسطے بنائی گئی ہے اور جماعت سے نماز ادا کرنا سوائے اس کے ممکن نہ تھا کہ نماز کا انتظار کرے تو اُس کو مسجد میں بیٹھنا مباح تھا کیونکہ یہ ضرورت نماز کے واسطے ہے یا اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار میں ہو وہ بدلیل حدیث شریف کے حکماً نماز میں ہے تو ضامن نہ ہو گا جیسے حقیقتہً نماز میں ہو تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز کے واسطے بنائی گئی ہے اور دیگر اشیائے مذکورہ ملحق بنماز ہیں تو ضرور ہوا کہ اصل نماز میں اور اُس کے ساتھ ملحقات میں فرق ظاہر کیا جائے پس ہم نے اصل نماز کے واسطے بیٹھنا مطلقاً مباح جانا اور دیگر ملحقات کے واسطے بیٹھنا اس شرط سے مباح جانا کہ سلامتی میں خلل نہ ہو اور یہ بات کچھ عجیب نہیں ہے کہ ایک فعل مباح یا مستحب ہو حالانکہ اُس کے ساتھ یہ قید ہو کہ کسی کی سلامتی میں خلل نہ آوے اس کی مثال یہ ہے کہ کافر کو تیر مارنا مستحب ہے بشرطیکہ مسلمان کے نہ لگے یعنی جب کہ اس کا کرنا ممکن ہو اور جیسے شکار کو تیر مارنا جائز ہے بشرط سلامت اور راستہ میں چلنا بھی اس شرط سے مباح ہے اور جیسے مسجد میں چلنا لیکن اگر دوسرے کو

روند ڈالے تو ضامن ہے اور اسی طرح مسجد میں سوجانا مباح ہے لیکن اگر دوسرے پر گر پڑے تو ضامن ہوگا۔
ف اور واضح ہو کہ باتوں کے واسطے مسجد میں بیٹھنا بعض احادیث میں مستنکر و علامات قیامت سے ہے ولیکن اگر یہ باتیں شکر الٰہی عزوجل یا کسی عبرت و فائدہ علمی یا نصیحت کو متضمن ہوں تو جائز ہونا چاہیے بدلیل حدیث جابر رضی بن سمرہ رضی اللہ عنہ کہ میں سو بار سے زیادہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مسجد میں حاضر ہوا درحالیکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم شعر و دیگر اشیائے جاہلیت کا تذکرہ کرتے تھے اور ہنستے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی اُن کے ساتھ تبسم فرماتے تھے کما رواہ احمد وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ امام ابوحنیفہؒ کے واسطے جو دلیل ذکر کی وہ مشعر ہے کہ انتظار نماز کے واسطے بھی بیٹھنا مطلقاً مباح ہے۔ ولیکن وارد ہوتا ہے کہ تعمیر مسجد بغرض نوافل نہیں ہے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز نفل میں بھی مطلقاً ضامن نہ ہوگا اور شائد کہ جواب یہ ہو کہ بہ نسبت دیگر افعال کے نماز نفل کو نماز فرض سے زیادہ اتحاد ہے یعنی گویا وہ دونوں متحد ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ وان جلس رجل من غیر العشیرۃ فیہ فی الصلوٰۃ فتعقل بہ انسان ینبغی ان لا یضمن لان المسجد بنی للصلوٰۃ وامر الصلوٰۃ بالجماعۃ ان کان مفوضا الی اھل المسجد فلکل واحد من المسلمین ان یصلی فیہ وحدہ۔ اور اگر اس قوم کی مسجد میں سوائے اس قوم والوں کے کوئی دوسرا شخص نماز میں بیٹھا پس اُس سے اُلجھ کر کوئی آدمی مر گیا تو چاہیے کہ نمازی ضامن نہ ہو کیونکہ مسجد تو نماز ہی کے واسطے بنی ہے۔ اور نماز بجماعت کا کام اگرچہ اہل مسجد کے سپرد ہے لیکن مسلمانوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ تنہا اُس میں نماز پڑھے۔
ف تو یہ شخص متعدی بظالم نہ ہوا پس ضامن بھی نہ ہوگا۔

فصل فی الحائط المائل

یہ فصل جھکی ہوئی دیوار کے بیان میں ہے

قال واذا مال الحائط الی طریق المسلمین فطولب صاحبہ بنقضہ واشھد علیہ فلم ینقضہ فی مدۃ یقدر علی نقضہ حتی سقط ضمن ما تلف بہ من نفس او مال والقیاس ان لا یضمن لانہ لا صنع منہ مباشرۃ ولا مباشرۃ شرط ھو متعد فیہ لان اصل البناء کان فی ملکہ والمیلان وشغل الھواء لیس من فعلہ فصار کما قبل الاشھاد۔ اگر کوئی دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھکی ہو پس مالک دیوار سے اُس کے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس مطالبہ پر گواہ کر لیئے گئے مگر اُس نے دیوار نہ توڑی حالانکہ اتنی مدت گزر گئی کہ اگر چاہتا تو توڑ سکتا تھا یہاں تک کہ وہ دیوار گر پڑی تو اس سے جو کوئی جان یا مال تلف ہو تو اس کا ضامن ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ ضامن نہ ہو (اور یہی قول شافعیؒ ہے) کیونکہ میں مالک دیوار کا بذات خود ارتکابی فعل نہیں ہے اور نہ وہ کسی ایسی شرط کا مرتکب ہوا جس میں ظلم ہو کیونکہ اصل دیوار اُس کی ملک میں ہے اور اُس کا جھکنا اور فضائے ہوا کو گھیرنا اُس کا فعل نہیں ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے گواہ کر لینے سے پہلے حال تھا۔
ف کیونکہ اگر مطالبہ و گواہ کر لینے سے پہلے دیوار گر پڑی تو ضامن نہیں ہوتا ہے لیکن یہ قیاس چھوڑ کر ہم نے و امام مالکؒ و اصحاب احمدؒ نے استحسان اختیار کیا ہے۔ وجہ الاستحسان ان الحائط لما مال الی الطریق فقد اشتغل ھواء طریق المسلمین بملکہ ورفعہ فی یدہ فاذا تقدم الیہ وطولب بتفریغہ

یجب علیہ فاذا امتنع صار متعدیا بمنزلۃ مالو وقع ثوب انسان فی حجرہ یصیر متعدیا بالامتناع عن التسلیم اذا طولب بہ کذا ھذا بخلاف ما قبل الاشھاد لانہ بمنزلۃ ھلاک الثوب قبل الطلب ولانا لو لم نوجب علیہ الضمان یمتنع عن التفریغ فینقطع المارۃ حذرا علی انفسھم فیتضررون بہ ودفع الضرر العام من الواجب ولہ تعلق بالحائط فیتعین لدفع ھذا الضرر وکم من ضرر خاص یتحمل لدفع العام منہ ثم فیما تلف بہ من النفوس تجب الدیۃ وتتحملھا العاقلۃ لانہ فی کونہ جنایۃ دون الخطاء فیستحق فیہ التخفیف بالطریق الاولی کیلا یؤدی الی استیصالہ والاجحاف بہ وما تلف بہ من الاموال کالدواب والعروض یجب ضمانہ فی مالہ لان العواقل لا تعقل المال۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دیوار مذکور جب شارع عام کی طرف جھکی تو اُس نے اپنے ملک کے ذریعہ سے مسلمانوں کی عام راہ کا چوڑان گھیر لیا اور اس کا دور کرنا مالک دیوار کے اختیار میں ہے پس جب اُس سے پیشتر کہہ دیا گیا اور خالی کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو اُس پر خالی کر دینا واجب ہے پس جب اُس نے انکار کیا تو ظالم ٹھہرا جیسے اگر ایک شخص کا کپڑا دوسرے کی گود میں ہو کر گرا تو طلب کرنے کے بعد انکار کرنے سے وہ ضامن و ظالم ہو جاتا ہے ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے۔ بخلاف اس کے مطالبہ و گواہ کرنے سے پہلے وہ ضامن نہیں ہو گا۔ اس واسطے یہ ایسا ہے جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اُس کے مالک کے طلب کرنے سے پہلے تلف ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم مالک دیوار پر تاوان واجب نہ کریں تو وہ اُس کے دور کرنے سے برابر انکار کرے گا تو راہگیروں کا راستہ اپنی جان کے خوف سے بند ہو جائے گا جس سے عام ضرر پہنچے گا حالانکہ عام ضرر دُور کرنا واجبات سے ہے اور چونکہ مالک دیوار ہی کو اس دیوار سے تعلق ہے تو وہی اس ضرر کو دفع کرنے کے واسطے متعین ہے اور بہت ایسا ہوتا ہے کہ خاص ضرر بمقابلہ عام ضرر کے برداشت کیا جاتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ اس دیوار سے جو جانیں تلف ہوں اُن کی دیت واجب ہو گی اور مالک دیوار کی مددگار برادری اس کو برداشت کرے گی کیونکہ اس میں بہ نسبت قتل خطا کم جرم ہے تو مالک دیوار بدرجۂ اولیٰ اس میں تخفیف کا مستحق ہے تاکہ وہ بیخ و بن سے برباد نہ ہو جائے اور نہایت تنگ و پریشان نہ ہو اور جو اموال کہ مانند جانوروں و اسباب کے اس دیوار سے تلف ہوں ان کا تاوان خود مالک دیوار کے مال میں واجب ہو گا کیونکہ مددگار برادری مال کا تاوان برداشت نہیں کرتی ہے

والشرط التقدم الیہ وطلب النقض منہ دون الاشھاد وانما ذکر الاشھاد لیتمکن من اثباتہ عند انکارہ فکان من باب الاحتیاط وصورۃ الاشھاد ان یقول الرجل اشھدوا انی قد تقدمت الی ھذا الرجل فی ھدم حائطہ ھذا ولا یصح الاشھاد قبل ان یھی الحائط لانعدام التعدی۔ اور شرط یہ ہے کہ مالک دیوار سے پہلے کہہ دیا جاوے اور دیوار توڑنے کا مطالبہ کیا جاوے اور گواہ کرنا خاصۃً شرط نہیں ہے اور مصنفؒ نے گواہ کرنا اس واسطے شرط کیا کہ اگر مالک دیوار مطالبہ سے انکار کرے تو ثابت کرنا ممکن ہے تو گواہ کرنا از قسم احتیاط ہے اور گواہ کرنے کی یہ صورت ہے کہ مطالبہ کرنے والا گواہوں سے کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس شخص سے اس کی یہ دیوار توڑنے کے بارہ میں پہلے کہہ دیا۔ اور واضح ہو کہ دیوار گرنے کے قابل ہو جانے سے پہلے گواہ کر دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ جب تک دیوار درست ہے تو کچھ تعدی نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر اس نے کہا کہ یہ دیوار گرا دینا چاہیے کیونکہ جھکی ہوئی ہے تو یہ مطالبہ نہیں بلکہ مشورہ ہے بلکہ یوں کہے کہ یہ دیوار گرا دو اور یہ شرط ہے کہ ایسے شخص سے کہے جس کو دیوار توڑنے کا اختیار ہے حتیٰ کہ اگر باجارہ یا عاریت رہنے والے سے مطالبہ کیا تو باطل ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ مطالبہ کرنے والا حق دار ہو۔ پس شارع عام میں سب حقدار ہیں اور کوچۂ خاص میں اہل کوچہ ہیں اور کسی شخص کا مطالبہ کافی ہے یہ سب اُس وقت ہے کہ ابتداء میں دیوار

دیوار درست ہو۔ قال ولو بنی الحائط مائلا فی الابتداء قالوا یضمن ما تلف بسقوطه من غیر اشهاد لان البناء تعد ابتداء کما فی اشراع الجناح۔ اور اگر ابتدا سے اس نے دیوار جھکی ہوئی بنائی تو مشائخ نے فرمایا اس کے گرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ گواہ کر لینا نہ پایا ہو کیونکہ دیوار کی تعمیر میں ابتدا سے تعدی واقع ہوئی جیسے جناح نکالنے میں بالاتفاق ضامن ہوتا ہے۔

قال وتقبل شهادة رجلین او رجل وامراتین علی التقدم لان هذه لیست بشهادة علی القتل وشرط الترک فی مدة یقدر علی نقضه فیها لانه لابد من امکان النقض لیصیر بترکه جانیا ویستوی ان یطالبه بنقضه مسلم او ذمی لان الناس کلهم شرکاء فی المرور فیصح التقدم الیه من کل واحد منهم رجلا کان او امراة حرا کان او مکاتبا ویصح التقدم الیه عند السلطان وغیره لانه مطالبة بالتفریغ فیتفرد کل صاحب حق به وان مال الی دار رجل فالمطالبة الی مالک الدار خاصة لان الحق له علی الخصوص وان کان فیها سکان لهم ان یطالبوه لان لهم المطالبة بازالة ما شغل الدار فکذا بازالة ما شغل هواءها ولو اجله صاحب الدار او ابرأه منها او فعل ذلک ساکنوها فذلک جائز ولا ضمان علیه فیما تلف بالحائط لان الحق لهم بخلاف ما اذا مال الی الطریق فاجله القاضی او من اشهد علیه حیث لا یصح لان الحق لجماعة المسلمین ولیس الیهما ابطال حقهم۔ اور بشرط مطالبہ پر دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کی گواہی کافی ہے کیونکہ یہ گواہی کچھ قتل پر نہیں واقع ہوئی (تاکہ مرد ہی مرد ہونا شرط ہے) اور واضح ہو کہ اتنی دیر تک توقف شرط ہے کہ مالک دیوار اس مدت میں دیوار توڑ سکتا کیونکہ توڑنے کا امکان ضروری ہے تاکہ ایسا نہ کرنے سے مجرم قرار پاوے پھر توڑنے کے مطالبہ میں مسلمان و ذمی برابر ہیں (بشرطیکہ اس راہ میں حقدار ہو) کیونکہ گزرنے کے حق میں سب آدمی برابر ہیں تو ہر آدمی سے تقدم مطالبہ صحیح ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور خواہ آزاد ہو یا مکاتب ہو۔ اور واضح ہو کہ اس کا تقدم سلطان یا غیر سلطان سب سے صحیح ہے کیونکہ یہ تو خالی کر دینے کا مطالبہ ہے پس ہر ایک حقدار کو ایسا حق حاصل ہے اور اگر دیوار کسی شخص کے مکان کی جانب جھکی ہو تو توڑنے کا مطالبہ خاص کر مالک دار پر ہے اس واسطے کہ علی الخصوص اسی کے واسطے حق ہے۔ اور اگر اس مکان میں بہت لوگ رہتے ہوں تو ہر ایک کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ جو چیز اس مکان کو گھیرے اس کو دور کرنے کا مطالبہ ہر ایک کے اختیار میں ہے۔ اسی طرح جو چیز اس مکان کی فضاء کو گھیرے اس کے دور کرنے کا بھی ہر ایک مطالبہ کر سکتا ہے اور اگر مالک مکان نے صاحب دیوار کو کچھ دنوں کی مہلت دی یا اس مطالبہ سے بری کیا یا ساکنان مکان سب نے ایسا کیا تو یہ جائز ہے اور دیوار سے جو کچھ تلف ہو تو صاحب دیوار اس کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ حق تو اہل مکان کے واسطے تھا بخلاف اس کے اگر دیوار مذکور راہ عام کی جانب جھکی ہو پس مالک دیوار کو قاضی نے مہلت دی یا جس شخص نے اس پر مطالبہ و گواہ کیے تھے مہلت دی تو صحیح نہیں ہے اس واسطے یہ حق جماعت مسلمانوں کا ہے اور قاضی یا مطالب کو یہ حق مٹانے کا اختیار نہیں ہے۔ ولو باع الدار بعد ما اشهد علیه وقبضها المشتری بری من ضمانه لان الجنایة بترک الهدم مع تمکنه وقد زال تمکنه بالبیع بخلاف اشراع الجناح لانه کان جانیا بالوضع ولم ینفسخ بالبیع فلا یبرا علی ما ذکرنا ولا ضمان علی المشتری لانه لم یشهد علیه ولو اشهد علیه بعد شرائه فهو ضامن بترکه التفریغ مع تمکنه بعد ما طولب به والاصل انه یصح التقدم الی کل من یتمکن من نقض الحائط وتفریغ الهواء ومن لا یتمکن منه لا یصح التقدم الیه کالمرتهن والمستاجر والمودع وساکن الدار ویصح التقدم الی الراهن لقدرته علی ذلک بواسطة الفکاک والی الوصی والی اب الیتیم او امه فی

حائط الصبی لقیام الولایۃ وذکر الام فی الزیادات والضمان فی مال الیتیم لان فعل ھؤلاء کفعلہ
والی المکاتب لان الولایۃ لہ والی العبد التاجر سواء کان علیہ دین اولم یکن لان ولایۃ النقض
لہ ثم التالف بالسقوط ان کان مالا فہو فی عنق العبد وان کان نفسا فہو علی عاقلۃ المولی لان الاشہاد
من وجہ علی المولی وضمان المال الیق بالعبد وضمان النفس بالمولی ویصح التقدم الی احد الورثۃ
فی نصیبہ وان کان لا یتمکن من نقض الحائط وحدہ لتمکنہ من اصلاح نصیبہ بطریقہ وھو
المرافعۃ الی القاضی - اور اگر صاحب دیوار پر مطالبہ کے گواہ کر لینے کے بعد اُس نے دیوار بیچ ڈالی اور مشتری نے اُس
پر قبضہ کر لیا تو بائع اُس کی ضمان سے بری ہو گا کیونکہ دیوار منہدم نہ کرنے سے جرم جبھی ہے کہ قدرت باقی ہو حالانکہ فروخت
کی وجہ سے قدرت زائل ہو گئی بخلاف اس کے اگر مکان سے شارع عام کی طرف جناح نکالا تو بعد فروخت مکان کے بھی ضامن
رہتا ہے۔ کیونکہ یہ فعل ہی جرم تھا اور بیع کی وجہ سے وہ فسخ نہیں ہوا تو تاوان سے بری نہ ہو گا جیسا ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ رہا
دیوار کا خریدار تو وہ بھی ضامن نہ ہو گا اس واسطے کہ اُس پر گواہ نہیں کیے گئے اور اگر بعد خرید کے اُس پر مطالبہ و گواہ کر لیے گئے ہوں تو
وہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ بعد مطالبہ ہدم کے اُس نے فضا کو خالی نہ کیا باوجودیکہ اُس کو قدرت حاصل تھی اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ
تقدم ہر ایسے شخص کی جانب صحیح ہے کہ جس کو دیوار توڑنے اور فضا خالی کرنے کی قدرت ہو اور جس کو یہ قدرت حاصل نہ ہو اُس
سے تقدم و مطالبہ صحیح نہیں ہے جیسے مرتہن یا مستاجر یا مستودع یا عاریت پر رہنے والا کہ ان میں سے کسی سے تقدم و مطالبہ صحیح
نہیں ہے ہاں تقدم مطالبہ راہن سے صحیح ہے کیونکہ اُس کو دیوار توڑنے کی قدرت اس طرح حاصل ہے کہ فک رہن کرے اور صغیر
کے وصی سے بھی صحیح ہے اور صغیر کے باپ یا اُس کی ماں سے بھی مطالبہ صحیح ہے جبکہ یہ دیوار ملک صغیر ہو کیونکہ ان لوگوں کی ولایت
موجود ہے اور ماں کا ذکر کتاب الزیادات میں منصوص ہے اور اس دیوار کی بابت جو تاوان لازم ہو وہ صغیر کے مال میں ہو گا کیونکہ اُس
کے والدین و وصی کا فعل بمنزلہ فعل صغیر ہے اور مکاتب سے بھی مطالبہ صحیح ہے کیونکہ مکاتب کو اپنی کمائی میں ولایت حاصل ہے۔
اور غلام تاجر سے بھی مطالبہ صحیح ہے خواہ اُس پر قرضہ ہو یا نہ ہو کیونکہ وہ دیوار توڑ سکتا ہے پھر دیوار گرنے سے جو چیز تلف ہو
اُس کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ مال ہے تو اس کا تاوان اس غلام تاجر کی گردن میں واجب ہو گا یعنی اس کے واسطے فروخت ہو سکتا ہے
اور اگر کوئی جان ہو تو اس کی دیت اس غلام کے مولی کی مددگار برادری پر واجب ہو گی اس واسطے کہ غلام تاجر پر مطالبہ و گواہ کرنا ایک
راہ سے اُس کے مولی پر ہے اور مالی تاوان لازم ہونا غلام سے زیادہ لائق ہے اور جانی تاوان اُس کے مولی سے زیادہ لائق ہے۔ اور واضح
ہو کہ تقدم مطالبہ منجملہ وارثوں کے ایک وارث پر اُس کے حصہ میں صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ اُس کو تنہا یہ دیوار توڑنے کا اختیار نہیں
ہے لیکن اس وجہ سے صحیح ہے کہ وہ اصلاح کے طریقہ سے اپنے حصہ میں اصلاح کر سکتا ہے اور طریقہ یہ ہے کہ قاضی کے حضور میں مرافعہ
کرے۔ ولو سقط الحائط المائل علی انسان بعد الاشہاد فقتلہ فتعثر بالقتیل غیرہ فعطب لایضمنہ
لان التفریغ عنہ الی الاولیاء لا الیہ وان عطب بالنقض ضمنہ لان التفریغ الیہ اذ النقض ملکہ
والاشہاد علی الحائط اشہاد علی النقض لان المقصود امتناع الشغل ولو عطب بجرۃ کانت علی
الحائط فسقطت بسقوطہ وھی ملکہ ضمنہ لان التفریغ الیہ وان کان ملک غیرہ لایضمنہ
لان التفریغ الی مالکھا - اور اگر گواہ کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گری پس اس کو ہلاک کر دیا پھر مقتول سے
ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص مر گیا تو مالک دیوار دوسرے مقتول کا ضامن نہ ہو گا اس واسطے کہ مقتول اول سے راستہ خالی کرنا مقتول
کے اولیاء پر واجب ہے اور مالک دیوار کے ذمہ نہیں ہے اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھا کر مرا ہو تو مالک

دیوار اس کی دیت کا بھی ضامن ہوگا اس واسطے کر ٹوٹن سے راستہ صاف کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ ٹوٹن اسی کی ملک ہے اور دیوار کے بارہ میں جو اشہاد کیا گیا تھا وہی ٹوٹن کے واسطے اشہاد ہے یعنی ٹوٹن اٹھانے کے لیے جدید اشہاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اشہاد کا مقصود یہ تھا کہ راہ عام فارغ کی جاوے اور اگر دیوار میں کوئی گھڑا چڑا ہوا تھا اور دیوار کے گرنے سے وہ بھی گرا جس سے الجھ کر کوئی آدمی تلف ہو گیا حالانکہ گھڑا اس کی ملک تھا تو بھی ضامن ہوگا اس واسطے کہ اس پر راستہ خالی کرنا واجب تھا اور اگر گھڑا غیر کی ملک ہو تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ خالی کرنا اس کے مالک پر واجب تھا۔ف تو اس کا مالک ضامن ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا كان الحائط بين خمسة رجال اشهد على احدهم فقتل انسانا ضمن خمس الدية ويكون ذلك على عاقلته وان كانت دار بين ثلثة نفر فحفر احدهم فيها بيرا او الحفر كان بغير رضا الشريكين الاخرين او بنى حائطا فعطب به انسان فعليه ثلثا الدية على عاقلته وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا عليه نصف الدية على عاقلته فى الفصلين لهما ان تلف بنصيب من اشهد عليه معتبر وبنصيب من لم يشهد عليه هدر فكانا قسمين فانقسم نصفين كما مر فى عقر الاسد ونهس الحية وجرح الرجل وله ان الموت حصل بعلة واحدة وهو الثقل المقدر والعمق المقدر لان اصل ذلك ليس بعلة وهو القليل حتى يعتبر كل جزء علة فيجتمع العلل واذا كان كذلك يضاف الى العلة الواحدة ثم تقسم على اربابها بقدر الملك بخلاف الجراحات فان كل جراحة علة التلف بنفسها صغرت او كبرت على ما عرف الا ان عند المزاحمة اضيف الى الكل لعدم الاولوية۔

اگر ایک جھکی دیوار پانچ آدمیوں میں مشترک ہو جن میں سے ایک شخص پر استشہاد[1] کیا گیا پھر وہ دیوار گری جس سے ایک آدمی مارا گیا تو جس پر اشہاد کیا گیا ہے وہ پانچویں حصہ دیت کا ضامن ہوگا اور یہ حصہ اُس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا۔ ایک مکان تین آدمیوں میں مشترک ہو پھر ان میں سے ایک شخص نے بغیر رضامندی دونوں شریکوں کے اس میں کنواں کھودا یا گڑھا کھودا یا کوئی دیوار بنائی پھر اس گڑھے یا دیوار سے کوئی آدمی مر گیا تو اس ایجاد کرنے والے شریک پر دو تہائی دیت لازم ہے جو اُس کی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں نصف دیت اُس کی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس پر اشہاد کیا گیا اُس کے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا معتبر ہے اور جن پر اشہاد نہیں کیا گیا اُن کے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا ہدر ہے یعنی معتبر نہیں ہے پس یہ دو قسمیں ہوئیں تو تاوان بھی دو حصہ ہو کر تقسیم ہوگا جیسا کہ شیر کے زخمی کرنے اور سانپ کاٹنے اور آدمی کے زخمی کرنے کے مسئلہ میں گزرا ہے۔ اگر ایک شخص کو شیر نے زخمی کیا اور سانپ نے کاٹا اور آدمی نے زخمی کیا اور ان سب سے وہ مر گیا تو شیر و سانپ کا زخم دونوں باطل ہیں اور آدمی کا زخمی کرنا معتبر ہے پس ایک قسم معتبر و ایک قسم غیر معتبر پس زخمی کرنے والے آدمی پر نصف دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موت بوجہ علت واحدہ کے پیدا ہوئی اور وہ دیوار کی صورت میں ثقل مقدر ہے اور گڑھے کی صورت میں عمق مقدر ہے اور مقدر کی قید اس واسطے لگائی کہ اصل ثقل و عمق یعنی قلیل کچھ موت کی علت نہیں ہے تو ایک مقدار خاص پر پہنچ کر علت ہے تو ہر ایک جزو اس کی علت نہ ہوا تاکہ کئی علتیں جمع ہو جائیں اور جب یہ ثابت ہوا کہ یہاں ایک ہی علت ہے تو مقتول کا مرنا اسی علت واحدہ کی جانب منسوب ہوگا پھر اس علت کو مالکان مکان پر بقدر ہر ایک کی ملکیت کے تقسیم کیا جائے گا۔ ف پس دیوار کی صورت میں جس پر اشہاد ہوا ہے وہ پانچویں حصہ کا مالک ہے

[1] یعنی اُس سے مطالبہ کر کے گواہ کر لیا گیا ۱۲م۔

پس اسی قدر ضامن ہوگا اور مکان کی صورت میں بنانے والا صرف تہائی کا مالک ہے تو اس قدر حصہ کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس قدر اُس نے اپنی ملک میں ایجاد کیا ہے اور باقی تہائی اُس کے دونوں شریکوں کی ملکیت ہے حالانکہ بغیر اُن کی رضامندی کے ایسا کیا تو اُن کے حصہ کی بابت دو تہائی دیت کا ضامن ہوگا۔م۔ بخلاف مسئلہ جراحات کے یعنی شیر و سانپ و آدمی کے زخمی کرنے کی کہ اُس میں کئی علتیں ہیں کیونکہ ہر جراحت بذات خود موت کی علت ہے خواہ بڑی ہو یا چھوٹی ہو چنانچہ سابق میں معلوم ہوا لیکن اس مسئلہ میں زخمی کرنے والے آدمی کے ساتھ شیر و سانپ کا زخم مزاحم ہے تو موت ان سب کی جانب منسوب کی گئی کیونکہ کسی زخم کو اولیٰ نہیں قرار دے سکتے ف اگرچہ کوئی جراحت قلیل ہو کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ جراحت خفیف و شدید ہر ایک علت موت ہے۔ تو موت کی علت ہونے میں سب برابر ہیں اور کسی کو ترجیح نہیں ہے تو لامحالہ اُس کی دو قسمیں معتبر ہوئیں جیسا کہ سابق میں مفصل بیان ہوا ہے

باب جنایة البهیمة والجنایة علیها

باب چوپائے پر تعدی کرنے اور چوپائے کے تعدی کرنیکے بیان میں

قال الراکب ضامن لما اوطات الدابة ما اصابت بیدها او رجلها او راسها او کدمت او خبطت وکذا اذا اصدمت ولا یضمن ما نفحت برجلها او ذنبها والاصل ان المرور فی طریق المسلمین مباح مقید بالشرط السلامة لانه یتصرف فی حقه من وجه وفی حق غیره من وجه لکونه مشترکا بین کل الناس فقلنا بالاباحة مقیدا بما ذکرنا لیعتدل النظر من الجانبین ثم انما یتقید بشرط السلامة فیما یمکن الاحتراز عنه ولا یتقید بها فیما لا یمکن التحرز عنه لما فیه من المنع عن التصرف و سد بابه وهو مفتوح والاحتراز عن الایطاء وما یضاهیه ممکن فانه لیس من ضرورات التسییر فقیدناه بشرط السلامة عنه والنفحة بالرجل والذنب لیس یمکنه الاحتراز عنه مع السیر علی الدابة فلم یتقید به۔ جانور پر اگر سوار ہو تو جو کچھ وہ پامال کرے خواہ اگلے پاؤں سے یا پچھلے پاؤں سے یا سر سے یا کاٹنے سے یا اگلے پاؤں سے کھڑے ہو کر تو سوار اُس کا ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر دھکے سے تلف کرے تو بھی ضامن ہوگا اور جو چیز کہ پچھلے پاؤں کی ٹاپ سے یا دُم سے تلف کرے اُس کا ضامن نہ ہوگا، اس باب میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے عام راستہ میں چلنا مباح ہے مگر اس قید کے ساتھ کہ سلامتی کو ضرر نہ پہنچے کیونکہ اس راہ میں چلنا ایک وجہ سے اپنے حق میں تصرف ہے اور ایک راہ سے دوسرے کے حق میں تصرف ہے کیونکہ یہ راستہ کل آدمیوں کے درمیان میں مشترک ہے تو ہم نے اُس میں چلنا اسی قید کے ساتھ مباح کیا کہ سلامتی کو ضرر نہ پہنچے تاکہ جانبین کے حق میں اعتدال کا لحاظ ہو۔ پھر واضح ہو کہ قید سلامتی صرف اُن چیزوں میں ہے جن سے احتراز ممکن ہو اور جن امور سے احتراز ممکن نہیں ہے اُن میں سلامتی کی قید نہیں ہے کیونکہ غیر ممکن میں یہ قید لگانا تصرف سے منع کے معنی میں ہوگا یعنی گویا راستہ چلنے کی اجازت مسدود کر دی حالانکہ یہ اجازت کھلی ہوئی ہے تو معلوم ہوا کہ غیر ممکن میں یہ قید بھی نہیں ہے پھر جانور کے پامال کرنے اور اُس کے مانند امور سے احتراز ممکن ہے کیونکہ یہ امر کچھ رواں کرنے کی ضروریات میں سے نہیں ہے لہذا ہم نے قید لگائی کہ روانی کی حالت میں ان چیزوں سے احتراز ہو یعنی سلامتی کو ضرر نہ پہنچے اور رہا پچھلی ٹاپ سے یا دُم سے ضرر پہنچانا ایسی چیز ہے جس سے احتراز ممکن نہیں ہے یعنی جانور پر روانی کی حالت میں اس سے احتراز نہیں ہو سکتا تو اس میں سلامتی کی قید بھی نہیں ہے۔ ف یعنی جس حالت میں جانور رواں ہو تو ضرور ہے کہ وہ ٹاپ کی نوک اٹھاوے گا

اور دم ہلا دے گا اور سوار کو اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ فان اوقفها فی الطریق ضمن النفحة ایضا لانه یمکنه التحرز عن الایقاف وان لم یمکنه عن النفحة فصار متعدیا فی الایقاف وشغل الطریق به فیضمنه۔ اگر اُس نے جانور کو راستہ میں کھڑا کیا ہو تو اس کی پچھلی ٹاپ کے نقصان کا بھی ضامن ہو گا کیونکہ اگرچہ پچھلی ٹاپ سے احتراز ممکن نہیں ہے تو راستہ میں کھڑا کرنے سے بچاؤ ممکن ہے تو راستہ میں کھڑا کر کے راستہ گھیرنے سے متعدی ہوا، پس ضامن ہو گا۔ قال وان اصابت بیدها او برجلها حصاة او نواة او اثارت غبارا او حجرا صغیرا ففقا عین انسان او فسد ثوبه لم یضمن وان کان حجرا کبیرا ضمن لانه فی الوجه الاول لا یمکن التحرز عنه اذ سیر الدواب لا یعری عنه وفی الثانی ممکن لانه ینفك عن السیر عادة انما ذلك بتعنیف الراکب والمرتدف فیما ذکرنا کالراکب لان المعنی لا یختلف۔ اور اگر جانور نے اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے کنکریاں یا خرمہ کی گٹھلیاں اڑائیں یا غبار یا چھوٹی پتھریاں اڑائیں جس سے کسی شخص کی آنکھ پھوٹ گئی یا اُس کا کپڑا برباد ہو گیا تو سوار ضامن نہ ہو گا اور اگر بڑا پتھر اڑایا تو ضامن ہو گا اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں احتراز ممکن نہیں ہے کیونکہ جانور کی رفتار ان امور سے خالی نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت میں احتراز ممکن ہے کیونکہ از راہ عادت کے رفتار اس سے خالی ہوتی ہے۔ اور جو کچھ پیش آیا یہ سواری کی سختی سے پیش آیا تو ضامن ہو گا اور واضح ہو کہ جیسے سوار ضامن ہے ویسے ہی جو شخص سوار کی ردیف میں ہو یعنی پیچھے بیٹھا ہو وہ بھی ضامن ہو گا کیونکہ وجہ ضمان میں دونوں کے حق میں کچھ فرق نہیں ہے۔ قال فان راثت او بالت فی الطریق وهی تسیر فعطب به انسان لم یضمن لانه من ضرورات السیر فلا یمکنه الاحتراز عنه۔ اگر رفتار کی حالت میں جانور نے راستہ میں لید یا پیشاب کیا جس سے پھسل کر کوئی آدمی مر گیا تو سوار ضامن نہ ہو گا کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات میں ہے جس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ وکذا اذا اوقفها لذلك لان من الدواب ما لا یفعل ذلك الا بالایقاف وان اوقفها بغیر ذلك فعطب انسان بروثها او بولها ضمن لانه متعد فی هذا الایقاف لانه لیس من ضرورات السیر ثم هو اکثر ضررا بالمارة من السیر لما انه ادوم منه فلا یلحق به۔ اور اگر اُس نے پیشاب یا لید کرنے کے واسطے اُس کو راستہ میں کھڑا کر دیا تو بھی ضامن نہ ہو گا کیونکہ بعضے جانوروں کی عادت ہوتی ہے کہ بغیر کھڑا کیئے پیشاب یا لید نہیں کرتے ہیں اور اگر اُس نے سوائے اس کے کسی دوسرے کام کے واسطے کھڑا کیا ہو پھر کوئی شخص اس کے پیشاب یا لید سے پھسل کر مر گیا تو ضامن ہو گا کیونکہ وہ اس طرح کھڑا کرنے میں متعدی ہے کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات میں سے نہیں ہے پھر یہ نسبت رفتار کے راہگیروں پر اس کا ضرر زائد ہے کیونکہ یہ رفتار سے زیادہ پائیدار ہے تو اس کو رفتار کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا۔ والسائق ضامن لما اصابت بیدها او رجلها والقائد ضامن لما اصابت بیدها دون رجلها والمراد النفحة قال رضی الله عنه هکذا ذکره القدوری رح فی مختصره والیه مال بعض المشائخ رح ووجهه ان النفحة بمرای عین السائق فیمکنه الاحتراز عنه وغائب عن بصر القائد فلا یمکنه التحرز عنه وقال اکثر المشائخ ان السائق لا یضمن النفحة ایضا وان کان یراها اذ لیس علی رجلها ما یمنعها به فلا یمکنه التحرز عنه وقال عنه بخلاف الکدم لامکانه کبحها بلجامها وبهذا ینطق اکثر النسخ وهو الاصح۔ اور جو شخص جانور کو پیچھے سے ہانکتا ہو وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہے جو جانور کے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پہنچے اور جو شخص جانور کو آگے سے کھینچتا ہو وہ صرف جانور کے اگلے پاؤں کے نقصان کا ضامن ہے اور اس کے

پچھلے پاؤں کے نقصان کا ضامن نہیں ہے اور اس سے مراد اُس کی پچھلی لات کا صدمہ ہے، شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا اور اسی جانب بعضے مشائخ نے میلان کیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پچھلی لات تو پیچھے سے ہانکنے والے کے پیش نظر ہے پس وہ اس سے بچاؤ کر سکتا ہے اور آگے سے کھینچنے والے کی نظر سے غائب ہے تو اُس سے احتراز ممکن ہے اور اکثر مشائخ نے فرمایا کہ پیچھے سے ہانکنے والا بھی پچھلی لات کا ضامن نہ ہوگا اگرچہ وہ اُس کو دیکھتا ہے کیونکہ جانور کے پاؤں پر کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس کو لات مارنے سے روکے تو ہانکنے والے سے بچاؤ ممکن نہ ہوگا بخلاف منہ سے کاٹنے کے کیونکہ وہ باگ کھینچ کر اس سے روک سکتا ہے اور اکثر نسخوں میں یہی عبارت ہے اور یہی اصح ہے۔ قال الشافعیؒ یضمنون النفحة کلهم لان فعلها مضاف

اليهم وا لحجة عليه ماذكرناه وقوله عليه السلام الرجل جبار معناه النفحة بالرجل و انتقال الفعل بتخويف القتل كما في المكره وهذا تخويف بالضرب وفي الجامع الصغير وكل شيئ ضمنه الراكب ضمنه السائق والقائد لانهما مسببان بمباشرتهما شرط التلف وهو تقريب الدابة الى مكان الجناية فيتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه كالراكب الا ان على الراكب الكفارة فيما اوطئته الدابة بيدها او برجلها ولاكفارة عليهما ولا على الراكب فيما وراء الايطاء لان الراكب مباشر فيه لان التلف بثقله وثقل الدابة تبع له لان سير الدابة مضاف اليه وهي آلة له وهما مسببان لانه لا يتصل منهما الى المحل شيئ وكذا الراكب في غير الايطاء والكفارة حكم المباشرة لا حكم التسبيب وكذا يتعلق بالايطاء في حق الراكب حرمان الميراث والوصية دون السائق والقائد لانه يختص بالمباشرة۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ سوار ہو یا پیچھے سے ہانکتا ہو یا آگے سے کھینچتا ہو یہ سب پچھلی لات کے ضامن ہوں گے (اور یہی قول مالکؒ و احمدؒ ہے) کیونکہ جانور کا فعل انہیں لوگوں کی جانب منسوب ہے اور امام شافعیؒ پر حجت وہ دلیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی یعنی بچاؤ اس کے اختیار میں نہیں ہے اور نیز یہ حدیث حجت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پاؤں ہدر ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی باسناد حسن۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جانور کے پاؤں کی لات سے جو نقصان ہو اُس کا کوئی ضامن نہیں بلکہ رائیگاں ہے اور رہا فعل منتقل ہونا تو قتل کی تخویف سے ہوتا ہے جیسے کسی کو مجبور کیا اور خوف دلایا کہ اگر تو فلاں شخص کا مال ضائع نہ کرے تو میں تجھے قتل کر دوں گا پس مجبور کا فعل اس جبر کرنے والے کی جانب منتقل ہوتا ہے کیونکہ اُس نے تعمیل نہ کرنے پر جان لینے کا خوف دلایا اور یہاں یہ بات نہیں بلکہ مارنے کی دھمکی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر چیز جس کا ضامن سوار ہوتا ہے اُسی کا ضامن ہانکنے والا و کھینچنے والا بھی ہوگا کیونکہ یہ دونوں بھی ایسے فعل کے مرتکب ہوئے جو تلف ہونے کا سبب ہے اور فعل مذکور یہ ہے کہ انہوں نے جانور کو ایسی جگہ کر دیا جہاں یہ جرم سرزد ہوا تو ان کے فعل کے ساتھ یہ شرط ہوگی کہ سلامتی میں فرق نہ ہو در صورتیکہ احتراز ممکن ہو جیسے سوار کا حال ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ جانور نے اگر اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کوئی آدمی روند ڈالا تو سوار پر اس کی بابت کفارہ لازم ہوگا اور کھینچنے یا ہانکنے والے پر کفارہ نہ ہوگا اور سوائے روندنے کے دوسری صورت میں سوار پر بھی کفارہ نہیں ہے اور روندنے میں اس واسطے کفارہ ہے کہ سوار اپنے فعل سے اس کا مرتکب ہوا کیونکہ سوار کے بوجھ سے یہ آدمی مر گیا اور جانور کا بوجھ تو سوار کے تابع ہو گیا اس واسطے کہ جانور کی رفتار اُس کے سوار کی جانب منسوب ہوتی ہے۔ اور جانور اُس کی رفتار کا آلہ ہو جاتا ہے اور کھینچنے و ہانکنے والا مرتکب قتل نہیں بلکہ سبب انگیز ہے اس واسطے کہ کھینچنے و ہانکنے والے کی طرف سے مقتول کے جسم میں کوئی چیز لاحق نہیں ہوئی جیسے سوائے روندنے کے دوسری صورتوں میں سوار کی طرف سے بھی مقتول میں کوئی چیز متصل نہیں ہوتی ہے۔ اور کفارہ تو ذاتی ارتکاب کا حکم ہے اور سبب انگیزی کا حکم نہیں ہے۔ اور

سوار درصورت روندنے کے میراث و وصیت سے بھی محروم ہوگا حالانکہ کھینچنے والا و ہانکنے والا محروم نہ ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی کا تعلق بذات خود ارتکاب سے مخصوص ہے۔ ف یعنی اپنی ذات سے ایسا فعل کرے جس کا اثر اُس کے مورث پر پہنچے خواہ عمداً ہو یا خطاء سے ہو اور یہاں سوار کے بوجھ سے اس کا مورث قتل ہوا تو اس کا اثر مقتول کے جسم میں پہنچا برخلاف ہانکنے و کھینچنے والے کے کہ اُن کا کوئی اثر مقتول میں نہیں پہنچا تو یہ ضامن نہ ہوں گے۔ ولو کان راکب وسائق قیل لا یضمن السائق ما اوطئت الدابۃ لان الراکب مباشر فیہ لما ذکرنا والسائق مسبب والاضافۃ الی المباشر اولی وقیل الضمان علیہما لان کل ذلک سبب الضمان۔ اور اگر جانور پر ایک سوار ہو اور ایک اُس کو پیچھے سے ہانکتا ہو پس جانور نے جان یا مال روند ڈالا تو بعض نے کہا کہ ہانکنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بدلیل مذکورہ بالا سوار اس کا خود مرتکب ہے اور ہانکنے والا اس کا سبب انگیز ہے اور جرم کی اضافت ایسے شخص کی طرف اولی ہے جس کی ذات سے فعل کا لگاؤ ہو اور بعض نے کہا کہ سوار و ہانکنے والا دونوں پر تاوان واجب ہوگا کیونکہ یہ ہر ایک سبب ضمان ہے۔ قال واذا اصطدم فارسان فماتا فعلی عاقلۃ کل واحد منہما دیۃ الآخر وقال زفر والشافعیؒ یجب علی عاقلۃ کل واحد منہما نصف دیۃ الآخر لما روی ذلک عن علی رضی اللہ عنہ ولان کل واحد منہما مات بفعلہ وفعل صاحبہ لانہ بصدمتہ آلم نفسہ وصاحبہ فیہدر نصفہ ویعتبر نصفہ کما اذا کان الاصطدام عمدا او جرح کل واحد منہما نفسہ وصاحبہ جراحۃ او حفرا علی قارعۃ الطریق بیرا فانہار علیہما یجب علی کل واحد منہما النصف فکذا ھذا ولنا ان الموت مضاف الی فعل صاحبہ لان فعلہ فی نفسہ مباح وھو المشی فی الطریق فلا یصلح مستندا للاضافۃ فی حق الضمان کالماشی اذا لم یعلم بالبیر ووقع فیہا لا یہدر شیء من دمہ وفعل صاحبہ وان کان مباحا لکن الفعل المباح فی غیرہ سبب للضمان کالنائم اذا انقلب علی غیرہ وروی عن علی رضی اللہ عنہ انہ اوجب علی کل واحد منہما کل الدیۃ فتعارضت روایتاہ فرجحنا بما ذکرنا وفیما ذکر من المسائل الفعلان محظوران فوضح الفرق۔ اور دو سوار آپس میں ٹکرائے درگرہ فعل چوک سے واقع ہوا عمداً نہیں ہے اور یہ دونوں آزاد ہیں یا دو پیدلوں میں ایسا واقع ہوا (العاری والعزر) پس ٹکرانے سے دونوں مرگئے تو ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی دیت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ و زفرؒ و مالکؒ نے کہا کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اسی طرح حکم دیا (یہ روایت نہیں ملی) اور اس دلیل سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت بذریعہ اپنے فعل و ساتھی کے فعل کے واقع ہوئی کیونکہ اُس نے دھکے سے اپنی ذات کو اور اپنے ساتھی کو دکھ دیا تو نصف باطل اور نصف معتبر ہوگا جیسے باہم ٹکر لڑنا عمداً ہو یا ہر ایک نے اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو زخمی کیا یا دو شخصوں نے شارع عام پر کنواں کھودا جو انہیں دونوں پر گر پڑا تو یہی حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہے تو ایسا ہی یہاں حکم ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کے فعل کی جانب ہے اس واسطے کہ اس کا ذاتی فعل مباح تھا اور وہ فعل یہی تھا کہ راستہ میں چلا تو یہ تاوان واجب ہونے کے واسطے مستند نہیں ہوسکتا جیسے کوئی چلنے والا اگر راہ میں کنواں نہ جانتا ہو اور اُس میں گر پڑے تو اُس کا کچھ خون باطل نہیں ہوتا ہے اور ساتھی کا فعل اگرچہ مباح واقع ہوا لیکن مباح فعل جب دوسرے کے اندر واقع ہو تو سبب ضمان ہوتا ہے جیسے سونے والا اگر دوسرے پر گر پڑے تو تاوان واجب ہوتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت آئی ہے کہ آپ نے دونوں میں سے ہر ایک پر پوری دیت واجب کی رواہ عبدالرزاق وغیرہ۔ پس حضرت علیؓ سے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں تو ہم نے بذریعہ اس مذکورہ کے اسی روایت کو

ترجیح دی (بلکہ روایت اولیٰ ثابت ہی نہیں ہے تو معارضہ ہی ندارد ہے) اور جو مسائل امام شافعی نے پیش کیے اُن میں دونوں فعل حرام ہیں تو فرق ظاہر ہو گیا۔ وھذا الذی ذکرنا اذا کانا حرین فی العمد والخطاء ولو کان عبدین یھدر الدم فی الخطاء لان الجنایۃ تعلقت برقبتہ دفعا وفداء وقد فاتت لا الی خلف من غیر فعل المولی فھدر ضرورۃ وکذا فی العمد لان کل واحد منھما ھلک بعد ما جنی ولم یخلف بدلا ولو کان احدھما حرا والآخر عبدا ففی الخطأ تجب علی عاقلۃ الحر المقتول قیمۃ العبد فیاخذھا ورثۃ المقتول الحر ویبطل حق الحر المقتول فی الدیۃ فیما زاد علی القیمۃ لان علی ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ تجب القیمۃ علی العاقلۃ لانہ ضمان الآدمی فقد اخلف بدلا بھذا القدر فیاخذہ ورثۃ الحر المقتول ویبطل ما زاد علیہ لعدم الخلف وفی العمد تجب علی عاقلۃ الحر نصف قیمۃ العبد لان المضمون ھو النصف فی العمد وھذا القدر یاخذہ ولی المقتول وما علی العبد فی رقبتہ وھو نصف دیۃ الحر یسقط بموتہ الا قدر ما اخلف من البدل وھو نصف القیمۃ۔ یہ حکم جو ہم نے بیان کیا یہ اُس صورت میں ہے کہ دونوں ٹکر کھانے والے آزاد ہوں خواہ یہ فعل عمدًا واقع ہو یا خطاء واقع ہو اور اگر یہ دونوں غلام ہوں تو خطاء سے ٹکرانے کی صورت میں خون باطل ہو جائے گا اس واسطے کہ یہ جرم اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوا تھا۔ کہ وہ اس جرم میں وارثان مقتول کو دیا جاتا یا اُس کا فدیہ دیا جاتا حالانکہ یہ بات کم ہو چکی یعنی غلام کی گردن بوجہ موت کے ندارد ہو گئی اور اُس نے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو سوائے فعل مولیٰ کے ہو تو بضرورت اس کا خون باطل کیا گیا یعنی ہر ایک غلام تو ٹکرانے کے بعد مر گیا اور اُس نے اپنا قائمقام کوئی نہیں چھوڑا غیر ازینکہ اس کا مولیٰ چاہے تو اُس کا فدیہ دیدے لیکن مولیٰ جس چیز کا فدیہ دیتا ہے تو بجائے فدیہ کے وہ چیز موجود رہتی ہے حالانکہ یہاں غلام مر چکا تو مولیٰ پر یہ تاوان واجب نہ ہوگا لہٰذا بضرورت یہ خون باطل ہے اور اسی طرح اگر دونوں غلاموں نے عمدًا ایسا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ خون باطل ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک غلام بعد جرم کے مر گیا اور اُس نے اپنا عوض نہیں چھوڑا یعنی بلا عوض کے مولیٰ پر فدیہ واجب نہ ہوگا اور اگر دونوں میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو فعل خطاء کی صورت میں مقتول آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ پس اس کو مقتول آزاد کے وارث لے لیں گے اور قیمت غلام سے زائد اُس کی دیت تک جو حق رہا وہ باطل ہو جائے گا اس واسطے کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے اصول کے موافق آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہے اس واسطے کہ یہ آدمی کا تاوان ہے پس غلام نے اسی قدر اپنا خلیفہ چھوڑا یعنی بجائے اپنے صرف یہی قیمت چھوڑی ہے تو آزاد مقتول کے ورثاء بجائے غلام کے یہی قیمت لے سکتے ہیں اور آزاد کی دیت تک جو کچھ زائد رہا وہ اس وجہ سے باطل ہو گیا کہ سوائے قدر قیمت کے غلام کی جگہ کچھ موجود نہیں ہے اور اگر یہ ٹکر لڑنا عمدًا ہو تو آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی نصف قیمت واجب ہو گی اس واسطے کہ فعل عمد کی صورت میں صرف نصف تاوان ہے اور اس نصف قیمت کو غلام مقتول کا ولی لے لے گا اور رہی آزاد مقتول کی نصف دیت جو غلام مذکور کی گردن میں واجب ہوئی تھی تو وہ بوجہ موت غلام کے ساقط ہو جائے گی سوائے اسی نصف قیمت کے جو غلام نے بجائے اپنے چھوڑی ہے۔

ف پس اس نصف قیمت کو مقتول آزاد کے وارث لے لیں گے اور اس سے زیادہ نصف دیت تک جو کچھ رہا وہ سب باطل ہے۔

قال ومن ساق دابۃ فوقع السرج علی رجل فقتلہ ضمن وکذا علی ھذا سائقا دوانہ کا للجام ونحوہ وکذا ما یحمل علیھا لانہ متعد فی ھذا التسبیب لان الوقوع بتقصیر منہ وھو ترک الشد والاحکام فیہ بخلاف الرداء لانہ لا یشد فی العادۃ ولانہ قاصد لحفظ ھذہ الاشیاء کما فی المحمول علی عاتقہ دون اللباس علی ما مر من قبل فیقید بشرط السلامۃ۔ اگر کوئی شخص جانور ہانکتا تھا پس اُس کی زین ایک شخص پر گری جس سے وہ مر گیا تو ہانکنے والا

ضامن ہوگا اور یہی حکم اس جانور کے دیگر آلات مثل رکاب ولگام وغیرہ میں ہے اور اسی طرح جو چیز جانور پر لادی جاتی ہے یہی حکم اُس کے گرنے میں بھی ہے کیونکہ ہانکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہے کیونکہ گر پڑنا اُسی کے قصور سے واقع ہوا ہے اور قصور یہ ہے کہ اُس نے باندھنا اور مضبوط کرنا چھوڑ دیا اور یہ حکم چادر کے مسئلہ کے برخلاف ہے اس وجہ سے کہ چادر کو باندھنے کی عادت نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے کہ جیسے کندھے پر لادی ہوئی چیز کی حفاظت مقصود ہوتی ہے ویسے ہی زین وغیرہ سامان سواری کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور لباس میں یہ بات نہیں ہوتی چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا تو زین وغیرہ کے ساتھ یہ قید مشروط ہے کہ سلامتی میں خلل نہ ہو۔ قال ومن قاد قطارا فهو ضامن لما اوطأ فان وطئ بعير انسانا ضمن به الدية على العاقلة لان القائد عليه حفظ القطار كالسائق وقد امكنه ذلك وقد صار متعديا بالتقصير والتسبيب بوصف التعدى سبب الضمان الا ان ضمان النفس على العاقلة فيه وضمان المال فى ماله وان كان معه سائق فالضمان عليهما لان قائد الواحد قائد للكل وكذا سائقه لاتصال الازمة وهذا اذا كان السائق فى جانب من الابل اما اذا كان توسطها واخذ بزمام واحد يضمن ما عطب بما هو خلفه ويضمنان ما تلف بما بين يديه لان القائد لا يقود ما خلف السائق لانفصام الزمام والسائق يسوق ما يكون قدامه۔
اور جو شخص اونٹوں کی قطار کھینچے لیے جاتا ہو تو قطار سے جو چیز کچلے یا روندی جائے اس کا ضامن ہوگا پس اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو کچل ڈالا تو کھینچنے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا جو اُس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی کیونکہ کھینچنے والے پر قطار کی حفاظت لازم ہے جیسے ہانکنے والے پر لازم ہوتی ہے اور یہ حفاظت اُس سے ممکن تھی حالانکہ اُس نے حفاظت میں تقصیر کر کے تعدی وظلم کیا حالانکہ جو سبب انگیزی ایسے طور پر ہو جس سے تعدی لازم آتی ہے تو وہ تاوان کا سبب ہو جاتی ہے (پس جو جان یا مال اس سبب سے تلف ہو اُس کا ضامن ہوگا۔) لیکن اتنا فرق ہے کہ جان کا تاوان اُس کی مددگار برادری پر واجب ہوگا۔ اور مال کا تاوان تو اُس کے مال میں واجب ہوگا (یہ اُس صورت میں کہ فقط کھینچنے والا ہو) اور اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا ہو تو تاوان مذکوران دونوں پر واجب ہوگا یعنی نصفا نصف واجب ہوگا اس واسطے کہ قطار میں سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا کل قطار کا کھینچنے والا ہے اور اسی طرح ایک کا ہانکنے والا کل کا ہانکنے والا ہے اس واسطے کہ نکیلیں ملی ہوتی ہیں، پھر دونوں پر نصفا نصف تاوان ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ ہانکنے والا کل قطار کے پیچھے ہو اور اگر وہ قطار کے درمیان میں ہو اور ایک کی نکیل پکڑے ہو تو وہ اپنے آگے والوں کا ہانکنے والا ہے اور اپنے پیچھے والوں کا کھینچنے والا ہے) تو جو کچھ اُس کے پیچھے والوں سے تلف ہو اُس کا فقط یہی ضامن ہوگا اور جو کچھ اُس کے آگے والوں سے تلف ہو اُس کی ضمان اس ہانکنے والے اور اگلے کھینچنے والے دونوں پر ہوگی، اس واسطے کہ اگلا کھینچنے والا اُن اونٹوں کا کھینچنے والا نہیں ہے جو اس درمیانی ہانکنے والے کے پیچھے ہیں کیونکہ بیچ میں سے نکیل منقطع ہوگئی اور ہانکنے والا اُن جانوروں کا ہانکنے والا ہوتا ہے جو اُس کے آگے ہیں۔ ف پس درمیانی شخص اپنے پیچھے والوں کا اس سبب سے ضامن ہوگا کہ وہ اُن کو کھینچتا ہے اور آگے والوں کا اس سبب سے ضامن ہوگا کہ اُن کو ہانکتا ہے لیکن اس کے آگے والوں کو ایک شخص کھینچنے والا بھی ہے تو اُن کے تاوان میں یہ دونوں مشترک ہوں گے اور پیچھے والوں کے واسطے صرف یہی کھینچنے والا ہے کہ اُن کی وجہ سے جو تاوان لازم ہو وہ فقط اسی درمیانی پر واجب ہوگا۔ پھر اگر تاوان جانی ہو تو اُس کی مددگار برادری پر لازم ہے اور اگر مالی ہے تو اُس کے مال پر واجب ہے۔ قال وان ربط رجل بعيرا الى القطار والقائد لا يعلم فوطئ المربوط انسانا فقتله فعلى عاقلة القائد الدية لانه يمكنه صيانة القطار عن ربط غيره فاذا ترك الصيانة صار متعديا وفى التسبيب الدية على العاقلة كما فى القتل الخطاء

اور قطار میں کسی شخص نے اپنا ایک اونٹ باندھ دیا اور قطار کھینچنے والے کو یہ بات معلوم نہ ہوئی پھر اس شتر بستہ نے کسی شخص کو روند کر مار ڈالا تو قطار کھینچنے والے کی مددگار برادری پر اس کی دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ وہ قطار کو غیر کے ربط سے محفوظ کر سکتا تھا پس جب اس نے یہ حفاظت چھوڑی تو اعتدال سے تجاوز کیا جس کے سبب سے جان تلف ہوئی اور ایسے سبب انگیزی میں مددگار برادری پر دیت لازم ہوتی ہے جیسے قتل خطار کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔

ف پس ابتدار میں کھینچنے والے کی مددگار برادری والے دیت مقتول کے ضامن ہوں گے پھر باندھنے والے کی مددگار برادری سے مواخذہ ہوگا۔ ثم یرجعون بها علی عاقلة الرابط لانه هو الذی اوقعهم فی هذه العهدة وانما لا یجب الضمان علیهما فی الابتداء وكل منهما مسبب لان الربط من القود بمنزلة التسبیب من المباشرة لاتصال التلف بالقود دون الربط قالوا هذا اذا ربط والقطار تسیر لانه آمر بالقود دلالة فاذا لم یعلم به لا یمكنه التحفظ من ذلك فیكون قرار الضمان علی الرابط اما اذا ربط والابل قیام ثم قادها ضمنها القائد لانه قاد بعیر غیره بغیر اذنه لا صریحا ولا دلالة فلا یرجع بما لحقه علیه۔ پھر کھینچنے والے کی مددگار برادری والے اس تاوانی دیت کو اونٹ باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس لیں گے کیونکہ اسی باندھنے والے نے ان لوگوں کو اس تاوانی ذمہ داری میں ڈالا ہے۔ اور واضح ہو کہ شروع سے مقتول کی دیت قطار کھینچنے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوئی۔ حالانکہ ان دونوں میں سے ہر ایک سبب انگیز ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ قطار سے اونٹ باندھ دینا اور قطار کھینچنا دونوں میں ایسی نسبت ہے جیسے سبب پیدا کرتے اور اپنے بدن سے مرتکب ہونے میں نسبت ہے یعنی مثلاً ایک شخص نے گڑھا کھودا جس کے سبب سے زید اس میں گر کر مر گیا تو یہ صرف سبب انگیزی ہے۔ اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زید کو قتل کیا تو یہ بذات خود ارتکاب ہے اور سبب انگیزی سے زیادہ قوی ہے اسی طرح قطار میں اونٹ باندھنا بمنزلہ کنواں کھودنے کے اور قطار کھینچنا بمنزلہ بذات خود ارتکاب کے ہے یعنی قطار کھینچنا اس مقتول کے تلف کرنے میں زیادہ قوی ہے۔ اس واسطے کہ اس آدمی کا تلف ہونا قطار کھینچنے سے متصل ہوا نہ قطار میں اونٹ باندھنے سے یعنی باندھنے والے نے کسی وقت قطار میں اونٹ باندھا تھا تو اس وقت میں مقتول نہیں کچلا تھا بلکہ اس کے بعد جب کھینچنے والا کھینچتا تھا تو آدمی کچل کر مرا پس اس کا مرنا کھینچنے سے متصل ہوا نہ کہ قطار میں اونٹ باندھنے سے لہٰذا کھینچنے والا پہلے ضامن ہوگا پھر وہ باندھنے والے سے واپس لے گا کیونکہ اسی کے سبب سے کھینچنے والے نے تاوان اٹھایا۔ دیہر واضح ہو کہ اس میں یہ بیان نہیں کہ باندھنے والے نے ٹھہری قطار میں باندھا تھا یا چلتی قطار میں باندھا تھا) اور مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اس وقت باندھ دیا کہ قطار رواں تھی تو باندھنے والا موافق مذکورہ بالا آخر ضامن ہوگا۔ اس واسطے کہ ایسی صورت میں باندھنے والا اپنے اونٹ کو کھینچنے کا حکم دینے والا بطور دلالت ہو جائے گا یعنی چلنے کی حالت میں باندھنا دلیل ہے کہ اپنا اونٹ چلانا مقصود ہے گویا اس نے کھینچنے والے کو حکم دیا کہ میرا اونٹ بھی کھینچے پس جب کھینچنے والے کو یہ بات معلوم نہیں کہ کس نے باندھا ہے تو اس سے حفاظت نہیں ہو سکتی ہے مگر وہ مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا لیکن آخر تاوان مذکور کا ٹھہراؤ جا کر اس باندھنے والے پر ہوگا جس نے چلتی قطار میں باندھ دیا اور دلالت سے اپنا اونٹ چلانے کی اجازت دی اور اگر یہ صورت ہوئی کہ اس نے ایسی حالت میں اپنا اونٹ باندھ دیا کہ قطار ٹھہری ہوئی تھی پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچ لے چلا اور باندھے ہوئے اونٹ سے کوئی تلف ہوا تو کھینچنے والا ضامن ہوگا

ف یعنی مقتول کا تاوان صرف کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہوگا اور یہ لوگ اس کو باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ م۔ اس واسطے کہ کھینچنے والے نے غیر کا اونٹ بدون اس کی اجازت صریحی یا دلالتی

کے کھینچا تو اس بے اجازت چلانے سے جو کچھ پیش آوے خود ہی اس کا ضامن ہو گا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ باندھنے والے نے بھی یہ خطا کی کہ اس کی قطار میں بلا اجازت باندھ دیا تو جواب یہ ہے کہ ہاں یہ فعل جرم ہے اور اسی فعل کی حالت میں اگر وہ کچل ڈالے تو باندھنے والا ضامن ہے اور جب کھینچنے والے نے اس کا فعل منسوخ کر دیا اور اس کا اونٹ کھینچا تو وہ تاوان سے بری ہو گیا جیسے کسی نے راہ میں پتھر ڈالا اور دوسرے نے اس جگہ سے ہٹا دیا تو دوسرا ضامن ہو گا۔ قال ومن ارسل بهيمة وكان لها سائقا فاصابت فى فورها يضمنه لان الفعل انتقل اليه بواسطة السوق۔ اگر کسی نے کتا چھوڑا حالانکہ اُس کا ہانکنے والا تھا پس بفور چھوڑنے کے اُس نے کوئی مملوک شکار مارا تو ضامن ہو گا کیونکہ کتے کا فعل بذریعہ ہانکنے کے اسی کی جانب منتقل ہو گیا۔ قال ومن ارسل طيرا وساقه فاصاب فى فوره لم يضمن والفرق ان بدن البهيمة يحتمل السوق فاعتبر سوقه والطير لا يحتمل السوق فصار وجود السوق وعدمه بمنزلة وكذا لو ارسل كلبا ولم يكن له سائقا لم يضمن ولو ارسله الى صيد ولم يكن له سائقا فاخذ الصيد وقتل حل۔ اور اگر کوئی شکاری پرند یا باز وغیرہ چھوڑا اور اس کو ہانکا پس اُس نے بفور چھوڑنے کے کوئی شکار مملوک مارا تو ضامن نہ ہو گا پس کتے اور پرند شکاری میں فرق ہے کہ کتے کا بدن ہانکنے کی مار برداشت کر سکتا ہے تو اُس کے حق میں ہانکنا معتبر ہوا اور پرند کا بدن اس لائق نہیں کہ وہ ہانکنے کو برداشت کر سکے تو اُس میں ہانکنے کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں اور اسی طرح اگر کتا چھوڑا اور اس کا کوئی ہانکنے والا نہیں ہے تو وہ ضامن نہ ہو گا اور اگر اُس کو کسی شکار پر چھوڑا حالانکہ اُس کا کوئی ہانکنے والا نہیں ہے اور اُس نے شکار پکڑ کر مار ڈالا تو وہ حلال ہے۔ ووجه الفرق ان البهيمة مختارة فى فعلها ولا تصلح نائبة عن المرسل فلا يضاف فعلها الى غيرها هذا هو الحقيقة الا ان الحاجة مست فى الاصطياد فاضيف الى المرسل لان الاصطياد مشروع ولا طريق له سواه ولا حاجة فى حق ضمان العدوان۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ شکاری جانور اپنے فعل میں مختار ہوتا ہے اور وہ چھوڑنے والے کا نائب نہیں ہو سکتا تو اس کا فعل غیر کی جانب مضاف نہ ہو گا اور امر حقیقت یہی ہے لیکن شکار مارنے کے حق میں ضرورت پیش آئی یعنی شکار کی صورت میں شکاری جانور کا فعل اُس کے چھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو جاتا ہے حتی کہ چھوڑنے والے کی طرف سے یہ ذبح کا قائمقام ہو جاتا ہے اس واسطے کہ شکار مارنا شرعاً جائز ہے حالانکہ اس کا کوئی طریقہ سوائے اس کے نہیں کہ جانور کا فعل اُس کے چھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو تو بوجہ حاجت ضروری کے یہ انتقال تسلیم کیا گیا اور تعدی کا تاوان واجب ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو اس تاوان کے حق میں جانور کا فعل اُس کے چھوڑنے والے کی جانب نہ ہو گا یعنی چھوڑنے والا ضامن نہ ہو گا۔ وعن ابى يوسف انه اوجب الضمان فى هذا كله احتياطا صيانة لاموال الناس قال رضى الله عنه وذكر فى المبسوط اذا ارسل دابة فى طريق المسلمين فاصابت فى فورها فالمرسل ضامن لان سيرها مضاف اليه مادامت تسير على سنتها ولو انعطفت يمنة او يسرة انقطع حكم الارسال الا اذا لم يكن له طريق آخر سواه وكذا اذا وقفت ثم سارت بخلاف ما اذا وقفت بعد الارسال فى الاصطياد ثم سارت فاخذت الصيد لان تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل لانه لتمكنه من الصيد وهذه تنافى مقصود المرسل وهو السير فينقطع حكم الارسال۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے احتیاطاً ان سب میں تاوان واجب کیا تاکہ لوگوں کے اموال محفوظ رہیں۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

مبسوط میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنا چار پایہ مسلمانوں کے عام راستہ پر چھوڑ دیا پس اس نے بفور[1] کسی چیز کو تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہے اس واسطے کہ جانور کی رفتار اسی چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہو گی۔ جب تک کہ وہ اسی روش پر چلا جائے (اور اسی پر فتویٰ ہے۔ صدر الشہید۔ع) اور اگر وہ دائیں یا بائیں مڑ گیا تو چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا لیکن اگر سوائے مڑنے کے کوئی دوسرا راستہ نہ ہو تو منقطع نہ ہو گا اور اسی طرح اگر یہ جانور ٹھہر کر پھر روانہ ہوا تو بھی چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا بخلاف اس کے اگر شکار کے لئے چھوڑنے کی صورت میں شکاری جانور کچھ ٹھہر اپھر روانہ ہوا اور جا کر اس نے شکار مارا تو یہ شکار حلال ہو گا اور چھوڑنے کا حکم منقطع نہیں ہو گا۔ اس واسطے کہ یہ ٹھہرنا اس کے چھوڑنے والے کی مراد پوری کرنے کے واسطے ہے اس لیے کہ وہ اس واسطے ٹھہر گیا تا کہ شکار پر قابو حاصل کرے اور رہا یہاں ٹھہرنا جس نے راستہ میں چھوڑا ہے تو یہ چھوڑنے والے کی مراد کے خلاف ہے کیونکہ اس کی مراد تو یہ تھی کہ روانہ ہو جاوے تو ٹھہرنے سے اس کے روانہ کرنے کا حکم جاتا رہا۔ وبخلاف ما اذا ارسله الى صيد فاصاب نفسا او مالا فی فوره لا یضمنه من ارسله وفی الارسال فی الطریق یضمنه لان شغل الطریق تعد فیضمن ما تولد منه اما الارسال للاصطیاد فمباح ولا تسبیب الا بوصف التعدی۔ بخلاف اس کے اگر اس کو شکار پر چھوڑا پس اسی روش میں بفور اس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن نہیں ہو گا اور اگر اس نے عام راستہ میں چھوڑا ہو تو ضامن ہو گا اس واسطے کہ راستہ گھیرنا تعدی ہے تو راستہ میں چھوڑنے سے جو امر حادث ہو اس کا ضامن ہو گا اور شکار پر چھوڑنا مباح ہے اور سبب انگیزی وہی موجب ضمان ہوتی ہے جو تعدی کے ساتھ ہو۔ قال ولو ارسل بهيمة فافسدت زرعا على فوره ضمن المرسل وان مالت يمينا او شمالا وله طريق آخر لا يضمن لما مر ولو انفلتت الدابة فاصابت مالا او آدميا ليلا او نهارا لا ضمان على صاحبها لقوله عليه السلام جرح العجماء جبار وقال محمدؒ هي المنفلتة ولان الفعل غير مضاف اليه لعدم ما يوجب النسبة اليه من الارسال واخواته اور اگر کسی نے ایک چار پایہ چھوڑ دیا پس اس نے اسی چھوڑنے کی رفتار پر علی الفور کسی کی زراعت تباہ کر دی تو چھوڑنے والا ضامن ہے یعنی اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری وغیرہ کسی کے کھیت پر رواں کی اور اس نے اس کی روانگی میں کھیت میں جا کر کھیت کو تباہ کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہے اور اگر وہ دائیں یا بائیں مڑ گیا اور اس کی رفتار کے لیے دوسرا راستہ بھی موجود ہے تو وہ ضامن نہ ہو گا بدلیل مذکورہ بالا یعنی اس کے چھوڑنے و رواں کرنے کا حکم منقطع ہو گیا حتیٰ کہ اگر کھیت میں جانے کے واسطے یہی راستہ ہو جدھر سے وہ مڑ گیا ہے تو ضامن رہے گا۔ اور اگر کوئی چوپایہ چھوٹ گیا یعنی خود چھوٹ کر چل دیا پس اس نے کوئی مال یا آدمی تباہ کیا خواہ رات میں ہو یا دن میں ہو تو اس کے مالک پر تاوان واجب نہ ہو گا، اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چوپایوں کی جراحت ہدر یعنی باطل ہے۔ رواہ الستۃ وغیرہم۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ وہی چوپایہ ہے جو خود چھوٹ بھاگے اور کسی کو زخمی کرے (اور چھوٹ بھاگنے سے یہ مراد ہے کہ مالک وغیرہ کوئی آدمی اس کے ساتھ نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ چوپایہ کا فعل اس کے مالک کی جانب منسوب نہ ہو گا کیونکہ چھوڑنے یا ہانکنے وغیرہ کے مانند کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو مالک کی جانب اس کا فعل منتقل ہونے کے واسطے موجب ہو۔ شاة لقصاب فقئت عينها ففيها ما نقصها لان المقصود منها هو اللحم فلا يعتبر الا النقصان۔ بز قصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ پھوڑ دی تو جس قدر نقصان ہوا وہ واجب ہو گا کیونکہ اس سے گوشت ہی مقصود تھا تو سوائے نقصان مالیت کے اور کچھ اعتبار

---

[1] قولہ بفور یعنی بدون اس کے کہ چھوڑنے کی راہ سے مڑ گیا یا ٹھہر گیا ہو بلکہ جس حال پر جس راہ پر چھوڑا تھا اسی راہ پر باقی ہے ۱۲ م۔

نہ ہوگا۔ وفی عین بقرۃ الجزار وجزورہ ربع القیمۃ وکذا فی عین الحمار والبغل والفرس وقال الشافعیؒ فیہ النقصان ایضا اعتبارا بالشاۃ ولنا ماروی انہ علیہ السلام قضی فی عین الدابۃ بربع القیمۃ وھکذا قضی عمر رضی اللہ عنہ ولان فیھا مقاصد سوی اللحم کالحمل والرکوب والزینۃ والجمال والعمل فمن ھذا الوجہ تشبہ الآدمی وقد تمسک للاکل فمن ھذا الوجہ تشبہ الماکولات فعملنا بالشبھین فبشبہ الآدمی فی ایجاب الربع وبالشبہ الآخر فی نفی النصف ولانہ انما یمکن اقامۃ العمل بھا باربعۃ اعین عیناھا وعینا المستعمل فکانھا ذات اعین اربعۃ فیجب الربع بفوات احدھا۔ اور قصائی کی گائے یا اونٹ کی آنکھ میں چوتھائی قیمت واجب ہے۔ اور اسی طرح گدھے و خچر و گھوڑے کی آنکھ میں بھی چوتھائی قیمت واجب ہے یعنی خواہ گوشت کے واسطے جانور ہو یا جوتنے و لادنے و سواری کا ہو یا ایسا جانور ہو جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے سب کی آنکھ میں چوتھائی قیمت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس میں بھی نقصان ہی واجب ہوگا جیسے بکری میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چار پایہ کی آنکھ کے بارہ میں چوتھائی قیمت کا حکم دیا اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ان جانوروں میں سوائے گوشت کے دیگر مقاصد بھی ہوتے ہیں جیسے لادنا و سواری و زینت و تجمل و کارہائے دیگر مانند جوتنا و سینچنا وغیرہ پس ان مقاصد کی راہ سے ان کو آدمی سے مشابہت ہے اور کبھی یہ جانور صرف کھانے کے واسطے رکھے جاتے ہیں تو اس راہ سے ان کو کھانے کی چیزوں سے مشابہت ہے تو ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا پس آدمی کی مشابہت کی وجہ سے چوتھائی قیمت واجب کی اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف قیمت نہیں رکھی یعنی آدمی کی آنکھ میں نصف قیمت واجب ہے لیکن ان میں دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف کی نصف یعنی چوتھائی قیمت رکھی گئی اور اس دلیل سے کہ ان جانوروں سے کام لینا چار آنکھوں کے ساتھ ہوتا ہے یعنی دو آنکھیں ان جانوروں کی اور دو آنکھیں کام لینے والے آدمی کی۔ پس گویا کہ ان میں چار آنکھیں ہیں تو ایک آنکھ نہ دار کرنے سے چوتھائی قیمت کا ضامن ہوگا۔ ف۔ شیخ مصنفؒ نے جس حدیث کا اشارہ کیا اُس کو طبرانی نے معجم میں اور عقیلی نے کتاب الضعفاء میں حدیث زید بن ثابت سے روایت کیا اور عقیلی نے کہا کہ اسماعیل بن یعلی ضعیف ہے چنانچہ اُس کا ضعف ایک جماعت سے نقل کیا اور توثیق کسی سے روایت نہیں کی اور رہا اثر حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو اس کو عبدالرزاق نے روایت کیا لیکن اس روایت میں جابر الجعفی متروک ہے اور اس کو ابن ابی شیبہ نے عبدالوہاب عن ایوب عن ابی قلابہ عن ابی المہلب عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کیا ابن حجر نے کہا کہ یہ اصح ہے اور نیز ابن ابی شیبہ نے جریر عن مغیرہ عن ابراہیم عن شریح روایت کی کہ شریح نے کہا کہ عروہ البارقی میرے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہاں سے آئے اس حکم کے ساتھ کہ چوپائے کی آنکھ میں اُس کے ثمن کا چوتھائی ہے یہ اسناد بھی صحیح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر کسی شخص نے کٹنا کتا پالا کہ جو کوئی گزرتا ہے اُس کو کاٹ کھاتا ہے تو گاؤں والوں کو اختیار ہے کہ اُس کو مار ڈالیں اور اگر اس نے کسی کو کاٹا تو دیکھا جاوے کہ اگر کاٹنے سے پہلے لوگوں نے کتے والے سے تقدم کر دیا تھا تو اُس پر تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں اور امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک مطلقاً ضامن ہوگا۔ ع۔ اور شاید یہ اختلاف ایسے کتے کی صورت میں ہے جس کا پالنا شرعاً جائز ہو یعنی شکار یا زراعت یا ریوڑ یا چور وغیرہ کی ضرورت سے جائز ہو اور اگر بطور ناجائز ہو تو بلا خلاف ضامن ہونا چاہیے واللہ اعلم۔ م۔ قال ومن سار علی دابۃ فی الطریق فضربھا رجل او نخسھا فنفحت رجلا او ضربتہ بیدھا او نفرت فصدمتہ فقتلتہ کان ذلک علی الناخس دون الراکب ھو المروی عن

عن عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما ولان الراکب والمراکب مدفوعان بدفع الناخس فاضیف فعل الدابۃ الیہ کانہ فعلہ بیدہ ولان الناخس متعد فی تسبیبہ والراکب فی فعلہ غیر متعد فیترجح جانبہ فی التغریم للتعدی حتی لوکان واقفا دابتہ علی الطریق یکون الضمان علی الراکب والناخس نصفین لانہ متعد فی الایقاف ایضاً۔ اگر ایک شخص جانور پر سوار ہو کر راستہ میں چلا پس اس جانور کو کسی بیر شخص نے راستہ میں مارا یا چونکا پس جانور نے کسی تیسرے شخص کو لات ماری یا اگلے پاؤں سے مارا یا وہ بھڑکا کہ جس کے دھکے سے وہ شخص مر گیا تو یہ چونکنے والے پر لازم ہوگا نہ سوار پر یعنی اس کا تاوان چونکنے والے پر ہے اور سوار اس سے بری ہے۔ یہی حکم حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سوار وسواری اس چونکنے والے سے بھاگے تو جانور کا فعل اسی چونکنے والے کی طرف منسوب ہوا گویا اس چونکنے والے نے یہ امر اپنے ہاتھ سے کیا اور اس دلیل سے کہ چونکنے والا اس سبب انگیزی میں متعدی ہے اور سوار اپنی سواری کے کام میں متعدی نہیں ہے تو تعدی کی وجہ سے چونکنے والے کا پلہ دو بارہ تاوان کے راجح قرار دیا جائے گا حتی کہ اگر سوار کا جانور اس راستہ میں کھڑا ہو تو تاوان سوار اور چونکنے والے پر نصفا نصف واجب ہوگا کیونکہ سوار بھی راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے متعدی ہوا۔ ف اور حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما کا جو اثر شیخ مصنفؒ نے ذکر کیا تو اس کو امام محمدؒ نے کتاب مبسوط میں بدون اسناد کے اس طرح ذکر کیا کہ ہم کو حضرت عمر وابن مسعود سے یوں ہی خبر پہنچی ہے اور عبد الرزاق نے بطریق عبد الرحمن المسعودیؒ کے قاسم ابن عبد الرحمن سے روایت کی کہ ایک شخص قادسیہ سے ایک باندی لاتا تھا راہ میں اس کا گزر ایک ایسے شخص کے پاس سے ہوا جو سواری پر کھڑا تھا پس ایک شخص نے اس کے جانور کو چونکا جس سے اس نے پھل لات پھینکی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی۔ پس یہ مقدمہ سلیمان بن ربیعہ الباہلی کے پاس پیش کیا گیا تو انہوں نے سوار کو ضامن قرار دیا پس یہ خبر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص کو میرے پاس لاؤ کیونکہ اس صورت میں ضامن وہی شخص ہے جس نے جانور کو چونکا ہے اور اس کو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا اور یہی حکم ابن ابی شیبہ سے شریح وشعبی نے روایت کیا۔ ت ع ن۔

قال وان نفحت الناخس کان دمہ ھدرا لانہ بمنزلۃ الجانی علی نفسہ۔ اور اگر اس جانور نے چونکنے والے کو لات ماردی تو اس کا خون باطل ہوگیا کیونکہ اس نے گویا اپنے آپ کو خود ہلاک کیا۔ وان القت الراکب فقتلتہ کان دیۃ علی علۃ الناخس لانہ متعد فی تسبیبہ وفیہ الدیۃ علی العاقلۃ اور اگر اس نے چونکنے کے سبب سے سوار کو گرا دیا جس سے وہ مر گیا تو اس کی دیت چونکنے والے کی مددگار برادری پر واجب ہوگی کیونکہ چونکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہے اور ایسے سبب انگیزی میں مددگار برادری پر دیت واجب ہوتی ہے۔ قال ولو وثبت بنخسہ علی رجل او وطئتہ فقتلتہ کان ذلک علی الناخس دون الراکب لما بیناہ والواقف فی ملکہ والذی یسیر فی ذلک سواء وعن ابی یوسفؒ انہ یجب الضمان علی الناخس والراکب نصفین لان التلف حصل بثقل الراکب ووطئ الدابۃ والثانی مضاف الی الناخس فیجب الضمان علیہما وان نخسہا باذن الراکب کان ذلک بمنزلۃ فعل الراکب لو نخسہا ولا ضمان علیہ فی نفحتہا لانہ امرہ بما یملکہ اذا النخس فی معنی السوق فصح امرہ بہ وانتقل الیہ لمعنی الامر۔ اور اگر اس کے چونکنے سے جانور بدک کر کسی شخص پر کودا یا اس کو روندا پس وہ مر گیا تو اس کا تاوان سوار پر نہیں بلکہ چونکنے والے پر واجب ہوگا بدلیل مذکورہ بالا کہ چونکنے ہی کی وجہ سے سوار وسواری بھڑکی اور اس بارہ میں اپنی ملکیت میں کھڑا ہونا اور رواں ہونا دونوں برابر ہیں۔ اور

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ تاوان چونکنے والے و سوار دونوں پر نصفا نصف واجب ہوگا کیونکہ جان کا تلف ہونا سوار کے بوجھ اور سواری کے روندنے سے پیدا ہوا اور سواری کا روندنا اُس کے چونکنے والے کی جانب منسوب ہے تو اس کا تاوان بھی سوار و چونکنے والے پر واجب ہوا اور اگرچہ چونکنے والے نے سوار کی اجازت سے چونکا ہو تو یہ بمنزلہ فعل راکب کے ہے یعنی گویا سوار نے خود اُس کو چونکا اور اس صورت میں جانور کے لات مارنے میں تاوان نہیں ہے کیونکہ اُس نے ایسے کام کا حکم دیا جس کا وہ خود اختیار رکھتا تھا کیونکہ چونکنا تو ہانکنے کے معنی میں ہے تو اس کام کے واسطے سوار کا حکم دینا صحیح ہے اور بوجہ حکم ہی کے یہ فعل سوار کی جانب منتقل ہوا۔ قال ولو وطئت رجلا فی سیرھا وقد نخسھا الناخس باذن الراکب فالدیۃ علیھما نصفین جمیعا اذا کانت فی فورھا الذی نخسھا لان سیرھا فی تلک الحالۃ مضاف الیھما والاذن یتناول فعلہ السوق ولا یتناولہ من حیث انہ اتلاف فمن ھذا الوجہ یقتصر علیہ والرکوب وان کان علۃ للوطئ فالنخس لیس بشرط لھذہ العلۃ بل ھو شرط او علۃ للسیر والسیر علۃ للوطئ وبھذا لا یترجح صاحب العلۃ کمن جرح انسانا فوقع فی بیر حفرھا غیرہ علی قارعۃ الطریق ومات فالدیۃ علیھما لان الحفر شرط علۃ اخری دون علۃ الجرح کذا ھذا۔ اور اگر جانور نے اپنی رفتار میں کسی شخص کو روند ڈالا حالانکہ سوار کی اجازت سے اس کو کسی شخص نے چونکا تھا تو مقتول کی دیت سوار و چونکنے والے دونوں پر نصفا نصف واجب ہوگی بشرطیکہ جس حالت پر اُس نے چونکا تھا اُسی روش پر اُس نے تلف کیا ہو کیونکہ ایسی حالت میں اس کی رفتار اس سوار و چونکنے والے دونوں کی جانب منسوب ہے اور سوار کا چونکنے والے کو اجازت دینا اُس کے ہانکنے کے فعل کو شامل ہے اور اس راہ سے شامل نہیں کہ وہ اتلاف نفس ہے پس اس راہ سے چونکنا صرف چونکنے والے تک مقصور رہے گا اور سواری اگرچہ روندنے کی علت واقع ہوئی ہے لیکن اس علت کے واسطے چونکنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ وہ رفتار کی شرط یا علت واقع ہوئی ہے اور رفتار ہی اس کے روندنے کی علت ہے اور اس جہت سے اس علت کے مرتکب کو کوئی ترجیح نہ ہوگی جیسے کسی نے زید کو مجروح کیا پس زید جاکر ایک کنوئیں میں گرا جس کو بکر نے عین راستہ میں کھودا تھا اور مر گیا تو اُس کی دیت ان دونوں پر واجب ہوگی یعنی مجروح کرنے والے اور کنواں کھودنے والے دونوں پر واجب ہوگی اس واسطے کہ کھودنا دوسری علت کی شرط ہے یعنی کوئیں میں گرنے کی شرط ہے اور مجروح ہونے کی شرط نہیں ہے پس ایسا ہی حکم اس مسئلہ میں ہے۔ ثم قیل یرجع الناخس علی الراکب ما ضمن فی الایطاء لانہ فعل بامرہ وقیل لا یرجع وھو الاصح فیما ارادہ لانہ لم یامرہ بالایطاء والنخس ینفصل عنہ وصار کما اذا امر صبیا یستمسک علی الدابۃ بتسییرھا فوطئت انسانا ومات حتی ضمن عاقلۃ الصبی فانھم لا یرجعون علی الآمر لانہ امرہ بالتسییر والایطاء ینفصل عنہ وکذا اذا ناولہ سلاحا فقتل بہ آخر حتی ضمن لا یرجع علی الآمر۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ چونکنے والے نے جو کچھ تاوان دیا وہ سوار سے واپس لے گا کیونکہ اُس نے سوار ہی کے حکم سے چونکا تھا اور بعض نے فرمایا کہ واپس نہیں لے سکتا ہے اور میرے علم میں یہی اصح ہے کیونکہ سوار نے اُس کو روندڈالنے کا حکم نہیں دیا تھا اور چونکنا کبھی روندنے سے خالی ہوتا ہے اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص نے ایسے طفل کو جو گھوڑے پر بیٹھ سکتا ہے گھوڑا چلانے کا حکم دیا پس اُس نے کسی آدمی کو روند ڈالا جس سے وہ شخص مر گیا اور طفل کی مددگار برادری نے اُس کا تاوان ادا کیا تو وہ لوگ اس حکم دینے والے سے واپس نہیں لے سکتے ہیں اس واسطے کہ اُس نے گھوڑا چلانے کا حکم دیا اور روندنے کا حکم نہیں دیا ہے اور گھوڑا چلانا کبھی روندنے سے خالی ہوتا ہے اور اسی طرح اگر ایک شخص نے ایک طفل ممیز کو ہتھیار دیا جس کے ذریعہ سے اُس نے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا حتی کہ طفل کی مددگار برادری نے اُس کا تاوان ادا کیا تو یہ لوگ ہتھیار دینے والے سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔

ف کیونکہ ہتھیار دینے کے ساتھ یہ امر لازم نہیں ہے کہ کسی شخص کو قتل کیا جائے۔ ثم الناخس انما یضمن اذا کان الایطاء فی فور النخس حتی یکون السوق مضافا الیہ واذا لم یکن فی فور ذلک فالضمان علی الراکب لانقطاع اثر النخس فبقی السوق مضافا الی الراکب علی الکمال۔ پھر چونکنے والا جبھی ضامن ہوگا کہ روندڈالنا اُس کے چونکنے کی رفتار کی حالت میں فوراً واقع ہو واقع ہو حتی کہ ہانکنا اسی چونکنے والے کی طرف منسوب کیا جائے اور اگر روندنا بفور چونکنے کے واقع نہ ہو یعنی اس کے چونکنے سے جس روش سے جاتا تھا اُس کے بدل جانے کے بعد اس نے روندا ہو تو مقتول کا تاوان صرف سوار پر واجب ہوگا کیونکہ اس کے چونکنے کا اثر جاتا رہا تو ہانکنا بالکلیہ اسی سوار کی طرف منسوب ہوا۔ و من قاد دابۃ تخسہا رجل فانفلتت من ید القائد فاصابت فی فورہا فہو علی الناخس وکذا اذا کان لہا سائق فنخسہا غیرہ لانہ مضاف الیہ والناخس اذا کان عبدا فالضمان فی رقبتہ فان کان صبیا ففی مالہ لانہما مواخذان بافعالہما۔ اگر ایک شخص ایک گھوڑا وغیرہ جانور کھینچے لیے جاتا ہو، پھر ایک شخص نے اُس کو چونک دیا کہ وہ کھینچنے والے سے چھوٹ بھاگا پس اُس نے بفور اسی رفتار میں کسی شخص کو صدمہ پہنچایا تو اس کا تاوان چونکنے والے پر واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کوئی شخص جانور کو ہانکتا ہو پس دوسرے نے اُس کو چونکا تو بھی اس صورت میں یہی حکم ہے کیونکہ یہ فعل اسی چونکنے والے کی طرف منسوب ہوگا اور چونکنے والا اگر غلام ہو تو یہ تاوان اُس کی گردن میں واجب ہوگا یعنی اس تاوان کے واسطے وہ فروخت کیا جائے گا اور اگر یہ شخص طفل ہو تو یہ تاوان اُس بچے کے مال میں واجب ہوگا، کیونکہ غلام اور طفل دونوں اپنے افعال میں ماخوذ ہوتے ہیں

ف ظاہراً یہ اُس صورت میں ہے کہ جان ضائع نہیں ہوئی بلکہ زخم موضحہ کے جرم سے کم ہو کیونکہ جو تاوان کہ ارش موضحہ سے ہوتا ہے وہ البتہ اپنے مال میں واجب ہوتا ہے۔ کما فی الکافی۔ اور میں کہتا ہوں کہ شائد اس سے طفل عجمی مراد ہو کیونکہ اہل عجم کے واسطے مددگار برادری نہیں ہے۔ الکفایہ۔ ولو نخسہا شیئی منصوب فی الطریق فنفحت انسانا فقتلتہ فالضمان علی من نصب ذلک الشئی لانہ متعد بشغل الطریق فاضیف الیہ کانہ نخسہا بفعلہ واللہ اعلم۔ اور اگر اس جانور کے کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ میں کھڑی کی گئی تھی پس اُس نے بھڑک کر کسی آدمی کو لات ماردی کہ اُس کو تلف کیا تو اس کا تاوان اُس شخص پر واجب ہوگا جس نے یہ چیز راستہ میں کھڑی کی ہے کیونکہ وہ راستہ گھیرنے کی وجہ سے متعدی ہوا تو یہ فعل اسی کی جانب منسوب ہوا گویا اس نے اپنے فعل سے چونکا۔

باب جنایۃ المملوک والجنایۃ علیہ

یہ باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کے بیان میں ہے

قال واذا جنی العبد جنایۃ خطاء قیل لمولاہ اما ان تدفعہ بہا او تفدیہ وقال الشافعیؒ جنایتہ فی رقبتہ یباع فیہا الا ان یقضی المولی الارش وفائدۃ الاختلاف فی اتباع الجانی بعد العتق والمسالۃ مختلفۃ بین الصحابۃ رضوان اللہ علیہم لہ ان الاصل فی موجب الجنایۃ ان یجب علی المتلف لانہ ہو الجانی الا ان العاقلۃ تتحمل عنہ ولا عاقلۃ للعبد لان العقل عندی بالقرابۃ ولا قرابۃ بین العبد ومولاہ فتجب فی ذمتہ کما فی الذمی ویتعلق برقبتہ یباع فیہ کما فی الجنایۃ علی المال۔ اگر غلام نے خطاء سے کوئی جنایت کی یعنی خطاء سے کوئی جان تلف کردی یا مال تلف کیا تو

اُس کے مولیٰ سے کہا جائے گا کہ چاہے اس غلام کو دے دے یا اس کا فدیہ دیدے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ غلام کی جنایت اُس کی گردن میں لازم ہے یعنی اس کے واسطے غلام فروخت کیا جائے گا الا آنکہ اُس کا مولیٰ یہ جرمانہ ادا کردے اور اس اختلاف کا فائدہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب یہ غلام آزاد ہو جائے یعنی بعد آزاد ہو جانے کے حقدار اُس کا دامن گیر ہو سکتا ہے یا نہیں؟ پس ہمارے نزدیک دامنگیر نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ پر وجوب تھا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مؤاخذہ کر سکتا ہے اور یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلافی ہے اور امام شافعیؒ کی اصل در بارہ موجب جنایت یہ ہے کہ اُس کا جرمانہ خود تلف کرنے والے پر واجب ہو کیونکہ وہی مجرم ہے لیکن اگر آزاد ہوتا ہے تو اس کی مددگار برادری اُس کی جانب سے برداشت کرتی ہے اور غلام کے واسطے کوئی مددگار برادری نہیں ہے کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک ایسی مددگاری کا سبب صرف قرابت ہے حالانکہ مولیٰ اور اُس کے غلام کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہوتی ہے تو یہ تاوان صرف غلام ہی کے ذمہ واجب ہوا جیسے ذمی کافر کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی جیسے ذمی نے کسی کو اگر خطاء سے قتل کیا تو اُس کی دیت صرف ذمی پر واجب ہوتی ہے نہ ذمی کی مددگار برادری پر جیسے مال تلف کرنے کی صورت میں ہے پھر جو کچھ اس غلام پر واجب ہوا وہ مالی جرم کے طور پر غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔

ف حتیٰ کہ غلام اس کی وجہ سے فروخت کیا جائے گا اور اُس سے داموں سے یہ دیت یا تاوان ادا کیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ غلام کے آزاد ہونے کے بعد مطالبہ کر سکتا ہے۔ ولنا ان الاصل فی الجنایۃ علی الآدمی حالۃ الخطاء ان یتباعد عن الجانی تحرزا عن استیصالہ والاجحاف بہ اذ ھو معذور فیہ حیث لم یتعمد الجنایۃ وتجب علی عاقلۃ الجانی اذا کان لہ عاقلۃ والمولی عاقلتہ لان العبد یستنصر بہ والاصل فی العاقلۃ عندنا النصرۃ حتی تجب علی اھل الدیوان بخلاف الذمی لانھم لایتعاقلون فیما بینھم فلا عاقلۃ فتجب فی ذمتہ صیانۃ للدم عن الھدر وبخلاف الجنایۃ علی المال لان العواقل لا تعقل المال الا انہ یخیر بین الدفع والفداء لانہ واحد وفی اثبات الخیرۃ نوع التخفیف فی حقہ کیلا یستاصل غیر ان الواجب الاصلی ھو الدفع فی الصحیح ولھذا یسقط الموجب بموت العبد لفوات محل الواجب وان کان لہ حق النقل الی الفداء کما فی مال الزکوٰۃ بخلاف موت الجانی الحر لان الواجب لا یتعلق بالحر استیفاء فصار کالعبد فی صدقۃ الفطر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی پر جنایت بحالت خطاء واقع ہونے میں اصل یہ ہے کہ جنایت کرنے والے سے اس کو دُور رکھا جائے تاکہ وہ برباد و سخت تنگ نہ ہو اس واسطے کہ وہ اس فعل میں معذور ہے کہ اُس نے عمداً یہ حرکت نہیں کی اور یہ دیت اُس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی بشرطیکہ اس کا مددگار کوئی ہو اور غلام کا مددگار اُس کا مولیٰ ہے کیونکہ غلام اپنے مولیٰ ہی سے مدد کا خواستگار ہوتا ہے۔ اور اس بارہ میں ہمارے نزدیک مددگاری اصل ہے حتیٰ کہ خطاء کار کی طرف سے اُس کے اہل دیوان پر دیت اٹھانا واجب ہے (یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اس کا نام درج ہو وہ اس دیت ادا کرنے میں اس کے مددگار ہوں گے اگرچہ ان میں قرابت نہ ہو) بخلاف ذمیوں کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی مددگاری نہیں کرتے ہیں تو ذمی کے واسطے ایسا مددگار نہ دارد ہے پس دیت ذمی کے ذمہ واجب ہوگی تاکہ خون انسانی رائیگاں ہونے سے محفوظ رہے بخلاف اس کے اگر مالی نقصان کیا تو یہ غلام کی گردن پر ہوگا اس واسطے کہ مددگار برادری مالی تاوان نہیں برداشت کرتی ہے یعنی اسی طرح مولیٰ بھی اس کو برداشت نہیں کرے گا لیکن اتنی بات ہے کہ مولیٰ کے واسطے یہ اختیار دیا گیا کہ چاہے غلام کو دے دے یا اُس کا فدیہ دیدے کیونکہ مولیٰ کوئی جماعت نہیں بلکہ اکیلا شخص ہے تو اختیار دیئے جانے میں اُس کے حق میں ایک طرح کی تخفیف ہے تاکہ ایسا نہ

ہو کروہ اپنا سب مال دے کر برباد ہو جائے مگر یہ جاننا چاہیے کہ صحیح قول میں بذمہ مولیٰ واجب یہی ہے کہ غلام کو دیدے اور اسی وجہ سے اگر غلام مرجائے قبل اس کے کہ مولیٰ اُس کا فدیہ دینا منظور کرے تو مولیٰ کے ذمہ سے جرمانہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ محل واجب ندارد ہو گیا اگرچہ اُس کو فدیہ کی جانب منتقل کرنے کا اختیار تھا جیسے مال زکوٰۃ میں ہوتا ہے یعنی اگر نصاب تلف ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ مالک مال کو اختیار تھا کہ دوسرے مال سے زکوٰۃ دیدے اسی طرح غلام کے مسئلہ میں ہے بخلاف اس کے اگر آزاد مجرم مرگیا تو دیت اُس کے مال سے ساقط نہیں ہو گی کیونکہ جو چیز واجب ہے اُس کا وصول کرنا آزاد مذکور کی ذات سے متعلق نہیں تھا تو اس مسئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہو گیا جیسے صدقہ فطر کے مسئلہ میں غلام کا حال ہے۔

ف یعنی اگر طلوع فجر کے بعد غلام مرگیا تو اُس کا صدقہ فطر مولیٰ ادا کرے گا کیونکہ صدقہ مذکور کا واجب ہونا بذمہ مولیٰ تھا۔ قال فان دفعه ملكه ولى الجناية وان فداه فداه بارشها وكل ذلك يلزمه حالا اما الدفع فلان التاجيل فى الاعيان باطل وعند اختياره الواجب عين واما الفداء فلانه جعل بدلا عن العبد فى الشرع وان كان مقدرا بالمتلف ولهذا سمى فداء فيقوم مقامه ويأخذ حكمه فلهذا وجب حالا كالمبدل۔ پس اگر مولیٰ نے اس غلام مجرم کو دیدیا تو مستحق جرم اُس کا مالک ہو جائے گا یعنی ولی جرم اس کا مالک ہو جائے گا اور اگر مولیٰ نے اس غلام کا فدیہ دینا منظور کیا تو اس جرم کے جرمانہ کی قدر اس کا فدیہ ادا کرے پھر خواہ غلام دے یا اُس کا فدیہ دے

مولیٰ پر فی الحال دینا واجب ہو گا۔ پس غلام کا فی الحال دینا اس وجہ سے واجب ہے کہ اموال اعیان میں میعاد مقرر کرنا باطل ہے اور درصورتیکہ مولیٰ اس غلام کا دینا اختیار کرے تو اس کے ذمہ یہی بعینہ واجب ہے یعنی یہ مال عین ہے اور فدیہ میں میعاد اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ مال فدیہ شرع میں اس غلام کا عوض قرار دیا گیا ہے اگرچہ اس مقدار کا اندازہ بذریعہ عضو تلف شدہ کے ہوتا ہے یعنی فدیہ کا اندازہ تو بقدر جرم ہے لیکن یہ اسی غلام مجرم کا عوض ہے کیونکہ اصلی موجب یہی غلام تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا۔ اور اسی وجہ سے اس کا فدیہ نام رکھا گیا ہے تو یہ فدیہ اسی غلام کا قائمقام ہو گا اور اس مال کو وہی حکم حاصل ہو گا جو غلام کے واسطے حاصل تھا یعنی جیسے غلام کے حق میں میعاد نہیں جائز ہے ویسی ہی اس فدیہ کے بارہ میں بھی نہیں جائز ہو گی پس اسی وجہ سے مثل غلام مجرم کے فدیہ بھی فی الحال ادا کرنا واجب ہوا۔ وایهما اختاره وفعله لاشئى لولى الجناية غيره اما الدفع فلان حقه متعلق به فاذا خلى بينه وبين الرقبة سقط واما الفداء فلانه لاحق له الا الارش فاذا اوفاه حقه سلم العبد له فان لم يختر شيأ حتى مات العبد بطل حق المجنى عليه لفوات محل حقه على مابيناه وان مات بعدما اختار الفداء لم يبرأ لتحول الحق من رقبة العبد الى ذمة المولى۔ اور غلام کو دینے یا فدیہ دینے ان دونوں میں سے مولیٰ نے جس امر کو اختیار کیا اور اس کو عمل میں لایا تو اس کے سوائے ولی جنایت کے واسطے کوئی دوسری چیز نہ ہو گی پس غلام دینے کی صورت میں دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق اسی غلام سے متعلق ہے پس جب مولیٰ نے اس غلام اور ولی جنایت کے درمیان تخلیہ کر دیا تو ولی جنایت کا حق مطالبہ ساقط ہو گیا یعنی اس کے سوائے دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اور فدیہ اختیار کرنے کی صورت میں دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق سوائے ارش یعنی جرمانہ کے کچھ نہیں ہے پس جب مولیٰ نے ولی جنایت کو اُس کا حق ادا کر دیا، تو مولیٰ کے واسطے اُس کا غلام سالم رہا پھر اگر مولیٰ نے غلام کو دینے یا اُس کا فدیہ دینے ان دونوں میں سے کچھ اختیار نہ کیا یہاں تک کہ غلام مذکور مرگیا تو ولی جنایت کا حق باطل ہو گیا کیونکہ اُس کے حق کا محل جاتا رہا بنا بر اُس دلیل کے جو ہم اوپر بیان

کر چکے ہیں اور اگر مولی نے فدیہ دینا اختیار کیا اُس کے بعد غلام مذکور مر گیا خواہ قول سے اختیار کیا یا فعل سے اختیار کیا اور غلام خواہ مرا یا تلف ہو گیا) تو مولی بری نہ ہو گا کیونکہ ولی جنایت کا حق اس غلام کی گردن سے منتقل ہو کر مولی کے ذمہ آگیا۔ قال فان عاد فجنی کان حکم الجنایۃ الثانیۃ کحکم الجنایۃ الاولیٰ معناہ بعد الفداء لانہ لما طھر عن الجنایۃ بالفداء جعل کان لم تکن وھذا ابتداء جنایۃ۔ پھر اگر دوبارہ اسی غلام نے عود کر کے جرم کیا یعنی بعد فدیہ دینے کے تو دوسرے جرم کا حکم مثل جرم اوّل کے ہوگا۔ یعنی پہلے جرم کا فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر غلام مذکور نے دوبارہ وہی جرم کیا جو پہلے کیا تھا تو دوسرے جرم کے واسطے مولی کو حکم دیا جائے گا کہ یہ غلام دے دے یا اس کا فدیہ دے اس واسطے کہ غلام مذکور جب پہلے جرم سے بوجہ فدیہ دینے کے پاک ہو گیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا جرم اوّل تھا اور جرم دوم ابتدائی جرم ہے۔ قال وان جنی جنایتین قیل للمولی اما ان تدفعہ الی ولی الجنایتین یقتسمانہ علی قدر حقھما واما ان تفدیہ بارش کل واحد منھما لان تعلق الاولی برقبتہ لایمنع تعلق الثانیۃ بھا کالدیون المتلاحقۃ الا تری ان ملک المولی لم یمنع تعلق الجنایۃ فحق المجنی علیہ الاوّل اولیٰ ان لا یمنع ومعنی قولہ علی قدر حقیھما علی قدر ارش جنایتھما اور اگر غلام نے دو جرم کیے یعنی بعد دونوں جرموں کے مطالبہ ہوا تو مولی سے کہا جائے گا کہ یا تو اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو دیدے کہ دونوں فریق بقدر اپنے حق کے اس کو تقسیم کر لیں اور یا تو اس کے فدیہ میں ہر ایک مستحق کو بقدر اس کی ارش کے دیدے (اور دوسرے جرم والے کا بھی حق اس کی گردن سے متعلق ہو جائے گا۔) اس واسطے کہ پہلے جرم کا اس کی گردن سے متعلق ہونا دوسرے جرم کے تعلق کو نہیں روکے گا جیسے پے در پے قرضے غلام تاجر کی گردن سے متعلق ہوتے ہیں (اور یہی چاروں اماموں وغیرہم کا قول ہے۔ع) کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مولی کا مالک ہونا اس امر سے مانع نہ ہو گا کہ جرم اوّل اس غلام کی گردن سے متعلق ہو تو جرم اوّل کا استحقاق بدرجۂ اولیٰ اس امر سے مانع نہ ہو گا کہ جرم دوم کا حق اس کی گردن سے متعلق ہو اور یہ جو فرمایا کہ دونوں بقدر اپنے حق کے اس کو تقسیم کر لیں اس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں اپنے جرمانہ کی مقدار پر حساب لگا کر تقسیم کریں۔ ف مثلاً جرم اوّل کا جرمانہ پانچ سو درہم ہیں۔ اور دوسرے جرم کا جرمانہ ایک ہزار درہم ہیں تو غلام مذکور ان دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگا چنانچہ مستحق اول ایک تہائی کا اور مستحق دوم دو تہائی کا شریک ہو جائے گا علی ہذا القیاس۔ وان کانوا جماعۃ یقتسمون العبد المدفوع علی قدر حصصھم وان فداہ فداہ بجمیع الجنایات لما ذکرنا ولو قتل واحدا وفقأ عین آخر یقتسمانہ اثلاثا لان ارش العین علی النصف من ارش النفس وعلی ھذا حکم الشجات وللمولی ان یفدی من بعضھم ویدفع الی بعض مقدار ما تعلق بہ حقہ من العبد لان الحقوق مختلفۃ باختلاف اسبابھا وھی الجنایات المختلفۃ بخلاف مقتول العبد اذا کان لہ ولیان لم یکن لہ ان یفدیہ من احدھما ویدفع الی الآخر لان الحق متحد لاتحاد سببہ وھی الجنایۃ المتحدۃ والحق یجب للمقتول ثم للوارث خلافۃ عنہ فلا یملک التفریق فی موجبھا۔ اور اگر مستحقین جرم ایک جماعت ہو یعنی مختلف جرموں کی وجہ سے ہر ایک جرم کے مستحق جمع ہو کر ایک جماعت ہو اور مولی نے غلام مذکور ان سب کو دے دیا تو یہ لوگ اس غلام کو بقدر اپنے اپنے حصہ کے بانٹ لیں گے اور اگر مولی اس غلام کا فدیہ دینا چاہے تو جملہ جرموں سے فدیہ دے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ سب کے حق اُس کی گردن سے متعلق ہوتے ہیں اور اول جرم کا تعلق دوسرے جرم کے تعلق سے مانع نہیں ہوتا ہے اور اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا ہو اور دوسرے شخص کی آنکھ پھوڑی ہو تو یہ دونوں اس غلام کو تین تہائی تقسیم کریں گے اس واسطے کہ آنکھ کا جرمانہ جان کے جرمانہ سے نصف ہے اور شجاعت کا حکم بھی اسی قیاس پر ہے اور مولی کو یہ بھی اختیار ہے کہ بعض مستحقین کو فدیہ دے دے اور بعض دیگر کا حق

قدر حق اس غلام سے متعلق ہوا ہے اس قدر حصہ غلام دے دے لیکن یہ حکم حقوق مختلفہ کی صورت میں ہے اس واسطے کہ سببوں کے مختلف ہونے سے حقوق مختلف ہو گئے ہیں اور سبب یہی جرم ہیں جو مختلف واقع ہوئے ہیں بخلاف اس کے اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا حالانکہ مقتول کے دو ولی ہیں تو مولی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایک ولی کو اس کے حصہ کا فدیہ دے اور دوسرے کو غلام دے اس واسطے کہ سبب متحد ہونے کی وجہ سے حق متحد ہے کیونکہ سبب یہی ہے کہ اس نے ایک شخص کو قتل کیا اور استحقاق پہلے تو مقتول کے واسطے واجب ہوتا ہے اور چونکہ وہ مر چکا لہذا اس کی نیابت میں اس کے وارث کو حاصل ہوتا ہے پس مولی کو موجب جرم میں تفریق کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ **قال فان اعتقه المولى وهو لا يعلم بالجناية ضمن الاقل من قيمته ومن ارشها وان اعتقه بعد العلم بالجناية وجب عليه الارش لان في الاول فوت حقه فيضمنه وحقه في اقلهما ولا يصير مختارا للفداء لانه لا اختيار بدون العلم وفي الثاني صار مختارا لان الاعتاق يمنعه من الدفع فالاقدام عليه اختيار منه للاخر وعلى هذين الوجهين البيع والهبة والتدبير والاستيلاد لان كل ذلك مما يمنع الدفع لزوال الملك به بخلاف الاقرار على رواية الاصل لانه لا يسقط به حق ولي الجناية فان المقر له يخاطب بالدفع اليه وليس فيه نقل الملك لجواز ان يكون الامر كما قاله المقر والحقه الكرخي بالبيع واخواته لانه ملكه في الظاهر فيستحقه المقر له باقراره فاشبه البيع۔**

پھر اگر مولی نے اس غلام مجرم کو آزاد کر دیا حالانکہ اس کو جرم کا حال معلوم نہیں ہے تو ولی جرم کے واسطے غلام کی قیمت اور جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا اور اگر جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اس کو آزاد کیا تو مولی پر پورا جرمانہ واجب ہوگا اس واسطے کہ پہلی صورت میں مستحق جرم کا مٹا دیا پس اس کے حق کا ضامن ہوگا اور اس کا حق یہ ہے کہ مولی اس کو غلام دے یا فدیہ میں جرمانہ دے تو ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہی اس کا حق ہے اور اس صورت میں آزاد کرنے کی وجہ سے مولی اس کا فدیہ اختیار والا نہ ہو جائے گا اس واسطے کہ بدوں آگاہی کے اختیار کرنا نہیں ہو سکتا ہے یعنی فدیہ کا اختیار کرنا اس امر پر موقوف ہے کہ مولی اس کے جرم سے آگاہ ہو ہاں دوسری صورت میں البتہ وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے گا اس واسطے کہ آزاد کرنا اس کو غلام دینے سے مانع ہوگا تو عتق پر اقدام کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے فدیہ دینا اختیار کیا ہے اور اسی طرح اگر مولی نے اس کو فروخت کیا یا ہبہ کیا یا مدبر کیا یا مجرمانہ باندی کو ام ولد بنا لیا تو اس میں بھی یہی دو صورتیں ہیں کہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد ایسا کیا یا آگاہ ہونے سے پہلے ایسا کیا ہے کیونکہ بیع وغیرہ بھی ہر ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی وجہ سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو وہ مملوک مجرم کو دے دینے سے مانع ہے بخلاف اس کے اگر مولی نے اقرار کیا کہ یہ غلام میرا نہیں بلکہ زید کا ہے تو بنا بر روایت مبسوط کے مولی اس کا فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اس واسطے کہ اقرار مذکور سے مستحق جرم کا حق باطل نہ ہوگا کیونکہ جس کے واسطے اقرار کیا اس کو حکم کیا جائے گا کہ یہ غلام دے دے یا فدیہ دے اور اس میں ملک منتقل کرنا بھی نہیں آتا ہے کیونکہ شاید ایسا ہی ہو جیسا مقر نے بیان کیا ہے ہاں کرخیؒ نے البتہ اقرار کو بھی بیع و اس کے مانند چیزوں کے ساتھ لاحق کیا ہے اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہے اور جس کے واسطے اقرار کر دیا وہ بوجہ اقرار ہی کے اس غلام کا مستحق ہوا تو اقرار مذکور مشابہ بیع ہو گیا۔ **و اطلاق الجواب في الكتاب ينتظم النفس وما دونها وكذا المعنى لا يختلف۔** اور کتاب میں جو عبارت مذکور ہے وہ مطلق ہے یعنی خواہ ایسا جرم ہو جس سے جان تلف ہوئی یا اس سے کم ہو دونوں کو شامل ہے کیونکہ جو وجہ ہے وہ مختلف نہیں ہوتی ہے۔

ف— یعنی ہر صورت غلام کی قیمت یا جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا۔ واطلاق البیع ینتظم البیع بشرط الخیار للمشتری لانہ یزیل الملک بخلاف ما اذا کان الخیار للبائع ونقضہ وبخلاف العرض علی البیع لان الملک ما زال۔
اور مطلق لفظ بیع بیان کرنا بھی ایسی بیع کو شامل ہے جس میں مشتری کے واسطے خیار ہو کیونکہ ایسی بیع سے بائع کی ملکیت زائل ہوجاتی ہے بخلاف اس کے اگر مولی نے اپنے واسطے خیار شرط کیا پھر بیع توڑ دی تو مولی پر فدیہ لازم نہ ہوگا اور بخلاف اس کے اگر مولی نے اس کو بیع کے واسطے پیش کیا تو بھی فدیہ لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ بائع کی ملکیت زائل نہیں ہوئی
ف— تو لازم نہ آیا کہ اس نے فدیہ اختیار کیا ہے اگرچہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اپنے خیار پر فروخت کر کے بیع توڑی ہو یا بیع کے واسطے پیش کیا ہو۔ ولو باعہ بیعا فاسدا لم یصر مختارا حتی یسلمہ لان الزوال بہ بخلاف الکتابۃ الفاسدۃ لان موجبہ یثبت قبل قبض البدل فیصیر بنفسہا مختارا ولو باعہ مولاہ من المجنی علیہ فہو مختار۔ اور اگر مولی نے اس کو جرم سے آگاہ ہونے کے بعد بطور بیع فاسد فروخت کیا تو بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا یہاں تک کہ اس غلام کو مشتری کے سپرد کرے کیونکہ سپردگی ہی سے ملکیت زائل ہوگی یعنی بیع صحیح میں تو فروخت ہی سے ملکیت زائل ہوجاتی ہے اور بیع فاسد میں بعد سپردگی کے ملکیت فاسد ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر اس غلام مجرم کو بعد آگاہی جرم کے کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب کیا تو فدیہ اختیار کرنے والا ہوجائے گا اس واسطے کہ جو حکم بعقد کتابت واجب ہوتا ہے وہ عوض وصول کرنے سے پہلے ہی ثابت ہوجاتا ہے تو فقط کتابت ہی سے فدیہ اختیار کرنے والا ہوجائے گا اور اگر بعد آگاہی جرم کے مولی نے اس غلام کو اسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جس کے حق میں غلام سے جرم سرزد ہوا ہے تو بھی مولی دربارۂ جرم کے فدیہ اختیار کرنے والا ہوگیا۔
ف— یعنی بیع کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ مستحق جرم کو فدیہ ادا کرے گا لیکن یہ حکم صرف بیع میں ہے۔ بخلاف ما اذا وھبہ منہ لان المستحق لہ اخذہ بغیر عوض وھو متحقق فی الھبۃ دون البیع واعتاق المجنی علیہ بامر المولی بمنزلۃ اعتاق المولی فیما ذکرنا لان فعل المامور مضاف الیہ۔ بخلاف بیع کے اگر مولی نے اس غلام کو اسی شخص کو ہبہ کر دیا جس پر غلام سے جرم سرزد ہوا ہے تو فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اس واسطے کہ مستحق جرم کو یہ استحقاق تھا کہ غلام مذکور کو مفت بغیر عوض لے لے اور ہبہ میں یہ بات پائی گئی مگر بیع میں نہیں پائی جاتی ہے اور اگر اس شخص نے جس پر غلام نے جرم کیا ہے اس غلام کو بحکم مولی آزاد کر دیا تو حکم مذکور یعنی فدیہ اختیار کرنے میں یہ اعتاق ایسا ہے جیسے مولی نے خود آزاد کیا یعنی بعد آگاہی جرم کے مولی کا خود آزاد کر دینا فدیہ کا اختیار ہے اسی طرح مولی کا دوسرے شخص کو اعتاق کا حکم دینا بھی فدیہ کا اختیار ہے کیونکہ مامور کا فعل بجانب مولی مضاف ہوگا یعنی گویا مولی نے خود یہ کام کیا۔ ولو ضربہ فنقصہ فہو مختار اذا کان عالما بالجنایۃ لانہ حبس جزء منہ وکذا اذا کانت بکرا فوطئہا وان لم یکن معلقا لما قلنا بخلاف التزویج لانہ عیب من حیث الحکم وبخلاف وطی الثیب علی ظاہر الروایۃ لانہ لا ینقص من غیر اعلاق وبخلاف الاستخدام لانہ لا یختص بالملک ولہذا لا یسقط بہ خیار الشرط ولا یصیر مختارا بالاجارۃ والرھن فی الاظہر وکذا بالاذن فی التجارۃ وان رکبہ دین لان الاذن لا یفوت الدفع ولا ینقص الرقبۃ الا ان لولی الجنایۃ ان یمتنع من قبولہ لان الدین لحقہ من جہۃ المولی فیلزم المولی قیمتہ۔
اور اگر مولی نے اس غلام مجرم کو اس طرح مارا کہ اس میں کچھ نقصان آگیا مثلاً آنکھ جاتی رہی پس اگر جرم سے آگاہ ہونے کے بعد ایسا کیا تو وہ فدیہ کا اختیار کرنے والا ہوگیا کیونکہ اس نے غلام میں ایک جزو روک لیا یعنی اب غلام کو نہیں دے سکتا اسی طرح اگر مجرمہ کوئی باندی ہو جو باکرہ تھی پس اس سے وطی کرے تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا ہو گیا اگرچہ اس نے

وطی سے حمل نہ رہا ہو کیونکہ اُس نے ایک جزو روک لیا بخلاف اس کے اگر اُس نے باندی کا نکاح کر دیا تو فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ یہ عیب ازراہ حکم ہے یعنی درحقیقت عیب نہیں ہے حتی کہ مولی اُس کو دے سکتا ہے اور برخلاف اس کے اگر مجرمہ باندی ثیبہ ہو تو اُس کے ساتھ وطی کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا جب تک حمل نہ رہے یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ بدوں حمل رہنے کے اس میں حقیقۃً کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا ہے اور برخلاف اسکے اگر مملوک مجرم سے باوجود آگاہی جرم کے خدمت لی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ خدمت لینا کچھ ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے ولہذا خدمت لینے سے خیار شرط ساقط نہیں ہوتا ہے اور اگر مولی نے اس غلام مجرم کو اجارہ پر دے دیا رہن کر دیا تو دو روایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں گا اور اسی طرح اگر اس کو تجارت کی اجازت دے دی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اگرچہ اس پر قرضے چڑھ جائیں اس واسطے کہ تجارت کی اجازت دینے سے غلام دینے کا اختیار نہیں جاتا اور نہ اُس کی ذات میں کوئی نقص پیدا کرنا لازم آتا ہے لیکن مستحق جرم کو یہ اختیار ہے کہ قرض دار غلام کو قبول کرنے سے انکار کرے کیونکہ مولی کی جانب سے اُس پر قرضہ چڑھ گیا ہے تو مولی پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ قال ومن قال لعبدہ ان قتلت فلانا او رمیتہ او شججتہ فانت حر فهو مختار للفداء ان فعل ذلک وقال زفر رح لا یصیر مختارا للفداء لان وقت تکلمہ لا جنایۃ ولا علم لہ بوجودہ وبعد الجنایۃ لم یوجد منہ فعل یصیر بہ مختارا الا تری انہ لو علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم حلف ان لا یطلق او لا یعتق ثم وجد الشرط وثبت العتق والطلاق لا یحنث فی یمینہ تلک کذا ھذا ولنا انہ علق الاعتاق بالجنایۃ والمعلق بالشرط ینزل عند وجود الشرط کالمنجز فصار کما اذا اعتقہ بعد الجنایۃ الا یری ان من قال لامرأۃ ان دخلت الدار فواللہ لا اقربک یصیر ابتداء الایلاء من وقت الدخول وکذا اذا قال لها اذا مرضت فانت طالق ثلاثا فمرض حتی طلقت ومات من ذلک المرض یصیر فارا لانہ یصیر مطلقا بعد وجود المرض بخلاف ما اوردلان غرضہ طلاق او عتاق یمکنہ الامتناع عنہ اذ الیمین للمنع فلا یدخل تحتہ ما لا یمکنہ الامتناع عنہ ولانہ حرضہ علی مباشرۃ الشرط بتعلیق اقوی الدواعی الیہ والظاهر انہ یفعلہ فهذا دلالۃ الاختیار۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے زید کو قتل کیا یا اُس کو تیر یا پتھر مارا یا اُس کے سر و چہرہ کو زخمی کیا تو تو آزاد ہے تو مولی فدیہ کا اختیار کرنے والا ہو گیا بشرطیکہ غلام یہ کام کرے اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا کہ فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ کلام کرنے کے وقت کوئی جرم موجود نہ تھا اور جرم موجود ہونے کا اس کو علم نہیں ہے اور بعد جرم کے مولی کی طرف سے کوئی کلام نہیں پایا گیا کہ جس سے وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اُس نے طلاق یا اعتاق کو شرط پر معلق کیا پھر قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا یا اعتاق نہیں کرے گا یعنی مثلاً عورت یا مملوک سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق یا تو آزاد ہے پھر قسم کھائی کہ میں طلاق یا اعتاق کا فعل نہیں کروں گا پھر شرط مذکور پائی گئی اور طلاق یا عتق ثابت ہو گیا تو وہ اپنی قسم مذکور میں حانث نہ ہوگا یعنی بعد قسم کے کوئی فعل نہیں پایا گیا پس ایسا ہی اس مسئلہ میں بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اُس نے آزاد کرنے کو اس جرم کے ساتھ معلق کیا اور جو امر کہ کسی شرط سے معلق ہو وہ شرط پائے جانے کے وقت فی الحال

نازل ہو جاتا ہے جیسے وہ امر جو بغیر تعلیق ہو تو ایسا ہو گیا جیسے بعد جرم کے اس غلام کو آزاد کیا گیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا تو عورت کے داخل ہونے کے وقت سے یہ ابتدائے ایلاء ہو گا اور اگر اسی طرح زوجہ سے کہا کہ اگر میں بیمار ہوا تو تین طلاق سے تو مطلقہ ہے پھر خود بیمار ہوا یہاں تک کہ طلاق واقع ہو گئی اور وہ اسی مرض میں مرگیا تو عورت کے ترکہ سے فرار کرنے والا قرار پاوے گا کیونکہ وہ مرض پائے جانے کے وقت طلاق دینے والا ہو جائے گا (اور مرض موت میں طلاق دینا فرار ہے چنانچہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا) بخلاف اُس مسئلہ کے جو زفر رحمۃ اللہ نے پیش کیا کیونکہ اُس میں قسم کھانے والے کی غرض یہ ہے کہ ایسا طلاق و اعتاق نہیں کرے گا جس سے باز رہنا ممکن ہو اس واسطے کہ قسم تو باز رہنے ہی کی وجہ سے ہوتی ہے تو قسم کے تحت میں ایسی چیز داخل نہ ہو گی جس سے باز رہنا ممکن نہیں ہے اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل ہے کہ مولی نے غلام کو شرط مذکور عمل میں لانے پر ایسی چیز کے ساتھ برانگیختہ کیا کہ وہ اُس کے حق میں نہایت رغبت کی چیز ہے یعنی آزادی پر معلق کیا کہ اس کی خواہش سے وہ مزدور اس فعل کا مرتکب ہو گا پس یہ کھلی بات ہے کہ غلام یہ فعل کرے گا تو یہ دلیل ہے کہ مولی نے مجروح کے حق میں فدیہ دینا اختیار کر لیا۔ قال واذا قطع العبد يد رجل عمدا فدفع اليه بقضاء او بغير قضاء فاعتقه ثم مات من اليد فالعبد صلح بالجناية وان لم يعتقه رد على المولى وقيل للاولياء اقتلوا او اعفوا عنه ووجه ذلك وهو انه اذا لم يعتقه وسرى تبين ان الصلح وقع باطلا لان الصلح كان عن المال لان اطراف العبد لا يجرى القصاص بينهما وبين اطراف الحر فاذا سرى تبين ان المال غير واجب وانما الواجب هو القود فكان الصلح واقعا بغير بدل فيبطل والباطل لا يورث الشبهة كما اذا وطئ المطلقة الثلث فى عدتها مع العلم بحرمتها عليه لوجوب القصاص اگر ایک غلام نے ایک شخص آزاد مثلاً زید کا ہاتھ عمداً کاٹا پس اس جرم میں غلام مذکور زید کو دے دیا گیا خواہ بحکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو پس زید نے اُس کو آزاد کر دیا پھر زید اس زخم سے مر گیا تو غلام مذکور اس جرم سے صلح ہے یعنی ہاتھ کے زخم سے اور جو کچھ اس زخم سے پیدا ہو سب سے صلح قرار دیا جائے گا اور اگر زید نے اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو غلام مذکور اپنے مولی کو واپس دیا جائے گا اور زید کے وارثوں سے کہا جائے گا کہ چاہو اس غلام کو قتل کرو یا عفو کرو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب زید نے اُس کو آزاد نہیں کیا ہے اور پھر زخم کی سرایت سے اُس کی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ صلح مذکور واقع ہوئی تھی کیونکہ صلح تو مال پر تھی کیونکہ اعضائے غلام اور اطراف آزاد کے درمیان قصاص نہیں جاری ہوتا ہے پس جب سرایت سے اُس کی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ مال واجب ہی نہیں تھا بلکہ فقط قصاص واجب تھا تو صلح مذکور بغیر عوض واقع ہوئی تو باطل ٹھہری اور جو چیز باطل ہو اُس سے کوئی شبہہ بھی نہیں حاصل ہوتا ہے یعنی ایسی صلح سے قصاص ساقط ہونے کا شبہہ بھی پیدا نہ ہو گا جیسے کسی نے اپنی زوجہ سے تین طلاق دینے کے بعد عدت میں وطی کر لی باوجودیکہ حرام ہونا جانتا تھا تو حد زنا واجب ہوتی ہے اور شبہہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی قصاص واجب ہو گا۔

ف یہ سب اُس صورت میں کہ اُس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ بخلاف ما اذا اعتقه لان اقدامه على الاعتاق يدل على القصد الى تصحيح الصلح لان الظاهر ان من اقدم على تصرف يقصد تصحيحه ولا صحة له الا وان يجعل صلحا عن الجناية وما يحدث منها

ولهذا لو نص عليه ورضي المولى به يصح وقد رضي المولى به لانه لما رضي بكون العبد عوضا عن القليل يكون اراضي بكونه عوضا عن الكثير فاذا اعتق يصح الصلح في ضمن الاعتاق ابتداء واذا لم يعتق لم يوجد الصلح ابتداء والصلح الاول وقع باطلا فيرد العبد الى المولى والاولياء على خيرتهم في العفو والقتل وذكر في بعض النسخ رجل قطع يد رجل عمدا فصالح القاطع المقطوعة يده على عبد ودفعه اليه فاعتقه المقطوعة يده ثم مات من ذلك فالعبد صلح بالجناية الى آخر ما ذكرنا من الرواية

بخلاف اس کے اگر زید نے اس غلام کو آزاد کر دیا ہو تو صلح صحیح ہو جائے گی اس واسطے کہ آزاد ہونے پر اقدام دلالت کرتا ہے کہ زید نے صلح صحیح کرنے کا قصد کیا کیونکہ ظاہر یہی ہے جس نے کسی تصرف پر اقدام کیا تو وہ اس کے صحیح کرنے کا قصد کرتا ہے اور اس کی صحت کی کوئی صورت سوائے اس کے نہیں ہے کہ غلام مذکور کو اس زخم اور اس کے سرایت سے عوض قرار دیا جائے ولہذا اگر غلام کو دیتے وقت اس امر کی تصریح کردے اور مولی اس پر راضی ہو جاوے تو صحیح ہے اور یہاں بھی مولی راضی ہو گیا کیونکہ جب مولی اس امر پر راضی تھا کہ اس کا غلام صرف زخم قلیل کا عوض ہو تو بدرجۂ اولی اس امر پر راضی ہوا کہ کثیر کا عوض ہو یعنی جان کا عوض قرار پاوے پس جب زید نے اس غلام کو لے کر آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے ضمن میں یہ جدید صلح صحیح ہو گئی اور در صورت یہ کہ اس نے غلام آزاد نہ کیا ہو تو ابتدائے صلح نہیں پائی گئی اور اول صلح تو باطل واقع ہوئی تھی پس غلام مذکور کو اپنے مولی کو واپس دیا جائے گا اور زید کے وارث مختار ہوں گے کہ چاہے عفو کریں یا غلام کو قصاص میں قتل کریں واضح ہو کہ کتاب کے بعض نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ عمداً کاٹ ڈالا پھر قاطع نے مقطوع سے ایک غلام پر صلح کر کے یہ غلام اس کو دے دیا پس مقطوع الید نے یہ غلام آزاد کر دیا پھر اسی زخم سے مرگیا تو امام محمد نے کہا کہ غلام مذکور اس زخم اور اس کی سرایت سے صلح قرار دیا جائے گا پھر آخر تک روایت اسی طرح ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ لیکن روایت اول صحیح ہے۔ وهذا الوضع يرد اشكالا فيما اذا عفا عن اليد ثم سرى الى النفس ومات حيث لا يجب القصاص هنا للعفو وههنا قال يجب اور دوسری صورت مسئلہ میں ایسی صورت میں اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب اس نے ہاتھ کے زخم سے عفو کیا پھر زخم مذکور نے سرایت کر کے جان تلف کی تو روایت مشہورہ میں قصاص واجب نہیں ہوتا حالانکہ اس روایت میں کہا کہ قصاص واجب ہوتا ہے۔ قيل ما ذكر ههنا جواب القياس فيكون الوضعان جميعا على القياس والاستحسان وقيل بينهما فرق - بعض مشائخ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ جو حکم اس روایت میں مذکور ہے وہ حکم قیاسی ہے تو عفو صلح کی دونوں صورتیں بطریق قیاس و بطریق استحسان مذکور ہوئی ہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ان دونوں میں فرق ہے - ووجهه ان العفو عن اليد صح ظاهرا لان الحق كان له في اليد من حيث الظاهر فيصح العفو ظاهرا فبعد ذلك وان بطل حكما يبقى موجودا حقيقة فكفى ذلك لمنع وجوب القصاص اما ههنا الصلح لا يبطل الجناية بل يقررها حيث صالح عنها على مال فاذا لم يبطل الجناية لم تمتنع العقوبة هذا اذا لم يعتقه اما اذا اعتقه فالتخريج ما ذكرناه من قبل۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے زخم سے عفو کرنا ظاہر صحیح ہوا کیونکہ من حیث الظاہر اس کا استحقاق صرف ہاتھ کے بارے میں تھا تو ظاہرا عفو صحیح ہوا پھر اس کے بعد عفو مذکور اگرچہ حکما باطل ہو گیا لیکن حقیقۃً باقی ہے تو وجوب قصاص سے روکنے کے واسطے اس قدر کافی ہے اور رہا اس مسئلہ میں تو صلح مذکور اس جنایت کو باطل نہیں کرے گی بلکہ اس کو مضبوط کر دے گی کیونکہ اس نے مال پر صلح کی تو جب جنایت باطل نہ ہوئی تو سزا بھی ممتنع نہ ہوگی پھر یہ ممتنع نہ ہونا اس صورت میں ہے کہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا اور اگر اس

نے غلام مذکور کو آزاد کر دیا تو مسئلہ کا حکم اُس طور پر نکلے گا جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ قال واذا جنی العبد الماذون له جنایة وعلیه الف درهم فاعتقه المولی ولم یعلم بالجنایة فعلیه قیمتان قیمته لصاحب الدین وقیمة لاولیاء الجنایة لانه اتلف حقین کل واحد منهما مضمون بکل القیمة علی الانفراد الدفع للاولیاء والبیع للغرماء فکذا عند الاجتماع ویمکن الجمع بین الحقین ایفاء من الرقبة الواحدة بان یدفع الی ولی الجنایة ثم یباع للغرماء فیضمنهما بالاتلاف بخلاف ما اذا اتلفه اجنبی حیث تجب قیمة واحدة للمولی ویدفعها المولی الی الغرماء لان الاجنبی انما یضمن للمولی بحکم الملك فلا یظهر فی مقابلته الحق لانه دونه وههنا یجب لکل واحد منهما باتلاف الحق فلا ترجیح فیظهران فیضمنهما

اگر غلام ماذون نے کوئی جرم کیا حالانکہ اُس پر ہزار درہم قرضہ ہے اور اُس کو مولی نے آزاد کر دیا حالانکہ مولی کو جرم کا حال معلوم نہیں ہے تو مولی پر دو قیمتیں واجب ہوں گی ایک قیمت غلام تو قرض خواہوں کے واسطے ہوگی اور دوسری قیمت وارثان مقتول کے واسطے ہوگی اِس واسطے کہ مولی نے ایسے دو حق تلف کیے جن میں سے ہر ایک کے واسطے علیحدہ علیحدہ پوری قیمت کا تاوان واجب ہے چنانچہ اولیائے مقتول کو دینا واجب ہے اور قرض خواہوں کے واسطے بیچنا واجب ہے۔ پس اسی طرح دونوں جمع ہونے کی صورت میں حکم ہوگا اور واضح ہو کہ ایک ہی رقبہ سے ادا کرنے کے طور پر دو حصوں کا جمع ہونا ممکن ہے بایں طور کہ ولی مقتول کو دے دیا جائے پھر وہ قرض خواہوں کے واسطے فروخت کیا جائے پس تلف کرنے کی وجہ سے مولی اِن دونوں کا ضامن ہوگا بخلاف اِس کے اگر اِس غلام کو کسی اجنبی نے تلف کیا کہ اِس صورت میں اجنبی پر مولی کے واسطے ایک ہی قیمت واجب ہوگی کہ مولی اُس کے غلام کے قرض خواہوں کو دے دے گا اِس واسطے کہ اجنبی تو مولی کے لیئے بوجہ ملکیت کے اِس قیمت کا ضامن ہوتا ہے پس بمقابلہ ملک کے کوئی حق ظاہر نہ ہوگا اِس واسطے کہ ملکیت سے ہر حق کمتر ہے اور مسئلہ مذکورہ میں ہر ایک حقدار کے واسطے اِس وجہ سے قیمت واجب ہوئی کہ مولی نے محل حق کو تلف کر دیا تو کوئی ترجیح کی وجہ نہیں ہے پس دونوں کے واسطے ضامن ہوگا۔ قال واذا استدانت الامة الماذون لها اکثر من قیمتها ثم ولدت فانه یباع الولد معها فی الدین وان جنت جنایة لم یدفع الولد معها والفرق ان الدین وصف حکمی فیها واجب فی ذمتها متعلق برقبتها استیفاء فیسری الی الولد کولد المرهونة بخلاف الجنایة لان وجوب الدفع فی ذمة المولی لا فی ذمتها وانما یلاقیها اثر الفعل الحقیقی وهو الدفع والسرایة فی الاوصاف الشرعیة دون الاوصاف الحقیقیة۔

اگر ایسی باندی نے جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے اپنے اوپر اپنی قیمت سے زیادہ اُدھار قرضہ چڑھایا پھر اُس کے بچہ پیدا ہوا تو قرضہ کے بارے میں بچہ بھی اُس کے ساتھ فروخت کیا جائے گا اور اگر اِس باندی نے کوئی جنایت کی ہو تو بچہ اُس کے ساتھ نہیں دیا جائے گا اور فرق یہ ہے کہ قرضہ تو اِس باندی میں ایک حکمی وصف ہے جو اِس باندی کے ذمے واجب ہے اور وصول ہونے میں اِسی باندی کی گردن سے متعلق ہے تو یہ اُس کی اولاد کی جانب بھی ساری ہوگا جیسے مرہونہ باندی کا بچہ بھی اُس کے ساتھ مرہون ہو جاتا ہے بخلاف جنایت کے کہ مرداد کو دینا اِس باندی کے ذمہ نہیں بلکہ اُس کے مولی کے ذمہ واجب ہے اور باندی کے ساتھ تو فعل حقیقی اثر لاحق ہوتا ہے یعنی مولی کے دینے کا اثر اِس باندی پر عائد ہوتا ہے اور رہا قرضہ یا رہن کی سرایت تو یہ وصف حقیقی نہیں بلکہ وصف شرعی ہے۔

قال واذا کان العبد لرجل زعم رجل ان مولاہ اعتقہ فقتل العبد ولیاً لذلک الرجل خطاء فلا شیء لہ لانہ لما زعم ان مولاہ اعتقہ فقد ادعی الدیۃ علی العاقلۃ وابرء العبد والمولی الا انہ لا یصدق علی العاقلۃ من غیر حجۃ - اگر زید کا ایک غلام ہو جس کی نسبت خالد نے کہا کہ زید نے اس کو آزاد کر دیا ہے پھر غلام مذکور نے خالد کے کسی مورث کو خطا سے قتل کیا تو خالد کے واسطے کچھ نہیں ملے گا اس واسطے کہ جب خالد نے دعویٰ کیا کہ اس کے مولی نے اس کو آزاد کیا تو خالد نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعویٰ کیا اور مولی و اس کے غلام کو دیت سے بری کیا لیکن مددگار برادری پر اس کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہوگی جب تک کہ حجت نہ لاوے یعنی خالی دعویٰ کی وجہ سے مددگار برادری پر دیت واجب نہ ہوگی - قال واذا اعتق العبد فقال لرجل قتلت اخاک خطاء وانا عبد وقال الآخر قتلتہ وانت حر فالقول قول العبد لانہ منکر للضمان لما انہ اسندہ الی حالۃ معہودۃ منافیۃ للضمان او الکلام فیما اذا عرف رقہ والوجوب فی جنایۃ العبد علی المولی دفعاً او فداء وصار کما اذا قال البالغ العاقل طلقت امرأتی وانا صبی او بعت داری وانا صبی او قال طلقت امرأتی وانا مجنون وقد کان جنونہ معروفاً کان القول قولہ لما ذکرنا -

اگر ایک غلام جس کی غلامی معروف ہے آزاد کیا گیا پس اس نے ایک شخص مثلاً زید سے کہا کہ میں نے تیرے بھائی کو خطا سے قتل کیا تھا درحال کہ میں غلام تھا اور اس شخص زید نے کہا کہ تو نے اس کو قتل کیا درحال کہ تو آزاد تھا تو اس میں غلام ہی کا قول معتبر ہوگا اس واسطے کہ وہ تاوان دیت سے منکر ہے اس واسطے کہ اس نے قتل کو ایسی حالت کی جانب منسوب کیا جو معلوم ہے اور وہ تاوان واجب ہونے سے منافی ہے اس واسطے کہ ہمارا کلام ایسے غلام کی صورت میں ہے جس کا غلام ہونا معروف ہو اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرمانہ اس کے مولی پر واجب ہوتا ہے چاہے غلام کو دے دے یا اس کا فدیہ دے دے اور یہ امر ایسا ہو گیا جیسے عاقل بالغ نے کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تھی درحال کہ میں طفل تھا یا کہا کہ میں نے اپنا گھر فروخت کیا درحال کہ میں طفل تھا یا کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو طلاق دی درحال کہ میں مجنون تھا حالانکہ اس شخص کا جنون معروف ہے یعنی لوگوں میں اس کا مجنون ہونا کسی زمانہ میں معروف ہے تو اس صورت میں اسی عاقل بالغ کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے اوپر وجوب سے انکار کرتا ہے - قال ومن اعتق جاریۃ ثم قال لہا قطعت یدک وانت امتی وقالت قطعتہا وانا حرۃ فالقول قولہا وکذلک کل ما اخذ منہا الا الجماع والغلۃ استحساناً وہذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وابی یوسف رحمہما اللہ وقال محمد لا یضمن الا شیئاً قائماً بعینہ یؤمر بردہ علیہا لانہ منکر وجوب الضمان لاسنادہ الفعل الی حالۃ معہودۃ منافیۃ لہ کما فی المسئلۃ الاولی وکما فی الوطی والغلۃ وفی الشیء القائم اقر بیدہا حیث اعترف بالاخذ منہا ثم ادعی التملک علیہا وہی منکرۃ والقول قول المنکر فلہذا یؤمر بالرد الیہا -

اگر ایک شخص مثلاً زید نے ایک باندی آزاد کی پھر اس باندی سے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ کاٹا درحال کہ تو میری باندی تھی اور باندی نے کہا کہ تو نے میرا ہاتھ کاٹا درحال کہ میں آزادہ تھی تو قول باندی کا قبول ہوگا اور اسی طرح ہر چیز جو اس باندی سے لے لی ہو اس میں بھی باندی کا قول قبول ہے سوائے جماع و کمائی کے کہ ان دونوں میں استحساناً مولی کا قول قبول ہے یعنی اگر باندی نے کہا کہ تو نے مجھے جماع کیا یا میری کمائی لی درحال کہ میں آزادہ تھی اور مولی نے کہا کہ نہیں بلکہ تو میری باندی تھی تو استحساناً مولی کا قول قبول ہے اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ مولی کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا سوائے اس چیز

کے جو بعینہ قائم ہو کہ اُس کی بابت مولی کو حکم دیا جائے گا کہ باندی کو واپس کرے اِس واسطے کہ مولی اپنے اوپر تاوان واجب ہونے سے منکر ہے کیونکہ اُس نے اپنے فعل کو ایسی حالت معروفہ کی جانب منسوب کیا جو تاوان سے منافی ہے یعنی باندی کا مملوک ہونا معروف ہے اور مولی نے اِسی حالت میں اپنے فعل کا اقرار کیا تو ضامن نہ ہوگا جیسے مسئلہ گزشتہ میں ہے اور جیسے وطی و کمائی کے بارے میں ہے اور رہی وہ چیز جو بعینہ قائم ہو تو مولی نے اِس چیز پر باندی کا قبضہ ہونے کا اقرار کیا کیونکہ وہ مقر ہے کہ میں نے اِس کو باندی سے لیا ہے پھر دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے باندی پر اپنی ملکیت حاصل کی حالانکہ باندی اِس سے منکر ہے اور منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے لہٰذا مولی کو حکم دیا جائے گا کہ یہ چیز باندی کو واپس دے

ف ــــ یا اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے، اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک خواہ وہ شے قائم ہو یا نہ ہو سوائے جماع و کمائی کے کل چیزوں میں باندی کا قول قبول ہوگا اور مولی ضامن ہے۔ ولهما انه اقر بسبب الضمان ثم ادعى ما يبرئه فلا يكون القول قوله كما اذا قال لغيره فقات عينك اليمنى وعينى اليمنى صحيحة ثم فقئت وقال المقرله لا بل فقاتها وعينك اليمنى مفقوءة فان القول قول المقرله وهذا لانه ما اسنده الى حالة منافية للضمان لانه يضمن يدها لو قطعها وهى مديونة وكذا يضمن مال الحربى اذا اخذه وهو مستامن بخلاف الوطى والغلة لان وطى المولى امته المديونة لا يوجب العقر وكذا اخذه من غلتها وان كانت مديونة لا يوجب الضمان عليه فحصل الاسناد الى حالة معهودة منافية للضمان۔

اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے سبب تاوان کا اقرار کیا یعنی لے لینا پھر ایسی چیز کا دعویٰ کیا جو اُس کو تاوان سے بری کرے تو خالی دعویٰ قبول نہ ہوگا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تیری دائیں آنکھ پھوڑی درحال کہ میری دائیں آنکھ تندرست تھی پھر پھوڑی گئی یعنی میں نے تیری دائیں آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی کہ میری دائیں آنکھ میں روشنی موجود تھی پھر تیرے قصاص سے پہلے کسی نے میری دائیں آنکھ کی روشنی زائل کر دی اور مقرلہ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے میری دائیں آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی کہ تیری دائیں آنکھ اندھی تھی یعنی میرا حق مالی واجب ہے تو مقرلہ کا قول قبول ہوتا ہے یہی اِس مسئلہ میں ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی جانب نسبت نہیں کیا جو تاوان سے منافی ہو کیونکہ لونڈی ہونا کچھ تاوان سے منافی نہیں ہے اِس واسطے کہ اگر مولی اپنی باندی کا ہاتھ ایسی حالت میں کاٹے کہ وہ تجارت کی وجہ سے قرض دار ہو گئی ہو تو مولی اُس کے ہاتھ کا ضامن ہوتا ہے حالانکہ وہ مولی کی مملوکہ ہے اِسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لے کر دارالحرب میں جاوے اور کسی حربی کا مال لے لے پھر وہ مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آوے اور کہے کہ میں نے تجھ سے ایسی حالت میں مال لیا کہ تو حربی کافر تھا اور وہ کہے کہ نہیں بلکہ ایسی حالت میں لیا کہ میں مسلمان تھا تو مقر ضامن ہوگا بخلاف وطی و کمائی کے کیونکہ مولی اگر اپنے قرض دار باندی سے وطی کرے تو قرض خواہوں کے واسطے مولی پر عقر واجب نہیں ہوتا ہے اِسی طرح اگر مولی اُس کی کمائی لے لے تو بھی ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ باندی قرض دار ہو تو وطی و کمائی لینے کی نسبت البتہ ایسی حالت معروفہ کی جانب ہوئی جو ضمان کے منافی ہے ف ــــ لہٰذا وطی و کمائی میں تاوان واجب نہ ہوگا اور باقی چیزوں میں تاوان واجب ہوگا۔ قال واذا امر العبد المحجور عليه صبيا حرا بقتل رجل فقتله فعلى عاقلة الصبى الدية لانه هو القاتل حقيقة وعمده وخطاه سواء على ما بينا من قبل ولا شيء على الآمر وكذا اذا كان الآمر صبيا لانهما لا يؤاخذان باقوالهما لان المواخذة فيها باعتبار الشرع وما اعتبر قولهما ولا رجوع لعاقلة الصبى على الصبى الآمر ابدا ويرجعون على العبد الآمر بعد الاعتاق لان عدم

الاعتبار لحق المولی وقد زال لا لنقصان اھلیۃ العبد بخلاف الصبی لانہ قاصر الاھلیۃ۔
اگر ایسے غلام نے جو تصرفات سے مجور و ممنوع ہے کسی طفل آزاد کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو قتل کر دے پس اس نے قتل کر دیا تو طفل کی مددگار برادری پر مقتول کی دیت واجب ہو گی کیونکہ درحقیقت وہی قاتل ہے اور طفل کا عمداً قتل کرنا و خطأً سے قتل کرنا دونوں برابر ہیں جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے اور حکم دینے والے غلام مذکور پر کچھ واجب نہ ہو گا یعنی فی الحال جب تک غلام ہے ماخوذ نہ ہو گا اور اسی طرح اگر اس مسئلہ میں طفل کو حکم دینے والا بھی طفل ہو تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ طفل اپنے قول کی وجہ سے ماخوذ نہیں ہوتا ہے کیونکہ اقوال کا مواخذہ تو شرع کے اعتبار سے ہوتا ہے حالانکہ شرع نے اطفال کا قول معتبر نہیں رکھا پھر طفل قاتل کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا وہ حکم دینے والے طفل سے کبھی نہیں واپس لے سکتے ہیں یعنی بالفعل یا بعد بلوغ کے کبھی نہیں واپس پاویں گے اور حکم دینے والے غلام سے بعد آزاد ہونے کے واپس لے سکتے ہیں کیونکہ قول غلام کا اعتبار نہ ہونا صرف حق مولی کی وجہ سے تھا اور نقصان لیاقت کی وجہ سے نہیں تھا اور بعد آزادی کے حق مولی زائل ہو گیا تو ماخوذ ہو گا بخلاف طفل حکم دہندہ کے کہ اس میں لیاقت ہی قاصر ہے
ف۔ کیونکہ طفل کے مکلف ہونے میں عقل و بلوغ کا اعتبار ہے۔ قال وکذلک ان امر عبد امعناہ ان یکون الامر عبدا والمامور عبد محجوا علیھا یخاطب مولی القاتل بالدفع او الفداء ولا رجوع لہ علی الاول فی الحال ویجب ان یرجع بعد العتق باقل من الفداء وقیمۃ العبد لانہ غیر مضطر فی دفع الزیادۃ وھذا اذا کان القتل خطاء وکذا اذا کان عمدا والعبد القاتل صغیرا لان عمدہ خطأ اما اذا کان کبیرا یجب القصاص بعمومانہ بین الحر والعبد۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں اگر حکم دینے والے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا بھی غلام مجور ہے اور سب مامور بھی غلام مجور ہیں پس مامور مجور نے اس شخص کو قتل کیا تو دو حال سے خالی نہیں کہ بطور خطا ہو گا یا بطور عمد ہو گا اور غلام قاتل بالغ ہو گا یا غیر بالغ ہو گا پس اگر قتل خطا ہو تو قاتل کے مولی کو حکم دیا جائے گا کہ غلام قاتل دے دے یا اس کا فدیہ دے اور مولی نے جو کچھ دیا اس کو غلام دہندہ سے فی الحال واپس نہیں لے سکتا ہے مگر بعد آزادی کے واپس لینے کا استحقاق ہونا چاہیے مگر مال فدیہ و قیمت غلام میں سے جو کچھ کم ہوا اس کا استحقاق ہو گا اس واسطے کہ وہ زیادہ کے دینے میں مجبور نہیں ہے ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استحقاق جبھی ہونا چاہیے کہ حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ سب اس صورت میں کہ قتل بخطا واقع ہوا ہو اور اگر اس نے عمداً قتل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قاتل غیر بالغ ہے تو بھی یہی حکم ہو گا اس واسطے کہ غیر بالغ کا قتل عمد بھی خطا ہے اور اگر غلام قاتل بالغ ہو تو قصاص واجب ہو گا کیونکہ آزاد و غلام کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے۔ قال واذا قتل العبد رجلین عمدا ولکل واحد منھما ولیان فعفا احد ولیی کل واحد منھما فان المولی یدفع نصفہ الی الآخرین او یفدیہ بعشرۃ الآف درھم لانہ لما عفا احد ولیی کل واحد منھما سقط القصاص وانقلب مالا فصار کما لو وجب المال من الابتداء وھذا لان حقھم فی الرقبۃ او فی عشرۃ الآف وقد سقط نصیب العافیین وھو النصف وبقی النصف۔ اگر ایک غلام نے دو شخصوں کو عمداً قتل کیا اور ان دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک کے دو ولی ہیں پس ہر ایک کے دونوں ولیوں میں سے ایک ایک نے عفو کر دیا تو مولی کو اختیار ہے کہ چاہے جس غلام کو ان دونوں باقیوں کو دے دے یا غلام کے فدیہ میں دس ہزار درہم دے اس واسطے کہ جب دونوں مقتولوں کے ولیوں میں سے ایک ایک نے عفو کیا تو قصاص ساقط ہو گیا اور باقیوں کا حق بدل کر مال ہو گیا پس اس قتل کا حال ایسا ہو گیا جیسے ابتدا سے

مال واجب ہؤا اور اِس کی وجہ یہ ہے کہ اولیاء مقتولین کا حق اِس غلام کا رقبہ یا بیس ہزار درہم تھا جب کہ قصاص نذارد ہے اور اس میں سے دونوں معاف کرنے والوں کا حصہ ساقط ہو گیا اور یہ نصف تھا تو مطالبہ کرنے والوں کے واسطے فقط نصف باقی رہا ف۔۔۔۔ اور یہ نصف غلام یا دس ہزار درہم ہیں پس مولی کو اختیار ہے کہ جو چاہے ادا کرے۔ فان کان قتل احدهما عمدا والآخر خطاء فعفا احد ولی العمد فان فداه المولى فداه بخمسة عشر الفا خمسة الاف للذی لم یعف من ولیی العمد وعشرة الاف لولیی الخطاء لانه لما انقلب العمد مالا كان حق ولیی الخطاء فی كل الدیة عشرة الاف وحق احد ولیی العمد فی نصفها خمسة الاف ولا تضایق فی الفداء فتجب خمسة عشر الفا۔

اور اگر اس غلام نے دونوں مقتولوں میں سے ایک کو عمدًا اور دوسرے کو خطا سے قتل کیا ہو پھر مقتول عمد کے دو ولیوں میں سے ایک نے معاف کیا (تو مولی کو اختیار ہو گیا کہ چاہے غلام دے یا فدیہ دے) پس اگر مولی نے اُس کا فدیہ دیا تو پندرہ ہزار درہم دے جس میں سے پانچ ہزار درہم اُس ولی عمد کے ہیں جس نے معاف نہیں کیا اور دس ہزار درہم مقتول خطا کے دونوں وارثوں کے واسطے ہیں اِس واسطے کہ جب عفو کی وجہ سے قتل عمد بھی بدل کر مال ہو گیا تو مقتول خطا کے دونوں وارثوں کا حق پوری دیت یعنی دس ہزار درہم ہے اور مقتول عمد کے دونوں وارثوں میں سے جس نے معاف نہیں کیا اِس کا حق پانچ ہزار درہم ہے اور واضح ہو کہ فدیہ دینے میں کوئی تنگی نہیں ہے تو پندرہ ہزار درہم واجب ہوں گے۔ وان دفعه اليهم اثلاثا ثلثاه لولیی الخطاء وثلثه لغیر العافی من ولیی العمد عند ابی حنیفة رح وقالا یدفعه ارباعا ثلثة ارباعه لولیی الخطاء وربعه لولی العمد فالقسمة عندهما بطریق المنازعة فیسلم النصف لولیی الخطاء بلا منازعة واستوت منازعة الفریقین فی النصف الآخر فیتنصف فلهذا یقسم ارباعا وعنده یقسم بطریق العول والمضاربة اثلاثا لان الحق تعلق بالرقبة اصله التركة المستغرقة بالدیون فیضرب هذان بالكل وذلك بالنصف ولهذه المسألة نظائر واضداد ذكرناها فی الزیادات۔

اور اگر مولی نے یہ غلام دینا منظور کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اُس کو تین تہائی دے کہ دو تہائی مقتول خطا کے وارثوں کو اور ایک تہائی مقتول عمد کے اُس وارث کو جس نے عفو نہیں کیا ہے دے دے اور صاحبین نے فرمایا کہ اُس کو چار حصہ کر کے دے ازاں جملہ تین چوتھائی مقتول خطا کے دونوں وارثوں کو اور ایک چوتھائی مقتول عمد کے اُس وارث کو جس نے عفو نہیں کیا ہے دے دے پس صاحبین کے نزدیک یہ بٹوارہ بطریق منازعت ہے پس دونوں وارثان خطا کو نصف غلام بلا منازعت مسلم ہو گا اور باقی نصف میں دونوں فریقین کی منازعت قائم ہو گی پس وہ نصفا نصف کر دیا جائے گا یعنی اِس میں سے بھی ایک نصف مقتول خطا کے وارثوں کو ملے گا لہٰذا اِس غلام کے چار حصہ کئے جائیں گے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بٹوارہ بطریق عول و مضاربت کے تین تہائی ہو گا اِس واسطے کہ اِس حق کا تعلق اِس غلام کی گردن سے ہے اور اصل اِس مسئلہ کی وہ ترکہ ہے جو قرضوں میں مستغرق ہو پس اِس مسئلہ میں بٹوارے کی صورت یہ ہے کہ مقتول خطا کے دونوں وارث بحساب کل کے اور مقتول عمد کا وارث بحساب نصف شریک کیا جائے گا تو تین تہائی بٹوارہ ہو گا اور اِس مسئلہ کے دیگر نظائر و اضداد ہیں جن کو ہم نے زیادات میں ذکر کیا ہے۔ ف۔۔۔ کتاب الزیادات بہت سے علماء کی تصنیف کا نام ہے جیسے صاحب محیط و قاضی خاں و ابو القاسم احمد ابن محمد عتابی و محمد بن علیی العزیز و تاج الشریعۃ و شیخ مصنف کما فی الکشف لیکن ظاہرا اِس سے مراد امام محمد کی زیادات کی شرح ہے جیسے جامع صغیر قاضی خاں وغیرہ کہلاتی ہیں اِس وجہ سے کہ اُنہوں نے امام محمدؒ کے کلام سے اپنا کلام خلط کر دیا کہ شناخت نہیں ہو سکتی ہے۔ قال واذا كان عبد بین رجلین فقتل مولى لهما ای قریبا لهما فعفا

احدهما بطل الجميع عند ابی حنيفةؒ وقالا يدفع الذی عفا نصف نصيبه الی الآخر او يفديه بربع الدية وذکر فی بعض النسخ قتل وليا لهما والمراد القريب ايضا وذکر فی بعض النسخ قول محمد مع ابی حنيفةؒ وذکر فی الزيادات عبد قتل مولاه وله ابنان فعفا احد الابنين بطل ذلک کله عند ابی حنيفةؒ ومحمدؒ وعند ابی يوسفؒ الجواب فيه کالجواب فی مسألة الکتاب ولم يذکر اختلاف الرواية۔

جامع صغیر میں ہے کہ اگر غلام دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس غلام نے دونوں مولاؤں کے کسی ولی یعنی قریب کو قتل کیا پھر دونوں میں سے ایک نے اس غلام کو عفو کیا تو کل حق مالی وجانی باطل ہو گیا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جس شخص نے عفو کیا ہے وہ اپنا نصف حصہ دوسرے کو دے دے یا چوتھائی دیت سے اُس کا فدیہ دے بعض نسخوں میں بجائے مولی کے ولی مذکور ہے اور اس کے بھی یہی معنی ہیں کہ قریب کو قتل کیا اور بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابوحنیفہ کے ساتھ مذکور ہے (اور اشہر یہ کہ امام ابویوسفؒ کے ساتھ ہے۔ع۔) اور زیادات میں مذکور ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولی کو قتل کیا اور اس کے دو بیٹے ہیں جن میں سے ایک نے عفو کیا تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ کل باطل ہو گیا اور امام یوسفؒ کے نزدیک اس میں بھی وہی حکم ہے جو کتاب کے مسئلہ مذکورہ میں ہے اور کچھ اختلاف روایت مذکور نہیں ہے۔ لابی یوسفؒ ان

حق القصاص ثبت فی العبد علی سبيل الشيوع لان ملک المولی لايمنع استحقاق القصاص له فاذا عفا احدهما انقلب نصيب الآخر وهو النصف مالا غير انه شائع فی الکل فيکون نصفه فی نصيبه والنصف فی نصيب صاحبه فما يکون فی نصيبه سقط ضرورة ان المولی لايستوجب علی عبده مالا وما کان فی نصيب صاحبه بقی ونصف النصف هو الربع فلهذا يقال ادفع نصف نصيبک او افده بربع الدية۔

اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں حق قصاص اس طرح ثابت ہوا تھا کہ تمام غلام میں بطور شائع پھیلا ہوا تھا کیونکہ مولی کی ملکیت اس امر سے مانع نہیں ہے کہ مولی کے واسطے قصاص واجب ہو پس جب اُس کے دونوں وارثوں میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کا نصف حصہ بھی بدل کر مال ہو گیا لیکن اتنی بات ہے کہ یہ بھی کل غلام میں پھیلا ہوا ہے تو اس نصف میں سے بھی آدھا اس کے حصہ میں اور آدھا دوسرے یعنی عفو کرنے والے کے حصہ میں ہو گا پھر جس قدر اس کے حصہ میں پڑا یعنی ایک چوتھائی تو وہ ساقط ہو گیا کیونکہ یہ کھلی بات ہے کہ مولی اپنے غلام پر اپنے واسطے کچھ مال واجب نہیں کر سکتا رہا یہ وہ چہارم جو عفو کرنے والے کے حصہ میں ہے وہ باقی ہے اور چونکہ یہ چہارم ہے لہٰذا عفو کرنے والے سے کہا جائے گا کہ تو اپنے نصف حصہ کا آدھا اس کو دے دے یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے۔ ولهما ان

ما يجب من المال يکون حق المقتول لانه بدل دمه ولهذا تقضی منه ديونه وتنفذ به وصاياه ثم الورثة يخلفونه فيه عند الفراغ من حاجته والمولی لايستوجب علی عبده دينا فلا تخلفه الورثة فيه۔

اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو مال واجب ہوتا ہے وہ مقتول کا حق ہوتا ہے کیونکہ یہ مال اُس کے خون کے عوض ہے اسی وجہ سے اس مال سے مقتول کے قرضے دیے جاتے ہیں اور اس کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں اور مقتول کی حاجت سے فارغ ہونے کے بعد اُس کی خلافت اس کے وارثوں کو حاصل ہوتی ہے اور چونکہ مولی اپنے غلام پر قرضہ کا استحقاق نہیں رکھتا تو اس مال میں مولی کے وارث اُس کے قائمقام ہوں گے۔

فصل

غلام کے جرم کرنے کے بیان میں۔

ومن قتل عبدا خطأ فعليه قيمته لا تزاد على عشرة آلاف درهم فان كانت قيمته عشرة آلاف درهم او اكثر قضى له بعشرة آلاف الا عشرة وفي الامة اذا زادت قيمتها على الدية خمسة آلاف الا عشرة وهذا عند ابي حنيفة ومحمدؒ وقال ابو يوسف والشافعيؒ تجب قيمته بالغة ما بلغت ولو غصب عبدا قيمته عشرون الفا فهلك في يده تجب قيمته بالغة ما بلغ بالاجماع ۔

اگر کسی نے دوسرے کا غلام خطا سے قتل کیا تو اُس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی لیکن دس ہزار درہم سے زیادہ نہ کی جائے گی پس اگر اس غلام کی قیمت دس ہزار درہم یا زیادہ ہو تو قاتل پر مولی کے واسطے دس درہم کم دس ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا اور باندی کی صورت میں اگر اُس کی قیمت عورتوں کی دیت سے زائد ہو تو دس درہم کم پانچ ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعیؒ نے فرمایا کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائے گا چاہے جس قدر پہنچے اور اگر بیس ہزار درہم کا ایک غلام غصب کیا تو غاصب کے قبضہ میں مرگیا تو بالاتفاق پوری قیمت واجب ہوگی چاہے جس مقدار تک پہنچے ۔ لهما ان الضمان بدل المالية ولهذا يجب للمولى وهو لا يملك العبد الا من حيث المالية ولو قتل العبد المبيع قبل القبض يبقى العقد وبقاؤه ببقاء المالية اصلا او بدلا وصار كقليل القيمة وكالغصب ولابي حنيفة ومحمدؒ قوله تعالى ودية مسلمة الى اهله اوجبها مطلقا وهي اسم للواجب بمقابلة الآدمية ولان فيه معنى الآدمية حتى كان مكلفا وفيه معنى المالية والآدمية اعلاهما فيجب اعتبارها باهدار الادنى عند تعذر الجمع بينهما امام ابو یوسف و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ضمان تو مالیت کا عوض ہے اسی واسطے یہ تاوان بعوض غلام کے اُس کے مولی کے لئے واجب ہوتا ہے اور مولی کی ملکیت اس غلام میں صرف مالیت ہی کی راہ سے ہوتی ہے اور اگر فروخت کیا ہوا غلام قبضہ سے پہلے قتل کیا جائے تو عقد بیع باقی رہتا ہے حالانکہ عقد کا باقی رہنا صرف مالیت باقی رہنے پر ہے خواہ اصل مبیع باقی رہے یا اُس کا عوض باقی رہے پس پوری مالیت واجب ہوگی پس یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت میں پوری قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے غصب کی صورت میں چاہے جس قدر قیمت ہو سب واجب ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ودیۃ مسلمۃ الی اہلہ یعنی مقتول خطا کے وارثوں کو دیت دی جاوے پس مطلقاً دیت واجب فرمائی اور دیت اس مال کا نام ہے جو بمقابلہ آدمیت کے واجب ہو اور اس دلیل سے کہ غلام مذکور میں آدمیت کے معنی موجود تھے حتیٰ کہ وہ احکام شرعی کے واسطے بلا خلاف مکلف تھا اور اُس میں مالیت کے معنی بھی موجود تھے یعنی بلا خلاف وہ مال مملوک تھا اور ان دونوں معنی میں سے آدمیت کے معنی اعلیٰ ہیں تو درصورت کہ آدمیت اور مالیت دونوں کو جمع نہیں کرسکتے کہ دیت باعتبار آدمیت کے دیں اور قیمت باعتبار مالیت کے دیں بلکہ دونوں میں سے ایک ہی اعتبار کرسکتے ہیں تو واجب ہوا کہ اعلیٰ یعنی آدمیت کو واجب کریں اور ادنیٰ یعنی مالیت کو چھوڑ دیں فـــ تو لازم ہوا کہ دیت واجب ہے لیکن آزاد و غلام میں فرق کرنے کی جہت سے ہم نے دیت سے دس درہم گھٹا دیے رہا مسئلہ غصب و بیع و دیت سے کم قیمت تو اس کا جواب یہ ہے کہ غصب میں آدمیت ملحوظ نہیں ہے ۔ وضمان الغصب بمقابلة المالية اذ الغصب لا يرد الا على المال وبقاء العقد

یتبع الفائدۃ حتی یبقی بعد قتلہ عمداً وان لم یکن القصاص بدلا عن المالیۃ فکذلک امر الدیۃ وفی قلیل القیمۃ الواجب بمقابلۃ الآدمیۃ الا انہ لا سمع فیہ فقدرناہ بقیمتہ رایا بخلاف کثیر القیمۃ لان قیمۃ الحر مقدرۃ بعشرۃ الآف ونقصنا منہا فی العبد اظہارا لانحطاط رتبتہ وتعیین العشرۃ باثر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما۔

غصب کا تاوان بمقابلہ مالیت ہے اس واسطے کہ غصب تو مال ہی پر وارد ہوتا ہے اور عقد بیع باقی رہنے میں ایک فائدہ ہے حتیٰ کہ عمداً غلام مقتول ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اگرچہ قصاص عوض مالیت نہیں ہے پس یوں ہی امر دیت کا حال ہے یعنی عقد بیع باقی رکھنا بوجہ فائدہ کے ہے تو قیمت عوض مالیت نہ ہوگی اس دلیل سے کہ اگر قتل عمد واقع ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہے تاکہ اس سے فسخ بیع یا حصول قصاص کا فائدہ ہو پس جیسے قصاص بالاتفاق عوض مالیت نہیں ہے اسی طرح دیت کا حال ہے کہ وہ عوض مالیت نہیں ہے رہا وہ غلام جس کی قیمت دیت سے کم ہو تو اس کے مقابلہ میں بھی جو کچھ واجب ہے وہ بمقابلہ آدمیت واجب ہے ولیکن اس کے بارے میں کوئی دلیل سمعی نہیں تھی لہٰذا ہم نے رائے سے اس کا اندازہ کیا اور وہ قیمت ہے بخلاف ایسے غلام کے جس کی قیمت دیت سے زائد ہو کیونکہ آزاد کی قیمت بقدر دس ہزار درہم کے مقدر کی گئی ہے تو ہم نے غلام کا انحطاط رتبہ ظاہر کرنے کے واسطے اس کی قیمت سے دس درہم کم کر دیے اور دس درہم کی تعین بذریعہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے ہے۔

ف۔ علی قاری نے کہا کہ اس اثر کو عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے۔ قال وفی ید العبد نصف قیمتہ لا یزاد علی خمسۃ الآف الا خمسۃ لان الید من الآدمی نصفہ فتعتبر بکلہ وینقص ہذا المقدار اظہارا لانحطاط رتبتہ وکل ما یقدر من دیۃ الحر فہو مقدر من قیمۃ العبد لان القیمۃ فی العبد کالدیۃ فی الحر اذ ہو بدل الدم علی ما قررناہ وان غصب امۃ قیمتہا عشرون الفا فماتت فی یدہ فعلیہ تمام قیمتہا لما بینا ان ضمان الغصب ضمان المالیۃ۔

اور غلام کے ہاتھ کاٹنے میں اس کی نصف قیمت واجب ہوگی لیکن پانچ درہم کم پانچ ہزار سے زیادہ نہ کی جائے گی اس واسطے کہ آدمی میں سے ہاتھ اس کا نصف ہے پس کل پر اس کا قیاس ہوگا یعنی جو حکم کل غلام کے بارے میں ہے وہ اس کے نصف یعنی ہاتھ میں ہوگا مگر پانچ ہزار میں سے پانچ درہم کم کر دیے جائیں گے تاکہ اس کی کمی رتبہ کا اظہار ہو اور واضح ہو کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے مقدر ہے وہ غلام کی قیمت سے مقدر ہوگی اس واسطے کہ غلام کے حق میں قیمت ایسی ہے جیسے آزاد کے حق میں دیت ہے اس واسطے کہ دیت مذکورہ عوض خون ہے جیسا ہم نے سابق میں بیان کیا ہے اور اگر ایک شخص نے ایک باندی غصب کی جس کی قیمت بیس ہزار درہم ہیں پس وہ غاصب کے قبضہ میں مر گئی تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ غصب کی وجہ سے جو تاوان واجب ہوتا ہے وہ تاوان مالیت ہے۔ قال ومن قطع ید عبد فاعتقہ المولی ثم مات من ذلک فان کان لہ ورثۃ غیر المولی فلا قصاص فیہ والا اقتص منہ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد لا قصاص فی ذلک وعلی القاطع ارش الید وما نقصہ ذلک الی ان اعتقہ ویبطل الفضل وانما لم یجب القصاص فی الوجہ الاول لاشتباہ من لہ الحق لان القصاص یجب عند الموت مستندا الی وقت الجرح فعلی اعتبار حالۃ الجرح یکون الحق للمولی وعلی اعتبار الحالۃ الثانیۃ یکون للورثۃ فتحقق الاشتباہ وتعذر الاستیفاء فلا یجب علی وجہ یستوفی وفیہ الکلام۔

اگر زید نے عمداً ایک غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر غلام مذکور اس زخم سے مر گیا پس اگر اس غلام کے دیگر وارث سوائے مولیٰ کے ہوں تو اس میں قصاص نہیں ہے ورنہ ہاتھ کاٹنے والے سے قصاص لیا جائے

گا اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے (و مالک و شافعی و احمد نے) کہا کہ اس بارہ میں قصاص نہیں ہو سکتا ہے اور ہاتھ کاٹنے والے پر اس ہاتھ کا اور جو کچھ اس کی وجہ سے آزاد کیے جانے تک نقصان پہنچا ہے سب کا جرمانہ واجب ہوگا اور اس سے زائد باطل ہو جائے گا واضح ہو کہ سوائے مولی کے وارث دیگر موجود ہونے کی صورت میں قصاص اس وجہ سے واجب نہ ہوا کہ جس شخص کو قصاص حاصل کرنے کا حق ہے وہ مشتبہ ہے کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہے وہ وقت زخمی ہونے کی جانب مستند ہے پس بنظر حالت جرح کے حق قصاص مولی کے واسطے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ اس حالت میں وہ غلام کا مالک تھا اور بلحاظ حالت موت کے حق قصاص اُس کے وارثوں کا ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ موت کے وقت آزاد ہے تو اشتباہ پیدا ہو گیا ہے اور قصاص لینا متعذر ہوا پس قصاص اگرچہ واجب ہو لیکن ایسے طور پر واجب نہیں ہو سکتا کہ قصاص حاصل کیا جائے حالانکہ اس میں کلام ہے ف۔ اگر کہا جائے کہ شاید مولی اور وارثان غلام دونوں متفق ہو جاویں تو جواب یہ ہے کہ اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ واجتماعهما لا يزيل الاشتباه لان الملكين فى الحالين بخلاف عبد الموصى بخدمته لرجل وبرقبته لآخر اذا قتل لان ما لكل منهما من الحق ثابت من وقت الجرح الى وقت الموت فاذا اجتمعا زال الاشتباه ولمحمدؒ فى الخلافية وهو ما اذا لم يكن للعبد ورثة سوى المولى ان سبب الولاية قد اختلف لانه الملك الى اعتبار احدى الحالتين والوراثة بالولاء على اعتبار الاخرى فنزل منزلة اختلاف المستحق فيما يحتاط فيه كما اذا قال الآخر بعتني هذه الجارية بكذا فقال المولى زوجتها منك لا يحل له وطيها ولان الاعتاق قاطع للسراية وبانقطاعها يبقى الجرح بلا سراية والسراية بلا قطع فيمتنع القصاص ولهما انا يتقنا بثبوت الولاية للمولى فيستوفيه وهذا لان المقضى له معلوم والحكم متحد فوجب القول بالاستيفاء بخلاف الفصل الاول لان المقضى له مجهول ولا معتبر باختلاف السبب ههنا لان الحكم لا يختلف بخلاف تلك المسألة لان ملك اليمين يغاير ملك النكاح حكما والاعتاق لا يقطع السراية لذاته بل لاشتباه من له الحق وذلك فى الخطاء دون العمد لان العبد لا يصلح مالكا للمال فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحريته فيقضى منه ديونه وينفذ وصاياه فجاء الاشتباه اما العمد فموجبه القصاص والعبد يبقى على اصل الحرية فيه وعلى اعتبار ان يكون الحق له فالمولى هو الذى يتولاه اذ لا وارث ابواه فلا اشتباه فى من له الحق واذا امتنع القصاص فى الفصلين عند عند محمدرح يجب ارش اليد وما نقصه من وقت الجرح الى وقت الاعتاق كما ذكرنا لانه حصل على ملكه ويبطل الفضل وعندهما الجواب فى الفصل الاول كالجواب عند محمدرح فى الثانى۔

اور اگر مقتول کا مولی و اُس کے وارث دونوں قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو یہ بھی اشتباہ دور نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں فریق میں سے ہر ایک کی ملکیت صرف ایک حالت میں منحصر ہے یعنی مولی کے واسطے ملکیت صرف زخمی ہونے کی حالت میں ہے اور وارثوں کے واسطے ملکیت بحالت موت ہے تو متفق ہونے سے ہر ایک کے لیئے دائمی استحقاق نہ ہوگا پس

مستحق مختلف رہا بخلاف ایسے غلام کے جس کی خدمت کی وصیت ایک شخص کے واسطے کی گئی اور اُس کے رقبہ کی وصیت دوسرے شخص کے واسطے کی گئی پس یہ غلام اگر قتل کیا جائے تو ان دونوں کے متفق ہونے سے اشتباہ زائل ہو جاتا ہے کیونکہ دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کے واسطے جو حق ثابت ہے وہ مجروح ہونے کے وقت سے موت تک ہے پس قتل عمد کی صورت میں دونوں اگر قصاص لینے پر متفق ہوئے تو اشتباہ زائل ہو گیا پھر درصورت کہ اِس غلام کے سوائے مولی کے کوئی وارث نہ ہو تو اِس میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کا سبب مختلف ہو گیا کیونکہ حالت جرح کے لحاظ سے مولی کے واسطے ملکیت حاصل ہے اور ولاء کی صورت میں وراثت کا اعتبار ہے تو ہر امر احتیاطی میں سبب اختلاف کو بجائے اختلاف مستحق کے قرار دیا گیا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو نے میرے ہاتھ اِس قدر داموں کو یہ باندی فروخت کی تھی پس مولی نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے تیرے ساتھ بیاہ دی تھی تو مشتری کو اُس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے اور اِس دلیل سے کہ اعتاق کی وجہ سے سرایت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے اور سرایت منقطع ہونے پر خالی جنایت بغیر سرایت کے باقی رہ جاتی ہے اور یہ سرایت بغیر قطع ہے تو قصاص ممتنع ہو گیا برخلاف پہلی صورت کے کہ اُس میں جس شخص کے واسطے حکم دیا جائے وہ مجہول ہے اور یہاں اختلاف سبب کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ حکم میں کوئی اختلاف طاری نہیں ہوتا ہے بخلاف مسئلہ باندی کے کیونکہ ملک رقبہ و ملک نکاح میں حکما مغائرت ہے اور اعتاق ایسی چیز ہے کہ وہ اپنی ذات سے سرایت کا قاطع نہیں ہے بلکہ سرایت اِس واسطے منقطع ہوئی کہ قصاص کا حقدار مشتبہ ہے اور یہ امر صرف خطا کی صورت میں ہوتا ہے اور عمد کی صورت میں نہیں ہوتا ہے کیونکہ غلام اِس لائق نہیں کہ مال کا مالک ہو پس بلحاظ حالت زخم کے مولی کے واسطے حق ہے اور بلحاظ حالت موت کے یہ حق میت کے واسطے واجب ہو گا کہ اِسی سے اُس کے قرضے ادا کیے جائیں گے اور اُس کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی پس اشتباہ پیدا ہو گیا رہا عمدی زخم یا قتل تو اِس کے لیے لازم ہے اور قصاص کے واسطے غلام بھی اپنی اصل آزادی پر قائم ہوتا ہے اور بلحاظ اِس کے کہ غلام کے واسطے حق ہو تو مولی ہی اِس قصاص کا متولی ہو گا اِس واسطے کہ غلام کا کوئی وارث سوائے مولی کے موجود نہیں ہے تو مستحق قصاص معلوم ہونے میں کچھ اشتباہ نہیں ہے پھر واضح ہو کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب دونوں صورتوں میں قصاص ممتنع ہے تو ہاتھ کا جرمانہ واجب ہو گا اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک جو کچھ نقصان ہو وہ واجب ہو گا جیسا کہ ہم عنقریب بیان کر چکے کیونکہ یہ سب تو ملک مولی پر پیدا ہوا ہے اور اِس سے زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہو گا اور شیخین کے نزدیک پہلی صورت میں بھی حکم ہے جو امام محمدؒ کے نزدیک دوسری صورت میں بیان ہوا۔ قال ومن قال لعبدیہ احدکما حر ثم شجا فاوقع العتق علی احدھما فارشھما للمولی لان العتق غیر نازل فی المعین والشجۃ تصادف المعین فیبقیا مملوکین فی حق الشجۃ ولو قتلھما رجل تجب دیۃ حر وقیمۃ عبد والفرق ان البیان انشاء من وجہ واظھار من وجہ باعدف وبعد الشجۃ بقی محلا للبیان فاعتبر انشاء فی حقھما وبعد الموت لم یبق محلا للبیان فاعتبرناہ اظھارا محضا واحدھما حر بیقین فتجب قیمۃ عبد ودیۃ حر بخلاف ما اذا قتل کل واحد منھما رجل حیث تجب قیمۃ المملوکین لانا لم نتیقن بقتل کل واحد منھا حرا وکل منھما ینکر ذلک ولان القیاس یابی ثبوت العتق فی المجھول لانہ لا یفید فائدۃ وانما صححناہ ضرورۃ صحۃ التصرف واثبتنا لہ ولایۃ النقل من المجھول الی المعلوم فیتقدر بقدر الضرورۃ وھی فی النفس دون الاطراف فبقی مملوکا فی حقھا۔

اگر ایک شخص نے اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر کسی شخص نے اِن دونوں کا سر زخمی کیا پھر مولیٰ نے اِن دونوں میں ایک پر عتق واقع کیا تو دونوں زخموں کا جرمانہ مولیٰ ہی کے واسطے ہوگا کیونکہ عتق مبہم کسی معین میں نازل نہیں ہوا اور زخم مذکور غلام مذکور سے لاحق ہوا تو زخم مذکور کے بارہ میں یہ دونوں غلام ابھی مملوک باقی ہیں یعنی تعین بعد زخم کے واقع ہوئی ہے تو زخمی ہونے تک ہر ایک مملوک تھا اور اگر دونوں کو کسی شخص نے قتل کر دیا تو اُس پر ایک آزاد کی دیت اور ایک غلام کی قیمت واجب ہوگی (درصورت کہ ایک ہی قاتل نے دونوں کو ساتھ ہی قتل کیا ہو اور دونوں کی قیمت مساوی ہو۔ک۔) پس زخمی کرنے وقتل کرنے میں فرق ہوا اور فرق یہ ہے کہ مولیٰ کا بیان کرنا کہ میں نے اِن دونوں میں سے اِس غلام کی آزادی میرا دلی تھی یہ بیان ایک راہ سے انشاءِ عتق ہے یعنی گویا اِس وقت اعتاق کیا اور ایک راہ سے اظہار ہے چنانچہ اصول الفقہ میں مدلل معلوم ہوا اب ہم کہتے ہیں کہ زخمی ہونے کے بعد ہر ایک غلام اِس بیان کا محل باقی رہا تو ہم نے زخموں کے حق میں اِس بیان کو انشاءِ عتق قرار دیا یعنی جس کو بیان کیا گویا اُس کو فی الحال آزاد کیا تو قبل اِس کے وہ دونوں مملوک ہیں اور مقتول ہو جانے کے بعد کوئی محل بیان باقی نہیں رہا تو ہم نے بیان کو محض اظہار قرار دیا اور حال یہ کہ اِن دونوں میں سے ایک بالیقین آزاد ہے تو ایک غلام کی قیمت اور ایک آزاد کی دیت واجب ہوگی بخلاف اِس کے اگر دونوں میں سے ہر ایک کو ایک قاتل نے قتل کیا ہو یعنی قاتل مختلف ہوں تو اِس صورت میں ہر ایک قاتل پر ایک مملوک کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہم کو یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ دونوں قاتلوں میں سے کسی نے آزاد کو قتل کیا ہے حالانکہ ہر ایک قاتل اِس امر سے منکر ہے اور دوسری دلیل زخم وقتل میں فرق کی یہ ہے کہ قیاس اِس امر کو مقتضی نہیں کہ غیر معلوم غلام میں عتق ثابت ہو کیونکہ ایسے عتق سے آزادی کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لیکن عتق مبہم کو صحیح قرار دینا صرف اِس ضرورت سے ہم نے کیا کہ مولیٰ کا تصرف صحیح رہے اور مولیٰ کے واسطے یہ اختیار ثابت کیا کہ بذریعہ بیان کے عتق کو مجہول سے معلوم کی جانب منتقل کرے پس یہ ضروری حکم اپنی حد تک رہے گا اور حد اُس کی نفس ہے نہ اعضاءؑ کیونکہ نفس ہی محل آزادی ہے تو ظاہر ہوا کہ اعضاءؑ کے حق میں ہر ایک مملوک رہا ف۔۔۔ لہٰذا زخمی کرنے کی صورت میں جرمانہ مملوک اُس کے مالک کے واسطے قرار دیا اور قتل نفس کی صورت میں جب کہ ایک ہی قاتل ہو تو ایک دیت اور ایک قیمت واجب کی کیونکہ بالیقین اُس نے ایک آزاد اور ایک غلام کو قتل کیا اور اگر دو قاتل ہوں تو ہر ایک کے حق میں غلام کا قتل کرنا یا آزاد کا قتل کرنا محتمل ہے تو کسی کے حق میں آزاد کا قتل کرنا متعین نہیں ہو سکتا۔ قال ومن فقأ عيني عبد فان شاء المولى دفع عبده واخذ قيمته وان شاء امسكه ولا شيء له من النقصان عند ابي حنيفة رح وقالا ان شاء امسك العبد واخذ ما نقصه وان شاء دفع العبد واخذ قيمته وقال الشافعي رح يضمنه كل القيمة ويمسك الجثة لانه يجعل الضمان مقابلا بالفائت فبقي الباقي على ملكه كما اذا قطع احدى يديه او فقأ احدى عينيه ونحن نقول ان المالية قائمة في الذات وهي معتبرة في حق الاطراف لسقوط اعتبارها في حق الذات قصرا عليه واذا كانت معتبرة وقد وجد اتلاف النفس من وجه بتفويت جنس المنفعة والضمان يتقدر بقيمة الكل فوجب ان يتملك الجثة دفعا للضرر ورعاية للمماثلة بخلاف ما اذا فقأ عيني حر لانه ليس فيه معنى المالية وبخلاف عيني المدبر لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك وفي قطع احدى اليدين وفقء احد العينين لم يوجد تفويت جنس المنفعة

اگر کسی نے ایک غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک مولی کو اختیار ہے کہ چاہے غلام دے کر اُس کی قیمت لے لے اور چاہے اندھا غلام رکھ لے اور اُس کو کچھ نقصان نہیں ملے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ چاہے غلام رکھ لے اور مجرم سے اُس کا نقصان لے لے اور چاہے غلام دے کر اُس کی قیمت لے لے اور امام شافعی (و مالک و احمد) نے کہا کہ مولی اِس مجرم سے پوری قیمت تاوان لے کر اپنے اندھے غلام کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے اِس واسطے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تاوان مذکور بمقابلہ دونوں آنکھوں کے ہے یعنی شرعاً دونوں آنکھوں کی عوض پوری قیمت واجب ہوتی ہے تو باقی غلام اُس کی مالیت پر رہا ہے جیسے اگر کسی نے اِس غلام کا ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو بالاجماع یہی حکم ہے۔ اور ہم یہی کہتے ہیں کہ مالیت اِس غلام کی ذات میں قائم ہے اور مالیت ہی حق اطراف میں معتبر ہوتی ہے اور ذات کے حق میں مالیت ساقط ہونا صرف ذات ہی تک معتبر ہے پس جب اطراف کے حق میں مالیت معتبر ہوئی حالانکہ ایک راہ سے کہ اُس نے جنس منفعت زائل کر دی ہے مجرم کی طرف سے جان تلف کرنا ثابت ہوا اور تاوان کی تقدیر بقیمت کل ہے تو لازم آیا کہ جس نے آنکھ پھوڑی ہے وہ اس جثہ کا مالک ہو جائے تاکہ مماثلت ملحوظ اور ضرر دفع ہو۔ بخلاف اس کے اگر آزاد کی دونوں آنکھیں پھوڑیں تو یہ بات نہ ہوگی کیونکہ آزاد کے اطراف میں مالیت کے معنی نہیں ہیں۔ اور بخلاف اس کے اگر مدبر کی دونوں آنکھیں پھاڑیں تو بھی یہ حکم اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہونے کے قابل نہیں ہوتا۔ اور رہا وہ مسئلہ کہ ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو اس پر اس مسئلہ کا قیاس نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ایک ہاتھ کاٹنے یا ایک آنکھ پھوڑنے میں جنس منفعت زائل کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ ولهما ان معنى المالية لما كان

معتبرا وجب ان يتخير المولى على الوجه الذي قلناه كما في سائر الاموال فان من خرق ثوب غيره خرقا فاحشا ان شاء المالك دفع الثوب اليه وضمنه قيمته وان شاء امسك الثوب وضمنه النقصان وله ان المالية وان كانت معتبرة في الذات فالآدمية غير مهدرة فيه وفي الاطراف ايضا الا ترى ان عبدا لو قطع يد عبد آخر يؤمر المولى بالدفع او الفداء وهذا من احكام الآدمية لان موجب الجناية على المال ان تباع رقبته فيها ثم من احكام الاولى ان لا ينقسم على الاجزاء ولا يتملك الجثة ومن احكام الثانية ان ينقسم ويتملك الجثة فوفرنا على الشبهين حظهما من الحكم۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اطراف میں مالیت ہی معتبر ہوئی تو لازم آیا کہ جس طرح ہم بیان کیا ہے اور اسی طرح مولی کو اختیار دیا جائے جیسے دیگر اموال میں حکم ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت پھاڑ ڈالا تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے کپڑا دے کر اُس سے قیمت تاوان لے اور چاہے کپڑا رکھ کر نقصان کا تاوان لے اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مالیت اگرچہ ذات میں معتبر ہے تو آدمیت بھی ذات میں اور نیز اطراف میں بھی رائیگاں نہیں کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹا تو مولی کو حکم دیا جاتا ہے کہ چاہے غلام مجرم دے یا اِس کا فدیہ دے حالانکہ یہ احکام آدمیت میں سے ہے کیونکہ مال پر تعدی کا مقتضا یہ تھا کہ اِس جرم میں مجرم کا رقبہ فروخت کیا جائے پس ظاہر ہوا کہ حکم آدمیت بھی ملحوظ ہے پھر واضح ہو کہ آدمیت کے احکام میں سے یہ ہے کہ تاوان مذکور اُس کے اجزاء وجثہ پر تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ پھوڑنے والا بعد تاوان کے اُس کے جثہ کا مالک نہ ہو جاوے اور مالیت کے احکام سے یہ ہے کہ تاوان مذکور اُس کے اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ پھوڑنے والا اِس جثہ کا مالک ہو جائے پس ہم نے ہر دو شبہ پر ہر ایک کا حکم پھیلا دیا۔ ف۔ یعنی چاہے جثہ دے دے اور پوری قیمت لے اور چاہے جثہ رکھ لے اور کچھ نقصان نہیں پاوے گا۔

فصل فی جنایۃ المدبر وام الولد

فصل ہذا مدبر وام ولد کے جنایت کے بیان میں ہے

قال واذا جنی المدبر او ام الولد جنایۃ ضمن المولی الاقل من قیمتہ ومن ارشہا لما روی عن ابی عبیدۃ رضی اللہ عنہ انہ قضی بجنایۃ المدبر علی مولاہ ولانہ صار مانعا عن تسلیمہ فی الجنایۃ بالتدبیر او الاستیلاد من غیر اختیارہ الفداء فصار کما اذا فعل ذلک بعد الجنایۃ وہو لا یعلم وانما یجب الاقل من قیمتہ ومن الارش لانہ لاحق لولی الجنایۃ فی اکثر من الارش ولا منع من المولی فی اکثر من القیمۃ ولا تخییر بین الاقل والاکثر لانہ لا یفید فی جنس واحد لاختیارہ الاقل لا محالۃ بخلاف القن لان الرغبات صادقۃ فی الاعیان فیفید التخییر بین الدفع والفداء۔

اگر مدبر یا ام ولد نے کوئی جرم کیا تو مولی اس کی قیمت اور اس کے جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا بدلیل اس روایت کے کہ حضرت ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے مدبر کے جرم کا اس کے مولی پر حکم کیا (رواہ ابن ابی شیبہ ومحمد محمدؒ فی الاصل سابقاً علیہ وقال۔ ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ امیر الشام تھے اور آپ کا فیصلہ بحضر صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر تھا اور انکار پایا نہیں گیا تو بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم ہوگیا) اور اس دلیل سے کہ مولی بجرم جنایت اس مملوک کو بدون فدیہ اختیار کرنے کے بوجہ مدبر یا ام ولد بنانے کے روکنے والا ہوگیا یعنی مولی نے جب اس کو مدبر یا ام ولد بنایا تو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ جرم مذکور میں مستحق کے حوالہ کیا جاوے حالانکہ مولی نے فدیہ اختیار نہیں کیا ہے تو ضامن ہوا اور ایسا ہوگیا جیسے کسی غلام کو جرم کا مرتکب ہونے کے بعد آزادی وغیرہ سے اس طرح ممنوع کر دیا حالانکہ وہ جرم سے واقف نہیں ہوا (یعنی ایسی صورت میں یہی حکم ہوتا ہے چنانچہ باب کے شروع میں گزر چکا) پھر قیمت اور جرمانہ میں سے کم کا ضامن اسی وجہ سے ٹھہرا کہ مستحق جرم کے واسطے جرمانہ سے زائد کا استحقاق نہیں ہے اور مولی کی طرف سے قیمت سے زیادہ کا روکنا متحقق نہیں ہوا (تو وہ ان دونوں میں سے کم کا ضامن ہوگا اور اس کو مختار نہیں کیا جائے گا) اور ایک ہی جنس میں کم و زیادہ کے درمیان اختیار نہیں دیا جاتا کیونکہ جنس واحد میں اس طرح اختیار دینا بے فائدہ ہے کیونکہ وہ لامحالہ کم ہی کو اختیار کرے گا۔ برخلاف محض غلام یا باندی کے کیونکہ اعیان مملوکہ میں رغبات صادقہ ہوتی ہیں تو دینے یا فدیہ میں اختیار دینا مفید ہے۔ ف۔ کیوں کہ یہ دو جنس ہیں تو شاید مولی اس مال عین کو نہ دے اور اس کا فدیہ گراں دینا پسند کرے اور شاید فدیہ نہ دے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ وجنایات المدبر وان توالت لا توجب الا قیمۃ واحدۃ لانہ لا منع منہ الا فی رقبۃ واحدۃ ولان دفع القیمۃ کدفع العبد وذلک لا یتکرر فہذا کذلک ویتضاربون بالحصص فیہا وتعتبر قیمتہ لکل واحد فی حال الجنایۃ علیہ لان المنع فی ہذا الوقت یتحقق اور مدبر کے جرائم اگرچہ متوالی واقع ہوں صرف ایک ہی قیمت بذمہ مولی واجب کرتے ہیں اس لئے کہ مولی کی طرف سے روک صرف ایک ہی رقبہ کی واقع ہوئی اور اس لئے کہ قیمت دینا جیسے یہ غلام دے دینا اور چونکہ غلام متکرر نہیں ہوسکتا تو اس کی قیمت بھی متکرر نہ ہوگی پھر جرائم کے مستحقین اس قیمت میں حصہ رسد شریک ہوجاویں گے اور ہر ایک کے واسطے غلام کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اس پر جرم کرنے کے روز تھی کیونکہ روک تو اسی وقت متحقق ہوئی۔ ف۔ پس اگر مدبر نے ایک شخص پر ایسے وقت جرم کیا تو اس دن غلام مذکور کی قیمت سو روپیہ

ہے اگر فروخت ہو سکتا اور دوسرے پر ایسے زمانہ میں جرمانہ کیا کہ اس وقت نرخ ارزاں ہونے سے اس کی قیمت پچاس روپیہ ہے اور تیسرے پر ایسے وقت کہ قیمت پچیس روپیہ ہے پھر مولی نے بحکم قاضی جو قیمت ادا کی اس میں تینوں مستحقین اسی حساب سے شریک ہیں حتی کہ اگر قیمت (۱۷۵) روپیہ دے تو اول ۱۰۰۔ اور دوم ۵۰۔ اور سوم ۲۵ پاوے پس کم کی صورت میں اسی حساب سے پاویں گے۔ فافہم۔ قال فان جنی جنایۃ اخری وقد دفع المولی القیمۃ الی ولی الاولی بقضاء فلا شیئ علیہ لانہ مجبور علی الدفع۔ پھر اگر مدبر نے دوسری جنایت کی حالانکہ مولی نے بحکم قاضی پہلے مستحق کو قیمت دے دی تھی تو اب مولی پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ مولی اس قیمت دینے پر مجبور تھا۔ قال وان کان المولی دفع القیمۃ بغیر قضاء فالولی بالخیار ان شاء اتبع الولی وان شاء اتبع ولی الجنایۃ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقالا لاشیئ علی المولی لانہ حین دفع لم تکن الجنایۃ الثانیۃ موجودۃ فقد دفع کل الحق الی مستحقہ وصار کما اذا دفع بالقضاء۔ اور اگر مولی نے قیمت مذکور اول مستحق جرم کو بدون حکم قاضی دے دی ہو تو دوسرے جرم کے مستحق کو اختیار ہوگا کہ چاہے اپنے حق کے واسطے مولی کا دامن گیر ہوا اور چاہے اول مستحق جرم کا دامن گیر ہوا اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مولی پر کچھ واجب نہیں ہے۔ (تو دوم مستحق مولی کا دامن گیر نہیں ہو سکتا) اس واسطے کہ مولی نے جس وقت کہ قیمت مذکور اول مستحق جرم کو دے دی تھی تو دوسرا جرم موجود نہیں تھا پس مولی نے کل حق اس کے مستحق کو پہنچا دیا (اور اس میں وہ ماخوذ نہیں ہو سکتا کیونکہ حقدار کو پورا حق ادا کرنا دیانت میں واجب ہے پس وہ دیانۃً دینے پر مجبور تھا) تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے قاضی کے حکم سے مستحق اول کو قیمت دے دی ف حالانکہ اس صورت میں بالاتفاق مولی پر کچھ استحقاق نہیں رہتا ہے اسی وجہ سے کہ وہ بحکم قاضی مجبور تھا اسی طرح یہاں بھی براہ دیانت مجبور ہے۔ ولابی حنیفۃؒ ان المولی جان بدفع حق ولی الجنایۃ الثانیۃ طوعا وولی الاولی ضامن بقبض حقہ ظلما فیتخیر۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولی اس وجہ سے خطاوار ہے کہ اس نے مستحق جرم دوم کا حق بطوع و رغبت خود بدون اکراہ واجبار کے مستحق جرم اول کو دے دیا اور مستحق جرم اول بھی اسی وجہ سے خطاوار ہے کہ اس نے مستحق جرم دوم کا حق ظلماً وصول کیا تو مستحق جرم دوم کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان لے۔ وھذا لان الثانیۃ مقارنۃ حکما من وجہ ولھذا یشارک ولی الجنایۃ الاولی ومتاخرۃ حکما من حیث انہ تعتبر قیمتہ یوم الجنایۃ الثانیۃ فی حقہا فجعلت کالمقارنۃ فی التضمین لابطالہ ما تعلق بہ من حق ولی الثانیۃ عملا بالشبہین۔ اور اس بیان کی تحریر یہ ہے کہ جرم ثانیہ حکماً جرم اولی سے ایک راہ سے متصل ہے اور اسی جہت سے جرم ثانیہ کے مستحق کو جرم اولی کے مستحق کے ساتھ مشارکت کا حق حاصل ہوتا ہے اور جرم ثانیہ ایک راہ سے جرم اولی سے متاخر ہے اس جہت سے کہ تاوان کی شرکت میں مدبر کی وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو دوسرے جرم کے روز اس کی قیمت تھی تو تاوان کے حق میں ہم نے دوسرے جرم کو اول سے متصل قرار دیا کیونکہ اس نے حق جرم ثانیہ کو مٹا دیا ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل مستحق ہو جاوے۔ واذا اعتق المولی المدبر وقد جنی جنایات لم تلزمہ الا قیمۃ واحدۃ لان الضمان انما وجب علیہ بالمنع فصار وجود الاعتاق من بعد بمنزلۃ تدبیرہ۔ اور اگر مولی نے مدبر کو آزاد کر دیا حالانکہ اس نے چند جنایات کا ارتکاب کیا ہے تو اس پر صرف ایک ہی قیمت لازم ہوگی اس واسطے کہ مولی پر تاوان صرف اس وجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اس نے غلام مذکور کو ممنوع کر دیا یعنی وہ اس قابل نہیں رہا کہ مستحق جرم کے حوالہ کیا جاوے تو تدبیر کے بعد آزاد کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں ف تو ایک ہی قیمت کا ضامن رہا۔ واما الولد بمنزلۃ المدبر فی جمیع ما وصفنا لان الاستیلاد مانع

من الدفع کالتدبیر واذا اقر المدبر بجنایۃ الخطاء لم یجز اقرارہ ولا یلزمہ بہ شیئی عتق اولم یعتق لان موجب جنایۃ الخطأ علی سیدہ واقرارہ بہ لاینفذ علی السید واللّٰہ اعلم۔ اور ام الولد ان جمیع احکام میں بمنزلہ مدبر کے ہے اس واسطے کہ مدبر کرنا جیسے مجرم کو دینے سے مانع ہے اسی طرح ام ولد بنانا بھی مانع ہے اگر مدبر نے خطا سے کسی جرم کے ارتکاب کا اقرار کیا یعنی اس کا جرم بذریعہ گواہوں وغیرہ کے ثابت نہیں بلکہ صرف اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اُس کا اقرار جائز نہ ہوگا یعنی مولی ضامن نہیں ہوسکتا اور اس اقرار کی وجہ سے مدبر پر بھی کچھ لازم نہ ہوگا خواہ وہ آزاد ہو جائے یا نہ ہو اس واسطے کہ جرم خطا کا جرمانہ اُس کے مولی پر واجب ہوتا ہے اور اس جرم خطا کا اقرار مدبر کے واسطے اُس کے مولی پر صحیح نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب غصب العبد والمدبر والصبی والجنایۃ فی ذلک

یہ باب غلام محض یا مدبر یا طفل کو غصب کرنے اور اور اس معاملہ میں جرم کے بیان میں ہے۔
یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا طفل غصب کیا اور غاصب کے پاس ان لوگوں سے جرم سرزد ہوا یا اُن پر جرم عائد کیا گیا از قسم زخم وقتل وغیرہ تو اس کے احکام اس باب میں مذکور ہیں۔ قال ومن قطع ید عبدہ ثم غصبہ رجل ومات فی یدہ من القطع فعلیہ قیمتہ اقطع وان کان المولی قطع یدہ فی ید الغاصب فمات من ذلک فی ید الغاصب لاشیئی علیہ والفرق ان الغصب قاطع للسرایۃ لانہ سبب الملک کالبیع فیصیر کانہ ھلک بآفۃ سماویۃ فتجب قیمتہ اقطع ولم یوجد القاطع فی الفصل الثانی فکانت السرایۃ مضافۃ الی البدایۃ فصار المولی متلفا فیصیر مستردا کیف وانہ استولی علیہ وھو استرداد فیبرأ الغاصب من الضمان۔ اگر ایک شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اس غلام کو ایک شخص نے غصب کر لیا پس اُس کے قبضہ میں ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے مر گیا تو غاصب پر ہاتھ کٹے ہوئے غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر مولی نے غاصب کے قبضہ میں اس غلام کا ہاتھ کاٹا ہو پس وہ ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے غاصب کے قبضہ میں مر گیا تو غاصب پر کچھ واجب نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں غصب نے زخم ساری ہونے کا حکم منقطع کر دیا کیونکہ غصب بھی مانند بیع کے ملکیت کا سبب ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی آسمانی آفت سے مر گیا تو غاصب پر اُس کی قیمت واجب ہوگی مگر اس حساب سے کہ اُس کا ہاتھ کٹا ہوا ہے اور دوسری صورت میں حکم سرایت منقطع کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی تو سرایت کی نسبت بجانب بدایت رہی یعنی جہاں سے زخم کی ابتدا ہوئی تھی اُسی کے ساتھ سرایت کا حکم متعلق رہا اور چونکہ بدایت اُس کے مولی کی جانب سے تھی تو سرایت کا بھی یہی حکم رہا کہ گویا مولی نے اُس کو مار ڈالا پس مولی تلف کرنے والا ہوا تو غلام کو غاصب سے پھیرنے والا بھی ہوا اور کیونکہ پھیرنے والا نہ ہوگا حالانکہ مولی اپنے غلام پر مستولی ہو گیا تھا یعنی جبھی اُس کا ہاتھ کاٹا اور مستولی ہونا ہی پھیر لینا ہے پس غاصب اُس کے تاوان سے بری ہو جائے گا۔ قال واذا غصب العبد المحجور علیہ عبدا محجورا علیہ فمات فی یدہ فھو ضامن لان المحجور علیہ مؤاخذ بافعالہ۔ اگر ایک غلام مجبور نے دوسرے غلام مجبور کو غصب کر لیا پس مغصوب اُس کے قبضہ میں مر گیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ مجبور اپنے افعال کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے۔ قال ومن غصب مدبرا فجنی عندہ جنایۃ ثم ردہ علی المولی فجنی عندہ جنایۃ اخری فعلی المولی قیمتہ بینہما

نصفان لان المولی بالتدبیر السابق اعجز نفسه عن الدفع من غیر ان یصیر مختارا للفداء فیصیر مبطلا حق اولیاء الجنایة اذ حقهم فیه ولم یمنع الا رقبة واحدة فلا یزاد علی قیمتها فتکون بین ولیی الجنایتین نصفین لاستوائهما فی الموجب اگر کسی نے دوسرے کا غلام مدبر غصب کر لیا پس اس غلام نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اُس کو مولے کے پاس واپس کیا پس اُس نے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولی پر مدبر کی ایک قیمت واجب ہو گی جو دونوں جرموں کے مستحقین کے درمیان نصفا نصف ہو گی اس واسطے کہ مولی نے پہلے ہی مدبر کر کے غلام مجرم کو دینے سے عاجز کر لیا بدون اس کے کہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے تو مولی اس حرکت سے مستحقین جرم کا حق مٹانے والا ہو گیا اس واسطے کہ مستحقین جرم کا حق اسی غلام کی گردن میں تھا پھر چونکہ مولی نے صرف ایک ہی رقبہ کو ممنوع کیا ہے پس ایک قیمت سے زیادہ کا ضامن نہ ہو گا اور یہی قیمت دونوں مستحقین جرم کے درمیان نصفا نصف ہو گی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں۔

ف بالجملہ اس صورت میں دونوں اولیاء جنایت کے واسطے مولی ضامن ہوا حالانکہ اس جرم غاصب کے پاس سرزد ہوا تھا پس اول مولی ضامن ہوا پھر غاصب سے بقدر اُس کے جرم کے واپس لے گا چنانچہ فرمایا۔ قال ویرجع المولی بنصف قیمته علی الغاصب لانه استحق نصف البدل بسبب کان فی ید الغاصب فصار کما اذا استحق نصف العبد بهذا السبب - اور مولی اس غلام کی نصف قیمت کو غاصب سے واپس لے گا کیونکہ مولی سے نصف عوض ایسے سبب سے لیا گیا جو غصب کے پاس پایا گیا تھا تو ایسا ہو گیا جیسا آدھا غلام اس سبب سے استحقاق میں لے لیا گیا ف پس مولی نصف قیمت اس غاصب سے واپس لے گا لیکن یہ نصف بھی اُس کو جرم اول کے مستحق کو دینی پڑے گی۔ قال ویدفعه الی ولی الجنایة الاولی ثم یرجع بذلك علی الغاصب وهذا عند ابی حنیفة رح و ابی یوسف رح وقال محمد یرجع بنصف قیمته فیسلم له لان الذی یرجع به المولی علی الغاصب عوض ما سلم لولی الجنایة الاولی فلا یدفعه الیه کیلا یؤدی الی اجتماع البدل والمبدل فی ملك رجل واحد کیلا یتکرر الاستحقاق ولهما ان حق الاول فی جمیع القیمة لانه حین جنی فی حقه لا یزاحمه احد وانما انتقص باعتبار مزاحمة الثانی فاذا وجد شیئا من بدل العبد فی ید المالك فارغا یاخذه لیتم حقه فاذا اخذه منه یرجع المولی بما اخذه علی الغاصب لانه استحق من یده بسبب کان فی ید الغاصب۔

پھر مولی نے جو نصف قیمت کہ غاصب سے لی ہے وہ جرم اول کے مستحق کو دے دے گا پھر اسی قدر غاصب سے واپس لے گا اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (و ائمہ ثلاثہ رح ع) کے نزدیک مولی اُس کے غاصب سے فقط نصف قیمت لے گا اور وہ مولی ہی کے واسطے مسلم رہے گی اس واسطے کہ غاصب سے مولی نے جو نصف قیمت واپس لی وہ بعوض اُس کے ہے جو مولی نے جرم اول کے مستحق کو دی تھی یعنی اُس معوض کا یہ عوض ہے تو اب مولی اس عوض کو بھی جرم اول کے مستحق کو نہیں دے گا تاکہ ایک ہی شخص کی ملکیت میں بدل و مبدل دونوں جمع نہ ہوں اور تاکہ مولی پر جرم اول کے مستحق کا استحقاق مکرر نہ ہو جاوے اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جرم اول کا استحقاق اس غلام کی پوری قیمت میں تھا کیونکہ غلام نے جب اول بار جرم کیا تو اس وقت اس کے استحقاق کے ساتھ کوئی مزاحم نہ تھا یعنی اُس کا حق پوری قیمت تھا پھر اس سے گھٹ کر نصف قیمت رہ جانا اسی جہت سے پیدا ہوا کہ جرم دوم کا

مستحق اِس کا مزاحم ہو گیا پس مستحق جرم اول جب اُس غلام کے عوض میں سے کوئی چیز اِس کے مولی کے قبضہ میں ہر استحقاق سے فارغ پا دے گا یعنی جرم دوم کے استحقاق سے فارغ پا دے گا تو اُس کو لے لے گا تاکہ اُس کا حق پورا ہو جائے پس جب جرم اول کے مستحق نے مولی سے وہ نصف قیمت لے لی جو اُس نے غاصب سے پائی تھی تو مولی بجائے اِس کے دوبارہ غاصب سے نصف قیمت وصول کرے گا کیونکہ مولی کے ہاتھ سے اِس کا نکل جانا ایسے سبب سے واقع ہوا جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا تھا۔ قال وان کان جنی عند المولی فغصبہ رجل فجنی عندہ جنایۃ اخری فعلی المولی قیمتہ بینہما نصفان ویرجع بنصف القیمۃ علی الغاصب لما بینا فی الفصل الاول غیر ان استحقاق النصف حصل بالجنایۃ الثانیۃ اذ کانت ھی فی ید الغاصب فیدفعہ الی ولی الجنایۃ الاولی ولا یرجع بہ علی الغاصب وھذا بالاجماع ثم وضع المسألۃ فی العبد فقال ومن غصب عبدا فجنی فی یدہ ثم ردہ فجنی جنایۃ اخری فان المولی یدفعہ الی ولی الجنایتین ثم یرجع علی الغاصب بنصف القیمۃ فیدفعہ الی الاول ویرجع بہ علی الغاصب وھذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد رح یرجع بنصف القیمۃ فیسلم لہ وان جنی عند المولی ثم غصبہ فجنی فی یدہ دفعہ المولی نصفین ویرجع بنصف قیمتہ فیدفعہ الی الاول ولا یرجع بہ والجواب فی العبد کالجواب فی المدبر فی جمیع ما ذکرنا الا ان فی ھذا الفصل یدفع المولی العبد وفی الاول یدفع القیمۃ۔

اور اگر غلام مدبر نے مولی کے پاس جرم کیا پھر ایک شخص نے مولی کے پاس سے اِس کو غصب کر لیا پھر اُس نے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولی پر اس کی قیمت واجب ہو گی جو دونوں جرموں کے مستحقوں کے درمیان نصفا نصف ہو گی پھر مولی نصف قیمت کو غاصب سے واپس لے گا کیونکہ اِس کا باعث وہ ہے جو غاصب کے پاس پیدا ہوا تھا جیسا کہ ہم نے پہلی صورت میں بیان کیا لیکن اتنی بات ہے کہ اِس نصف کا استحقاق بوجہ جرم دوم کے پیدا ہوا اور جرم دوم کا وجود غاصب کے قبضہ میں ہوا تھا پس اِس صورت میں بالاجماع یہ حکم ہے کہ مولی اِس نصف قیمت کو لے کر جرم اول کے مستحق کو دیدے پھر دوبارہ اِس کو غاصب سے نہیں لے گا پھر جاننا چاہیے کہ کتاب میں مسئلہ مدبر کے بعد محض غلام کا مسئلہ اِس طور پر بیان فرمایا کہ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو غصب کیا پس اُس نے غاصب کے قبضہ میں جرم کیا پھر غاصب نے اُس کو مولی کے قبضہ میں واپس دیا پھر اُس نے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو اس غلام محض کے حق میں حکم یہ ہے کہ مولی اِس کو دونوں جرموں کے مستحقین کو دے دے پھر غاصب سے اِس کی نصف قیمت لے کر جرم اول کے مستحق کو دے دے پھر دوبارہ غاصب سے نصف قیمت واپس لے اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے فرمایا کہ غاصب سے فقط نصف قیمت لے کہ وہ مولی ہی کے واسطے مسلم رہے گی اور اگر محض غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر اُس کو کسی نے غصب کیا پس اُس نے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولی اِس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو نصفا نصف دے دے پھر غاصب سے اِس کی نصف قیمت لے کر جرم اول کے مستحق کو دے دے پھر غاصب سے دوبارہ نہیں لے سکتا ہے اور واضح ہو کہ غلام کی صورت میں جو حکم مذکور ہوا مدبر کی صورت میں بھی جمیع وجوہ میں یہی حکم ہے سوائے اِس قدر فرق کے کہ غلام کی صورت میں مولی اِس غلام کو دے سکتا ہے اور مدبر کی صورت میں اُس کی قیمت دے گا۔ قال ومن غصب مدبرا فجنی عندہ جنایۃ ثم ردہ علی المولی ثم غصبہ ثم جنی عندہ جنایۃ فعلی المولی قیمتہ بینہما نصفان لانہ

منع رقبۃ واحدۃ بالتدبیر فتجب علیہ قیمۃ واحدۃ ثم یرجع بقیمتہ علی الغاصب لان الجنایتین کانتا فی ید الغاصب فیدفع نصفہا الی الاول لانہ استحق کل القیمۃ لان عند وجود الجنایۃ علیہ لا حق لغیرہ وانما انتقص بحکم المزاحمۃ من بعد ۔ اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کر لیا اور اُس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اُس کو مولی کے پاس واپس کیا پھر دوبارہ مولی کے پاس سے غصب کر لیا پھر اُس نے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولی پر اس مدبر کی پوری قیمت ہر دو جرم کے مستحقین کے درمیان نصفا نصف واجب ہوگی کیونکہ اس نے مدبر کر کے رقبہ واحدہ کو ممنوع کر دیا تو اُس پر ایک ہی قیمت واجب ہوگی پھر مولی اِس کل قیمت کو غاصب سے واپس لے گا اِس واسطے کہ غاصب ہی کے قبضہ میں دونوں جرم واقع ہوئے ہیں پس اِس کل قیمت میں سے نصف قیمت جرم اول کے مستحق کو دے دے گا اِس واسطے کہ مستحق اول پوری قیمت کا مستحق ہوا تھا کیونکہ جس وقت اُس پر جرم واقع ہوا تھا اُس وقت کوئی دوسرا حقدار نہ تھا پھر اِس کے بعد دوسرا جرم واقع ہونے سے بوجہ مزاحمت کے مستحق اول کا حق گھٹ گیا۔

قال ویرجع بہ علی الغاصب لان الاستحقاق بسبب کان فی یدہ ویسلم لہ ولا یدفعہ الی ولی الجنایۃ الاولی ولا الی ولی الجنایۃ الثانیۃ لانہ لا حق لہ الا فی النصف لسبق حق الاول وقد وصل ذلک الیہ ثم قیل ہذہ المسئلۃ علی الاختلاف کالاولی وقیل علی الاتفاق والفرق لمحمد رحمہ اللہ ان فی الاولی الذی یرجع بہ عوض عما سلم لولی الجنایۃ الاولی لان الجنایۃ الثانیۃ کانت فی ید المالک فلو دفع الیہ ثانیا یتکرر الاستحقاق اما فی ہذہ المسئلۃ فیمکن ان یجعل عوضا عن الجنایۃ الثانیۃ لحصولہا فی ید الغاصب فلا یؤدی الی ما ذکرناہ۔

پھر غاصب سے پوری قیمت لے کر اُس میں سے نصف جو مولی نے مستحق جرم اول کو دی ہے یہ دوبارہ غاصب سے واپس لے گا کیونکہ مستحق جرم اول کا استحقاق ایسے سبب سے ہوا جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا پس جب دوبارہ اُس نے نصف قیمت واپس لی تو یہ مولی کے واسطے مسلم رہے گی اور مولی اِس کو مستحق جرم اول یا جرم دوم کسی کو نہیں دے گا کیونکہ مستحق جرم دوم کا استحقاق صرف نصف قیمت میں تھا کیونکہ مستحق اول کا استحقاق سابق تھا اور نصف قیمت اُس کو پہنچ چکی پھر کہا گیا کہ اِس مسئلہ میں بھی مثل مسئلہ سابق کے امام محمد کا اختلاف ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ اُس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے (بعض نے کہا کہ یہی صحیح ہے ۔ن) پس امام محمد کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ اول مسئلہ میں جو کچھ مولی نے غاصب سے واپس لیا تھا وہ اُس مال کا عوض تھا جو اُس نے مستحق جرم اول کو ادا کیا تھا کیونکہ مسئلہ اول میں دوسرا جرم تو مالک کے قبضہ میں واقع ہوا تھا پس اگر دوبارہ اُس کو دیتا تو مقرر استحقاق لازم آتا رہا اِس مسئلہ میں یہ امر ممکن ہے کہ جو کچھ اُس نے غاصب سے لیا جو جرم دوم کا عوض قرار دیا جائے کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ میں واقع ہوا ہے تو استحقاق کا مقرر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ قال ومن غصب صبیا حرا فمات فی یدہ فجاۃ او بحمی فلیس علیہ شیء وان مات من صاعقۃ او نہستہ حیۃ فعلی عاقلۃ الغاصب الدیۃ وہذا استحسان والقیاس ان لا یضمن فی الوجہین وہو قول زفر والشافعی رحمہ اللہ لان الغصب فی الحر لا یتحقق الا یری انہ لو کان مکاتبا صغیرا لا یضمن مع انہ حر یدا فاذا کان الصغیر حرا رقبۃ ویدا اولی وجہ الاستحسان انہ لا یضمن بالغصب ولکن یضمن بالاتلاف وہذا اتلاف تسبیبا لانہ نقلہ الی ارض مسبعۃ او الی مکان الصواعق وہذا لان الصواعق والحیات والسباع

لا تکون فی کل مکان فاذا نقله الیه وهو متعد فیه وقد ازال حفظ الولی فیضاف الیه لان شرط العلة ینزل منزلة العلة اذ کان تعدیا کالحفر فی الطریق بخلاف الموت فجاءة او بحمی لان ذلک لا یختلف باختلاف الاماکن حتی لو نقله الی موضع یغلب فیه الحمی والامراض نقول بانه یضمن فتجب الدیة علی العاقلة لکونه قتلا تسبیبا

اگر کسی نے ایک طفل آزاد کو غصب کیا پس وہ اُس کے قبضہ میں ناگہانی موت سے مر گیا یا بخار سے مر گیا تو غاصب پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ بجلی گرنے سے یا سانپ کاٹنے سے مرا تو غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ دونوں میں ضامن نہ ہو اور یہی قول زفر و شافعی (و مالک و احمد) اس واسطے کہ آزاد صورت میں غصب متحقق نہیں ہو سکتا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ مکاتب صغیر ہوتا تو غاصب ضامن نہ تھا اور باوجودیکہ مکاتب صرف اپنے ہاتھ کی راہ سے آزاد ہوتا ہے یعنی اپنی کمائی میں آزاد ہوتا ہے پس جو صغیر کہ گردن و ہاتھ دونوں طرح سے آزاد ہوا اُسکا غاصب بدرجہ اولی ضامن نہ ہوگا استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ غاصب کی وجہ سے ضامن نہیں ہوا بلکہ تلف کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا اور غاصب کا فعل اُس کے تلف کرنے میں سبب انگیزی ہے اس واسطے کہ وہ طفل مذکور کو ایسی جگہ لے گیا کہ جہاں سانپ و درندوں کی کثرت ہے یا بجلیاں گرنے کی شدت ہے اور بات یہ ہے کہ بجلیاں و سانپ اور درندے ہر جگہ نہیں ہوتے ہیں تو حفاظت ممکن تھی پس جب غاصب اس طفل کو ایسی جگہ منتقل کر لایا اور وہ اپنے فعل میں متعدی ہے اور اُس نے ولی کی حفاظت بھی کھو دی تو یہ ضرر اسی غاصب کی جانب مضاف ہوگا (اور موت کی علت اگرچہ بجلی یا سانپ ہے اور غاصب کا فعل صرف شرط ہے لیکن بمنزلہ علت قرار پایا) کیونکہ علت کی شرط بھی جب بطور ظلم ہو تو بمنزلہ علت قرار دی جاتی ہے جیسے راہ میں کنواں کھودنے سے ضامن ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر یہ لڑکا خود یا بخار سے مر گیا تو اس وجہ سے ضامن نہیں ہوتا کہ یہ سبب جگہوں کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتا ہے حتی کہ اگر طفل کو ایسی جگہ منتقل کرے جہاں بخار یا امراض کی کثرت ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا پھر چونکہ یہ سبب انگیزی کے ذریعہ سے قتل ہے یعنی اپنے ہاتھ سے مرتکب نہیں ہوا ہے لہذا دیت اُس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ قال واذا اودع صبی عبدا فقتله فعلی عاقلته الدیة وان اودع طعاما فاکله لم یضمن وهذا عند ابی حنیفة ومحمدؒ وقال ابو یوسف والشافعیؒ یضمن فی الوجهین جمیعا وعلی هذا اذا اودع العبد المحجور علیه مالا فاستهلکه لا یؤاخذ بالضمان فی الحال عند ابی حنیفة ومحمدؒ ویؤاخذ به بعد العتق وعند ابی یوسف والشافعیؒ یؤاخذ به فی الحال وعلی هذا الخلاف الاقراض والاعارة فی العبد والصبی وقال محمدؒ فی الاصل والجامع الصغیر صبی قد عقل وفی الجامع الکبیر وضع المسألة فی صبی ابن اثنی عشرة سنة وهذا یدل علی ان غیر العاقل یضمن بالاتفاق لان التسلیط غیر معتبر وفعله معتبر لهما انه اتلف مالا متقوما معصوما حقا لمالکه فیجب علیه الضمان کما اذا کانت الودیعة عبدا وکما اذا تلفه غیر الصبی فی ید الصبی المودع۔ اگر کسی نے ایک طفل کے پاس اپنا غلام ودیعت رکھا پس طفل مذکور نے اس غلام کو قتل کر ڈالا تو طفل کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی (خواہ قتل عمد ہو یا خطا ہو اس واسطے کہ اطفال کے جرائم عمدی بھی بوجہ نقص عقل کے خطا ہوتے ہیں) اور اگر طفل مذکور کے پاس طعام ودیعت رکھا گیا

پس اُس نے کھا لیا تو ضامن نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسف و امام شافعیؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا (اور یہی قول امام مالک و احمد ہے۔ ع) اور علی ہذا اگر کسی غلام محجور کے پاس مال ودیعت رکھ گیا پس اس نے تلف کر ڈالا تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ نہ ہوگا اور بعد آزادی کے ماخوذ ہوگا (بشرطیکہ غلام محجور بالغ ہو) اور امام ابو یوسف و شافعیؒ کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ ہوگا و علی ہذا اگر طفل یا غلام کو قرض دیا یا اس کو کوئی چیز عاریت دی پس اُس نے تلف کر ڈالی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف جاری ہے (اور واضح ہو کہ اختلاف مذکور طفل عاقل میں ہے یا غیر عاقل میں ہے پس اظہر یہ کہ طفل عاقل میں ہے) امام محمدؒ نے اصل و جامع صغیر میں یہ قید لگائی کہ طفل ایسا ہو کہ اس کو سمجھ آگئی ہے اور جامع کبیر میں بارہ برس کی عمر والے طفل میں مسئلہ موضوع کیا اور یہ دلیل ہے کہ طفل غیر عاقل بالاتفاق ضامن ہوگا: اس واسطے کہ مال غلام یا طعام وغیرہ کی طرف سے مسلط کرنا معتبر نہیں اور طفل کا فعل معتبر ہے (تو وہ ضامن ہوگا یونہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے لیکن صدر الاسلام و قاضی خان و تمرتاشی نے اس کے خلاف یوں کہا کہ اختلاف مذکور ایسی صورت میں کہ طفل عاقل ہو اور اگر طفل غیر عاقل ہو تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا کذا فی العینی) امام ابو یوسفؒ و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس طفل و اس کے مانند غلام محجور نے ایسا مال طعام وغیرہ تلف کیا جو قیمتی محترم و اپنے مالک کا حق ہے تو متلف ضامن ہوا جیسے غلام ودیعت کی صورت میں ضامن ہوتا ہے اور جیسے طعام مذکور کو طفل مستودع کے قبضہ میں کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے ف کیونکہ اس امر میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر طفل مذکور کے پاس مال طعام وغیرہ کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہے جیسے اگر طفل مستودع نے غلام ودیعت تلف کیا تو ضامن ہوتا ہے۔ ولابی حنیفة رح ومحمد رح انه اتلف مالا غیر معصوم فلا یجب الضمان کما اذا اتلفه باذنه ورضاه وهذا لان العصمة تثبت حقا له وقد فوتها على نفسه حيث وضع المال فى يد مانعة فلا يبقى مستحقا للنظر الا اذا اقام غيره مقام نفسه فى الحفظ ولا اقامة ههنا لانه لا ولاية له على الصبى ولا للصبى على نفسه بخلاف البالغ والماذون له لان لهما ولاية على انفسهما وبخلاف ما اذا كانت الوديعة عبدا لان عصمته لحقه اذ هو مبقى على اصل الحرية فى حق الدم وبخلاف ما اذا اتلفه غير الصبى فى يد الصبى لانه سقطت العصمة بالاضافة الى الصبى الذى وضع فى يده المال دون غيره۔
اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ طفل مذکور نے مال غیر معصوم کو تلف کیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی جیسے صاحب مال کی اجازت و رضامندی سے تلف کرتا تو ضمان واجب نہ تھی اور اس کی تحریر یہ ہے کہ یہ مال اس وجہ سے غیر معصوم تھا کہ اس کی عصمت صرف مالک کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی یعنی جملہ اموال درحقیقت ملک الٰہی ہیں اور سب لوگ بھی اس کے بندے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے سب چیزیں انھیں بندوں کے انتفاع کے واسطے پیدا فرمائیں لیکن اگر ایک ہی حالت میں ایک چیز سے سب کو انتفاع کا اختیار دیا جائے تو انتظام مختل باہم فساد برپا ہو لہٰذا مباحات میں جس کا قبضہ سابق ہوا اُس کے واسطے حق عصمت ثابت ہو جاتا ہے یعنی یہ چیز اس کی ملک محترم قرار دی جاتی ہے پس یہاں بھی احترام بوجہ حق مالک تھا حالانکہ مالک نے یہ احترام خود کھو دیا جب کہ اس نے یہ مال ایسے قبضہ میں رکھا جو محجور و ممنوع ہے تو مالک اس لائق نہ رہا کہ شرع اس کا حق ملحوظ رکھے لیکن اگر مالک نے حفاظت کے بارے میں بجائے اپنے دوسرا شخص قائم کیا تو اس کا حق ملحوظ رہے گا مگر یہاں اُس نے کوئی ایسا شخص قائم نہیں کیا ہے کیونکہ

طفل پر اس کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے تاکہ طفل پر حفاظت لازم ہو بلکہ طفل کو اپنی ذات پر ولایت نہیں ہے تاکہ اس کا التزام درست ہوتا بخلاف بالغ و غلام ماذون کے کہ ان دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہوتی ہے اور بخلاف اس کے اگر طفل کے پاس ودیعت میں کوئی غلام ہو تو طفل مذکور اس کے قتل کرنے میں ضامن ہوتا ہے کیونکہ غلام کی عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہے کیونکہ خون کے بارے میں وہ اصلی آزادی پر باقی رہتا ہے اور بخلاف اس کے اگر طفل کے قبضہ میں سوائے طفل کے دوسرے نے تلف کیا تو وہ اس وجہ سے ضامن ہوتا ہے کہ مال کی عصمت صرف اس طفل کے لحاظ سے ساقط تھی جس کے قبضہ میں مالک نے ودیعت دیا تھا اور غیر کے لحاظ سے ساقط نہیں ہے۔

ف۔ تو غیر اس کے تلف کرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ طفل ہو۔ قال وان استهلك مالا ضمن بيديه من غير ايداع لان الصبي يؤاخذ بافعاله وصحة القصد لا معتبر بها في حقوق العباد والله اعلم بالصواب اور اگر طفل نے کسی کا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا مراد یہ کہ بغیر ودیعت رکھنے کے تلف کر دیا یعنی مالک مال نے اس کے پاس ودیعت نہیں رکھا تھا بلکہ بغیر ودیعت رکھنے کے طفل نے اس کا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا اس دلیل سے کہ طفل اپنے افعال میں ماخوذ ہوتا ہے رہا یہ امر کہ طفل کا قصد صحیح نہیں ہوتا تو بندوں کے حقوق میں اس کا اعتبار نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب القسامة

یہ باب قسامت کے بیان میں ہے

مراد یہ کہ قسم لینے کا بیان ہے اور شرع میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ جس محلہ یا مکان میں ایسا مقتول پایا جائے جس کا قاتل معلوم نہیں ہوتا حالانکہ اس میں گلا گھوٹنے یا ضرب یا جراحت کا اثر موجود ہے تو اس مقام کے پچاس آدمیوں سے قسم لی جاوے اس طرح کہ ہر ایک قسم کھائے کہ واللہ میں نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ مجھے اس کا قاتل معلوم ہے اور شرط یہ ہے کہ مقسم بالغ عاقل آزاد ہو اور میت بکیفیت مذکورہ موجود ہو اور پچاس قسم کی تکمیل ہو پس اگر یہ تعداد نہ پہنچے تو موجودین سے مکرر قسم لی جائے گی یہاں تک کہ پچاس کی تکمیل ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ بعد قسم کے دیت کا حکم دیا جائے تاکہ خون رائیگاں ہونے سے محفوظ رہیں اور اکثر علما کے نزدیک عورتیں اس قسامت میں داخل نہیں ہوتی ہیں سج۔ ع۔

قال واذا وجد القتيل في محلة ولا يعلم من قتله استحلف خمسون رجلا منهم يتخيرهم الولي بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا وقال الشافعي رح اذا كان هناك لوث استحلف الاولياء خمسين يمينا ويقضي لهم بالدية على المدعى عليه عمدا كانت الدعوى او خطاء وقال مالك رح يقضي بالقود اذا كانت الدعوى في القتل العمد وهو احد قولي الشافعي رح واللوث عندهما ان يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه او ظاهر يشهد للمدعي من عداوة ظاهرة او شهادة عدل او جماعة غير عدول ان اهل المحلة قتلوه وان لم يكن الظاهر شاهد اله فمذهبه مثل مذهبنا غير انه لا يكرر اليمين بل يردها على الولي فان حلفوا الدية عليهم الشافعي رح في البداية بيمين الولي قوله عليه السلام للاولياء فيقسم منكم خمسون انهم قتلوه ولان اليمين تجب على من يشهد له الظاهر ولهذا تجب على صاحب اليد

فاذا کان الظاہر شاہدا للولی یبدأ بیمینہ ورد الیمین علی المدعی اصل لہ کما فی النکول غیران ہذہ دلالۃ فیہا نوع شبہۃ والقصاص لایجامعہ والمال یجب معہا فلہذا وجبت الدیۃ۔
اگر کسی محلہ میں ایک شخص مقتول پایا جائے اور یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ کس نے اس کو قتل کیا ہے تو ولی مقتول اس محلہ والوں میں سے پچاس آدمی چھانٹے جن سے قسم لی جائے گی کہ واللہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے اور نہ ہم اس کا قاتل جانتے ہیں اور امام شافعی نے فرمایا اگر وہاں کوئی لوث ہو یعنی ایسا قرینہ ہو جس سے دلیل صدق مدعی ظاہر ہو تو اولیا مقتول سے پچاس قسمیں لی جاویں اور اُن کے واسطے مدعا علیہ پر دیت کا حکم دیا جاوے خواہ دعوی قتل عمد ہو یا دعوی قتل خطا۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر دعویٰ قتل عمد ہو تو مدعا علیہ پر قصاص کا حکم دیا جائے گا اور یہی امام شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور امام مالک وشافعی کے نزدیک لوث کے یہ معنی ہیں کہ وہاں کسی خاص شخص پر علامت قتل پائی جاوے یعنی مثلاً اُس کی تلوار خون آلودہ یا لباس خون آلودہ ہو یا ظاہر حال اس مدعی کے واسطے شاہد ہو مثلاً مدعا علیہ اور مقتول میں عداوت ظاہرا ہو یا ایک شخص عادل گواہی دے یا غیر عادلوں کی ایک جماعت گواہ ہو کہ اہل محلہ نے اس کو قتل کیا ہے پھر اگر ظاہر حال اس مدعی کے واسطے شاہد نہ ہو تو مذہب شافعی مثل ہمارے مذہب کے ہے صرف اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک ایک قسم مقرر نہیں لی جائے گی بلکہ ولی کی جانب پھیری جائے گی پھر اگر اہل محلہ قسم کھا گئے تو ان پر دیت واجب نہ ہوگی ولی سے قسم شروع کرنے کے بارے میں امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیا مقتول سے فرمایا پھر تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں کہ تمہارے مقتول کو یہودیوں نے قتل کیا ہے۔

ف اور واقعہ یہ ہوا کہ خیبر کے گڈھوں میں سے ایک گڈھے میں عبداللہ بن سہل بن زید کو محیصہ بن مسعود بن زید نے مقتول پاکر دفن کیا پھر وہاں سے مدینہ میں آکر خود مع حویصہ بن مسعود وعبدالرحمٰن بن سہل کے جناب رسالت مآب کے حضور میں آکر عبداللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا پس آپ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہوگے تو انھوں نے عرض کیا کہ ہم کیوں کر قسم کھائیں حالانکہ ہم حاضر نہیں تھے پس فرمایا کہ پھر یہود پچاس قسمیں کھا کر تم سے برأت کرلیں گے انھوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں اور ہم قوم کفار کی قسمیں کیوں کر قبول کریں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صدقات کے اونٹوں میں سے سو اونٹ فدیہ دے رواہ الائمۃ الستۃ ت ۔ع ۔ پس اس میں اولیا مقتول کی تقدیم ہے اور اس دلیل سے کہ قسم اُس شخص پر واجب ہوتی ہے کہ جس کے ظاہر حال شاہد ہو تو اُسی سے قسم شروع کی جائے گی اور رہا مدعی پر قسم پھیرنا تو یہ امام شافعی کے واسطے ایک اصل ہے جیسے مدعا علیہ کے انکار قسم کی صورت میں مذکور ہوا لیکن واضح ہو کہ قسموں کی دلالت میں ایک طرح کا شبہہ ہے اور شبہہ کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہوتا ہے مگر مال واجب ہوتا ہے لہٰذا یہاں دیت واجب ہوئی۔ ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر وفی روایۃ علی المدعی علیہ وروی سعید بن المسیب ان النبی علیہ السلام بدأ بالیہود بالقسامۃ وجعل الدیۃ علیہم لوجود القتیل بین اظہرہم ولان الیمین حجۃ للدفع دون الاستحقاق وحاجۃ الولی الی الاستحقاق ولہذا لایستحق بیمینہ المال المتبذل فاولی ان لایستحق بہ النفس المحترمۃ وقولہ یتخیرہم الولی اشارۃ الی ان خیار تقسین الخمسین الی الولی لان الیمین حقہ والظاہر انہ یختار من یتہمہ بالقتل او صالحی اہل المحلۃ لما ان تحرزہم عن الیمین الکاذبۃ ابلغ التحرز فیظہر القاتل وفائدۃ الیمین النکول فان کانوا لایباشرون ویعلمون یفید یمین الصالح علی العلم بابلغ مما یفید یمین الطالح ولو اختاروا اعمی او محدودا فی قذف جاز لانہ یمین ولیس بشہادۃ۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گواہ مدعی پر ہیں اور قسم اُس شخص پر جو انکار کرے اور ایک روایت میں قسم مدعا علیہ پر ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ اور سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں پہلے یہود سے قسامت شروع کی اور انہیں پر دیت رکھی کیونکہ مقتول اُنھیں کے درمیان پایا گیا تھا (رواہ البزار القاری) اور اس دلیل سے کہ قسم تو دفعیہ کی حجت ہے اور استحقاق کی حجت نہیں ہے حالانکہ ولی مقتول کو استحقاق دیت کی ضرورت ہے تو اس کی قسم مفید نہ ہوگی اسی وجہ سے حقیر مال کے دعویٰ میں مدعی اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہیں ہوتا ہے پس بدرجہ اولیٰ نفس محترم کا مستحق نہ ہوگا پھر واضح ہو کہ شیخ مصنف نے جو لکھا کہ ان پچاس آدمیوں کو ولی چھانٹے گا اس میں اشارہ ہے کہ اِن آدمیوں کے معین کرنے کا اختیار ولی کو ہے اس واسطے کہ قسم اسی کا حق ہے اور ظاہراً وہ ایسے لوگوں کو چھانٹے گا جن پر قتل کا اتہام و گمان ہو یا اہل محلہ میں سے صالحین کو چھانٹے گا کیونکہ یہ لوگ جھوٹی قسم سے بدرجہ کامل احتراز کریں گے تو قاتل ظاہر ہو جائے گا اور قسم کا فائدہ یہ ہے کہ قسم سے انکار ہو تو مطلب حاصل ہو پس اگر ان لوگوں نے ارتکاب قتل نہ کیا ہو اور قاتل کو جانتے ہوں تو بدکاروں کی قسم سے جو فائدہ ہوتا اُس سے بڑھ کر صالحین کی قسم سے فائدہ ہوگا کہ معتمد طور پر قاتل سے آگاہی ہو جائے گی اور اگر اولیاء مقتول نے اندھوں یا محدود القذف لوگوں کو اختیار کیا تو بھی جائز ہے کیونکہ یہ کچھ گواہی نہیں بلکہ قسم ہے۔

ف۔ بعضوں نے لکھا کہ عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں جب انھوں نے کہا کہ ہماری رائے میں اُس کو یہود نے قتل کیا ہے تو آپ نے یہود کو بلا کر پوچھا کہ کیا تم نے اس کو قتل کیا ہے تو انھوں نے کہا کہ نہیں تو آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیوں کی قسم پر راضی ہو کہ ہم نے اس کو نہیں قتل کیا تو انصار نے عرض کیا کہ یہ لوگ بے باک ہیں فرمایا کہ پھر تم اپنوں میں سے پچاس آدمیوں کی قسم پر دیت کے مستحق ہوتے ہو تو انھوں نے عرض کیا کہ ہم تو کبھی قسم نہیں کھائیں گے پس آپ نے اپنے پاس سے دیت دے دی کما فی الصحیحین اور اسی کے مانند بخاری و ابوداؤد نے روایت کی پس اس میں یہودیوں سے قسم شروع کرنا مذکور ہے تو استدلال شافعیؒ مستقیم نہیں رہا اور حدیث البینۃ علی المدعی الخ مع قیاس مذکور کے حنفیہ کے واسطے حجت باقی رہی فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا حلفوا قضی علی اہل المحلۃ بالدیۃ ولا یستحلف الولی وقال الشافعیؒ لا تجب الدیۃ لقولہ علیہ السلام فی حدیث عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ تبرئکم الیہود بایمانہا ولان الیمین عہدت فی الشرع مبرئا للمدعی علیہ لا ملزما کما فی سائر الدعاوی ولنا ان النبی علیہ السلام جمع بین الدیۃ والقسامۃ فی حدیث ابن سہل وفی حدیث زیاد بن ابی مریم وکذا جمع عمر رضی اللہ عنہ بینہما علی وادعۃ وقولہ علیہ السلام تبرئکم الیہود محمول علی الابراء عن القصاص والحبس وکذا الیمین مبرئۃ عما وجب لہ الیمین والقسامۃ ما شرعت لتجب الدیۃ اذا نکلوا بل شرعت لیظہر القصاص بتحرزہم عن الیمین الکاذبۃ فیقروا بالقتل فاذا حلفوا حصلت البراءۃ عن القصاص ثم الدیۃ تجب بالقتل الموجود منہم ظاہرا لوجود القتیل بین اظہرہم لا بنکولہم او وجبت بتقصیرہم فی المحافظۃ کما فی القتل الخطاء —

پس اگر ان لوگوں نے قسم کھالی تو اہل محلہ پر دیت کا حکم دیا جائے گا اور ولی سے قسم نہیں لی جائے گی (یہی قول حضرت عمرؓ نخعی و شعبی و ثوری کا ہے ع) اور امام شافعیؒ نے کہا کہ دیت نہیں واجب ہوگی (یہی قول مالک و احمد وغیرہم ہے۔) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ

یہود اپنی قسموں کے ساتھ تم سے برأت کریں گے رواہ مالک وغیرہ اور اس دلیل سے کہ قسم تو شرع میں مدعا علیہ کی برأت
کرنے والی معلوم ہوئی اور مدعا علیہ پر حق لازم کرنے والی معہود نہیں ہے چنانچہ جملہ دعاوی میں معلوم ہؤا اور ہماری دلیل یہ ہے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث عبداللہ بن سہل میں اور حدیث زیاد بن ابی مریم میں دیت وقسامت دونوں کو جمع فرمایا
چنانچہ حدیث عبداللہ میں دیت دینا مذکور ہے اور اسی طرح حضرت عمرؓ نے قبیلہ وادعہ پر قسامت کے باوجود دیت جمع کی۔ رواہ
ابن ابی شیبہ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہود تم سے برأت کریں گے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہود تمہارے
واسطے قسمیں کھا کر قصاص وقید سے بری ہو جائیں گے اور رہا یہ قیاس کہ قسم مدعا علیہ کی بری کرنے والی ہے تو قسم اُس چیز سے
بری کرنے والی ہوتی ہے جس کے واسطے قسم لی گئی یعنی ہم نے قتل نہیں کیا اور نہ ہم قاتل کو جانتے ہیں تو قصاص سے بری کرنے
والی ہوئی اور قسمیں لینا کچھ اس واسطے مشروع نہیں ہے کہ انکار پر دیت واجب کی جاوے بلکہ اس واسطے مشروع ہے کہ جھوٹی
قسمیں کھانے سے بچ کر قاتل کی نسبت قتل کا اقرار کریں تاکہ قصاص ظاہر ہو پس اگر انھوں نے قسمیں کھالیں تو قصاص سے برأت
ہوگی رہی دیت تو وہ خواہ اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ بظاہر ان میں قتل موجود ہے کیونکہ مقتول اُن کے درمیان پایا گیا
تو اس وجہ سے دیت واجب ہوئی نہ اِن وجہ سے کہ اُنھوں نے قسموں سے انکار کیا یا اس وجہ سے دیت واجب ہوتی ہے
کہ اُنھوں نے محافظت میں قصور کیا جیسے قتل خطأ میں واجب ہوتی ہے ف ـــــ چنانچہ جس نے شکار کو تیر مارا اگر وہ کسی
آدمی کے لگا تو قاتل بے قصد وبے قصور ہے لیکن اُس پر دیت اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ اُس نے احتیاط میں
قصور کیا اسی طرح یہاں اِن لوگوں پر بوجہ تقصیر محافظت کے دیت واجب ہوگی۔ ومن ابی منهم اليمين حبس حتى
يحلف لان اليمين فيه مستحقة لذاتها تعظيما لامر الدم ولهذا يجمع بينه وبين الدية بخلاف
النكول فى الاموال لان اليمين بدل عن اصل حقه ولهذا يسقط ببذل المدعى
وفيما نحن فيه لا يسقط ببذل الدية هذا الذى ذكرنا اذا ادعى الولى القتل
على جميع اهل المحلة وكذا اذا ادعى على البعض لا باعيانهم والدعوى فى العمد
او الخطاء لانهم لا يتميزون عن الباقى ولو ادعى على البعض باعيانهم انه قتل وليه
عمدا او خطأ فكذلك الجواب يدل عليه اطلاق الجواب فى الكتاب وهكذا الجواب فى
المبسوط وعن ابى يوسف فى غير رواية الاصول ان فى القياس تسقط القسامة والدية
عن الباقين من اهل المحلة ويقال للمولى الك بينة فان قال لا يستحلف المدعى عليه على
قتله يمينا واحدة ووجهه ان القياس يأباه لاحتمال وجود القتل من غيرهم وانما عرف
بالنص فيما اذا كان فى مكان ينسب الى المدعى عليهم والمدعى يدعى القتل عليهم وفيما
وراءه بقى على اصل القياس وصار كما اذا ادعى القتل على واحد من غيرهم وفى الاستحسان
تجب القسامة والدية على اهل المحلة لانه لا فصل فى
اطلاق النصوص بين دعوى ودعوى فنوجبه بالنص لا بالقياس بخلاف ما اذا ادعى
على واحد من غيرهم لانه ليس فيه نص فلو اوجبناهما لاوجبناهما بالقياس وهو ممتنع۔
پھر اہل محلہ میں سے جن کو ولی نے چھانٹا ہے اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو وہ محبوس کیا جائے گا یہاں
تک کہ قسم کھا دے یعنی بوجہ تہمت کے قید کیا جائے گا اس واسطے کہ تعظیم خون کی وجہ سے قسم بذات خود مستحق ہے والہذا

قسامت و دیت کو جمع کیا جاتا ہے اور یہ بات صرف خون کے معاملہ میں ہے بخلاف اموال کے کہ اگر مالی دعویٰ میں کوئی شخص قسم سے انکار کرے تو محبوس نہ ہوگا کیوں کہ یہاں بذات خود مستحق نہیں بلکہ اصل حق کا دعویٰ ہے لہٰذا اگر مدعا علیہ نے مال دعویٰ دے دیا تو قسم ساقط ہو جاتی ہے اور یہاں اگر ان لوگوں نے دیت دینا منظور کیا تو بھی قسم ساقط نہ ہوگی یہ سب اُس وقت ہے کہ ولی مقتول نے تمام اہل محلہ پر قتل کا دعویٰ کیا ہو اور اسی طرح اگر اہل محلہ میں سے غیر معین لوگوں پر یہ دعویٰ کیا یعنی مثلاً کہا کہ ان میں سے دس آدمیوں نے مل کر مارا تو بھی یہی حکم ہے خواہ دعویٰ قتل عمد ہو یا قتل خطا ہو کیونکہ بعض غیر معین باقیوں سے ممتاز نہیں ہیں اور اگر اُس نے اہل محلہ میں سے کسی ایک شخص معین یا زائد اشخاص معین پر دعویٰ کیا کہ اُس نے میرے ولی کو عمداً یا خطاً قتل کیا ہے تو بھی یہی حکم ہے اور جواب کتاب کا اطلاق بھی اسی پر دلالت کرتا ہے اور مبسوط میں بھی اسی طرح جواب مذکور ہے لیکن روایات اصول کے سوائے دیگر روایات میں ابو یوسفؒ سے یہ روایت آئی کہ قیاس چاہتا ہے کہ اسی صورت میں باقیاں اہل محلہ سے قسامت و دیت ساقط ہو جائے اور ولی مقتول سے کہا جائے کہ کیا تیرے پاس گواہ ہیں پس اگر اُس نے کہا کہ گواہ نہیں ہیں تو مدعا علیہ سے اُس کے قتل پر ایک قسم لی جاوے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس کو مقتضی نہیں کہ اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب ہو کیونکہ احتمال ہے کہ شاید اس کو سوائے اہل محلہ کے دوسرے نے قتل کیا ہو لیکن قیاس مذکور بوجہ نص قسامت کے چھوڑ دیا گیا اور قسامت و دیت کی نص صرف ایسی صورت میں وارد ہے کہ مقتول ایسی جگہ پایا جاوے جو ان مدعا علیہم کی جانب منسوب ہے اور مدعی بھی ان پر قتل کا دعویٰ کرتا ہو تو ان پر قسامت و دیت واجب ہو پس ماسوائے اس صورت کے جو صورتیں نکلیں وہ اصلی قیاس پر باقی رہیں گے تو معین اہل محلہ پر دعویٰ بھی اس سے خارج ہوا اور یہ ایسا ہوا جیسے اُس نے سوائے اہل محلہ کے کسی غیر پر قتل کا دعویٰ کیا یہ سب تقریر قیاس ہے اور استحسان کی دلیل میں اس صورت میں بھی اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب ہوگی خواہ دعویٰ کسی طور پر واقع ہو اس واسطے کہ نصوص مطلقہ میں کچھ دعاوی کی تفصیل و تفریق نہیں ہے تو مطلقاً ہر قسم کے دعویٰ پر قسامت و دیت واجب ہوئی پس ہم اس کو مقتضائے قیاس نہیں بلکہ بدلیل نص واجب کرتے ہیں بخلاف اس کے اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی پر قتل کا دعویٰ کیا تو اہل محلہ بری ہوں گے اس واسطے کہ اس بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے پس اگر اس صورت میں قسامت و دیت ہم واجب کہیں تو بدلیل قیاس واجب کہہ لیں گے حالانکہ قیاس سے ممتنع ہے۔ ف کیونکہ یہ صورت خلاف قیاس ہے جیسا اوپر مذکور ہوا لہٰذا سوائے اہل محلہ کے غیر پر قتل کا دعویٰ کرنے کی صورت میں اہل محلہ پر قسامت یا دیت واجب نہ ہوگی بلکہ اس کا حکم دیگر ہے۔ ثم حكم ذلك ان يثبت ما ادعاه اذا كان له بينة وان لم تكن استحلفه يمينا واحدة لانه ليس بقسامة لانعدام النص وامتناع القياس ثم ان حلف برئ وان نكل والدعوى في المال ثبت به وان كان في القصاص فهو على اختلاف مضى في كتاب الدعوى۔

پھر اہل محلہ کے سوائے دوسرے پر دعویٰ کرنے کا حکم یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں تو اُس کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور اگر گواہ نہ ہوں تو مدعی سے صرف ایک قسم لے سکتا ہے کیونکہ یہ قسامت نہیں ہے کیونکہ اس بارے میں نص موجود نہیں اور قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے پھر اگر مدعا علیہ قسم کھا گیا تو بری ہو گیا اور اگر اُس نے قسم سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر مال دیت کا دعویٰ ہے تو مال ثابت ہو جائے گا اور اگر دعویٰ قصاص ہے تو اُس میں امام و صاحبین کے درمیان وہ اختلاف ہے جس کا بیان کتاب الدعویٰ میں گزرا۔

ف: یہ سب اس صورت میں ہیں کہ اہل محلہ کی تعداد پوری پچاس ہو جاوے۔ قال وان لم تكمل اهل المحلة كررت الايمان عليهم حتى يتم خمسين لما روى ان عمر رضى الله عنه لما قضى فى القسامة وافى اليه تسعة واربعون رجلا فكرر اليمين على رجل منهم حتى تمت خمسين ثم قضى بالدية وعن شريح والنخعى رضى الله عنهما مثل ذلك ولان الخمسين واجب بالسنة فيجب اتمامها ما امكن ولا يطلب فيه الوقوف على الفائدة لثبوتها بالسنة ثم فيه استعظام امر الدم فان كان العدد كاملا فاراد الولى ان يكرر على احدهم فليس له ذلك لان المصير الى التكرار ضرورة الاكمال۔ اور اگر اہل محلہ کی تعداد پچاس نہ پہنچی تو قسمیں ان پر مکرر کی جاویں گی۔ یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو جائیں اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب قسامت کے بارے میں حکم دینا چاہا تو آپ کے پاس صرف انچاس مرد لائے گئے تو آپ نے ان میں سے ایک مرد پر قسم مکرر کی یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو گئیں پھر دیت کا حکم فرمایا۔

ف: رواہ الکرخی ولیکن ابن ابی شیبہؒ نے وکیع عن سفیان عن عبداللہ بن یزید الہذلی عن ابی الملیح عن عمرؓ روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے ان پر قسمیں مکرر کیں یہاں تک کہ تعداد پوری ہو گئی عبدالرزاق نے ابوبکر بن عبداللہ عن ابی الزناد عن ابن المسیب عن عمر روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے ایک عورت سے پچاس قسمیں لیں اس کے ایک مولی پر جو مقتول ہوا تھا پھر اس عورت پر دیت قرار دی دونوں اسناد صحیح ہیں اگرچہ اس سے لازم آتا ہے کہ عورتوں پر قسامت ہے وہو قول مالکؒ۔ ع۔ ت۔ اور شریح ونخعی رحمہما اللہ تعالیٰ سے اس کے مثل روایت ہے یعنی شریحؒ نے مقرر کر کے تعداد پوری کی رواہ ابن ابی شیبہؒ اور نخعیؒ نے اس طرح پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا۔ کما رواہ عبدالرزاق۔ ت۔ اور دوسری دلیل قیاسی یہ کہ پچاس قسمیں بدلیل حدیث واجب ہیں تو جہاں تک ممکن ہے ان کا پورا کرنا واجب ہے اور اس تجسس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس میں کیا فائدہ ہے کہ قسمیں مقرر کی جاویں اس واسطے کہ یہ امر تو بدلیل حدیث ثابت ہے پھر اس میں خون محترم کا امر عظیم ہونا ظاہر ہوتا ہے اور اگر پچاس کی تعداد کامل ہو پھر بھی ولی مقتول نے چاہا کہ بعض سے مقرر قسم لے تو اس کو یہ مجاز نہ ہوگا کیونکہ مکرر کرنا تو صرف پوری کرنے کی ضرورت سے تھا ف اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال ولا قسامة على الصبى ولا مجنون لانهما ليسا من اهل القول الصحيح واليمين قول صحيح ولا امرأة ولا عبد لانهما ليسا من اهل النصرة واليمين على اهلها۔ واضح ہو کہ طفل یا مجنون پر قسامت نہیں ہے اس واسطے کہ ان دونوں کو قول صحیح کی لیاقت نہیں ہے حالانکہ قسم ایک قول صحیح ہوتی ہے۔ اور عورت یا غلام پر بھی قسامت نہیں ہے۔ اس واسطے کہ ان میں نصرت کی لیاقت نہیں ہے حالانکہ قسم انہیں لوگوں پر ہوتی ہے جو اہل نصرت ہیں۔ قال وان وجد ميتا لا اثر به فلا قسامة ولا دية لانه ليس بقتيل اذ القتيل فى العرف من فاتت حياته بسبب يباشره الحى وهذا ميت حتف انفه والغرامة يتبع فعل العبد والقسامة تتبع احتمال

القتل ثم یجب علیہم القسم فلا بد من ان یکون به اثر یستدل به علی کونه قتیلا وذلك بان یکون به جراحة او اثر ضرب او خنق وکذا اذا کان خرج الدم من عینه او اذنه لانه لایخرج منهما الا بفعل من جهة الحی عادة بخلاف ما اذا خرج من فیه او دبره او ذکره لان الدم یخرج من هذه المخارق عادة بغیر فعل احد وقد ذکرناه فی الشهید۔ اور اگر کسی محلہ یا گھر میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں کوئی اثر قتل نہیں ہے تو قسامت یا دیت کچھ واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ قتیل نہیں ہے۔ کیونکہ عرف میں مقتول اس کو کہتے ہیں جس کی حیات ایسے سبب سے جاتی رہی، جس کا ارتکاب کسی زندہ مخلوق سے ہوا ہو اور یہ شخص تو اپنی موت سے مر گیا اور تاوان واجب ہونا بندہ کے فعل کے تابع ہے اور قسامت واجب ہونا اس احتمال پر ہوتا ہے کہ شاید قتل کیا گیا تب ان پر قسم واجب ہوتی ہے تو ضرور ہوا کہ اس میں ایسا اثر ہو جس سے اُس کے مقتول ہونے پر استدلال کیا جاوے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اُس کے بدن میں جراحت یا ضرب یا گلا گھونٹنے کا اثر ہو اور اسی طرح اُس کی آنکھ یا کان سے خون بہا تو بھی علامت قتل ہے۔ کیونکہ بدلیل عادت یہ بات معلوم ہوئی کہ مردہ کے آنکھ یا کان سے خون بہنا جبھی ہوتا ہے کہ زندہ کی جانب سے کسی فعل کا ارتکاب ہو بخلاف اس کے اگر اُس کے مُنہ یا مقعد یا ذکر سے خون بہا تو مقتول ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ان منافذ سے خون نکلنا از راہِ عادت کے بدون کسی کی حرکت کے بھی ہوتا ہے اور ہم اس مسئلہ کو باب الشہید میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو وجد بدن القتیل او اکثر من نصف البدن او النصف ومعه الراس فی محلة فعلی اهلها القسامة والدية وان وجد نصفه مشقوقا بالطول او وجد اقل من النصف ومعه الراس او وجد یده او رجله او راسه فلا شیء علیهم لان هذا حکم عرفناه بالنص وقد ورد به فی البدن الا ان للاکثر حکم الکل تعظیما للآدمی بخلاف الاقل لانه لیس ببدن ولا ملحق به فلا تجری فیه القسامة ولانا لو اعتبرناه یتکرر القسامتان والدیتان بمقابلة نفس واحدة ولا تتوالیان والاصل فیه ان الموجود الاول ان کان بحال لو وجد الباقی تجری فیه القسامة لاتجب فیه وان کان بحال لو وجد الباقی لاتجری فیه القسامة تجب والمعنی ما اشرنا الیه وصلوة الجنازة فی هذا تنسحب علی هذا الاصل لانها لاتتکرر۔ اگر مقتول کا بدن یا نصف بدن سے زیادہ یا نصف مع سر کے ایک محلہ میں پایا گیا تو اس محلہ والوں پر قسامت و دیت واجب

ہو گی۔ اور اگر نصف بدن سر سے پیر تک طول میں ایک ٹکڑا پایا گیا یا نصف سے کم مع سر کے اسی طرح پایا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں یا سر پایا گیا تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہ ہو گا یعنی قسامت یا دیت واجب نہ ہو گی اس واسطے کہ قسامت کا حکم ہم نے بدبیں نص پایا ہے اور نص کا ورود بدن کے بارہ میں ہوا ہے (تو جس صورت میں پورا بدن صادق آوے وہی اس نص کا مورد ہے لیکن آدمی کی تعظیم کے واسطے اکثر بدن کو بھی کل بدن کا حکم دیا گیا ہے بخلاف اقل کے اس واسطے کہ یہ بدن نہیں ہے اور نہ بدن کے ساتھ ملحق ہے تو اس میں قسامت جاری نہ ہو گی اور اس واسطے کہ اگر ہم اقل میں قسامت اعتبار کریں تو اس ایک ہی بدن کے واسطے دو قسامتیں اور دو دیتیں واجب ہوں گی اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ حصہ موجود اگر اس لائق ہو کہ اگر اس میں باقی مل جائے تب قسامت جاری ہو تو اس موجود کے واسطے قسامت واجب نہ ہو گی اور اگر اس لائق ہو کہ اگر باقی اس کے ساتھ ملے تو پھر قسامت نہ ہو گی تو موجود کے واسطے قسامت واجب ہو گی۔ یعنی اگر موجودہ ٹکڑا اقل ہو گا کہ جس کے ساتھ اکثر مل جاوے تو قسامت ہو تو موجودہ کے واسطے قسامت نہیں ہو گی اور اگر موجودہ ٹکڑا اکثر ہو کہ باقی اقل ملنے سے قسامت نہیں ہے تو موجودہ کے واسطے قسامت ہو گی اور اس میں بھید وہ ہے جس کا ہم نے اوپر اشارہ کیا۔ اس صورت میں نماز جنازہ کی تصریح اسی اصل مذکور پر ہو گی یعنی اگر اقل ہے کہ جس میں قسامت نہیں تو نماز جنازہ بھی نہیں ہے اور اگر اکثر ہے کہ جس میں قسامت ہو تو نماز جنازہ بھی واجب ہو گی، اس واسطے کہ نماز جنازہ بھی متکرر نہیں ہوتی ہے۔ ولو وجد فیھم جنین او سقط لیس بہ اثر الضرب فلا شیئ علی اھل المحلۃ لانہ لایفوق الکبیر حالا وان کان بہ اثر الضرب وھو تام الخلق وجبت القسامۃ والدیۃ علیھم لان الظاھر ان تام الخلق ینفصل حیا وان کان ناقص الخلق فلا شیئ علیھم لانہ ینفصل میتا لاحیا۔ اور اگر گھر یا محلہ میں کوئی جنین یا گرا ہوا پیٹ پایا گیا جو پورا نہیں ہے حالانکہ اس میں کوئی نشان ضرب نہیں پایا جاتا ہے تو محلہ والوں پر کچھ واجب نہ ہو گا اس واسطے کہ وہ پورے آدمی سے بڑھ کر نہیں ہو سکتا ہے اور اگر اس میں کوئی نشان ضرب موجود ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر جنین کی خلقت پوری تھی تو اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب ہو گی کیونکہ ظاہر حال یہ ہے جس کی خلقت پوری ہو چکی وہ زندہ برآمد ہو گا اور اگر اس کی خلقت میں نقصان ہو یعنی ہنوز اس کے اعضاء پورے نہیں بنے تھے تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ اس کا جدا ہونا زندہ نہیں ہو سکتا بلکہ مردہ جدا ہوا ہو گا۔ قال واذا وجد القتیل علی دابۃ یسوقھا رجل فالدیۃ علی عاقلتہ دون اھل المحلۃ لانہ فی یدہ فصار کما اذا کان فی دارہ وکذا اذا کان قائدھا اوراکبھا فان اجتمعوا فعلیھم لان القتیل فی ایدیھم فصار کما اذا وجد فی دارھم۔ اور اگر مقتول ایسے جانور پر ملا کہ جس کو کوئی شخص ہانکے لیے جاتا ہے تو مقتول کی دیت اسی کی مددگار برادری پر واجب ہو گی اہل محلہ پر نہیں ہو گی کیونکہ مقتول مذکور اس کے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا جیسے اس کے گھر میں ملا ہے اور اسی طرح اگر یہ شخص اس جانور کو آگے کھینچتا ہو یا اس پر سوار ہو تو بھی یہی حکم اور اگر ایک ہانکتا ہو اور دوسرا اس کو کھینچتا ہو اور تیسرا اس پر سوار ہو تو مقتول کی دیت ان تینوں پر واجب ہو گی اس واسطے کہ مقتول مذکور ان سب کے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا کہ گویا ان کے گھر میں پایا گیا ہے۔ قال وان مرت دابۃ بین قریتین وعلیھا قتیل فھو علی اقربھما لما روی ان النبی علیہ السلام اتی بقتیل وجد بین قریتین

فامران یذرع وعن عمر رضی اللہ عنہ انہ لما کتب الیہ فی القتیل الذی وجد بین وادعۃ وارحب کتب بان یقیس بین قریتین فوجد القتیل الی وادعۃ اقرب فقضی علیہم بالقسامۃ قیل ھذا المحمول علی ما اذا کان بحیث یبلغ اھلہ الصوت لانہ اذا کان بھذہ الصفۃ یلحقہ الغوث فتمکنہم النصرۃ وقد قصروا اگر ایک جانور دو گاؤں کے بیچ میں جاتا ہے حالانکہ اس جانور پر ایک مقتول لدا ہوا ہے تو دونوں گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اُسی پر اُس کی دیت واجب ہوگی، کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مقتول لایا گیا جو دو گاؤں کے بیچ میں پایا گیا تھا تو آپ نے حکم فرمایا کہ مقتول سے دونوں گاؤں تک فاصلہ ناپا جاوے۔

ف پس وہ دونوں میں سے ایک گاؤں سے زیادہ قریب نکلا تو آپ نے اُسی گاؤں پر ڈالا۔ رواہ اسحاق والطیالسی والبزار والبیہقی۔ ت ن۔ وقبیل احمد وابن ابی شیبہ ایضاً۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا گیا کہ قبیلہ وادعہ وقبیلہ ارحب کے درمیان ایک مقتول پایا گیا ہے تو آپ نے حکم لکھا کہ دونوں کا فاصلہ ناپا جاوے پس مقتول مذکور قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپ نے وادعہ پر قسامت کا حکم دیا۔ ف اور اُن پر دیت کا بھی حکم دیا تو حارث بن ازمع نے کہا کہ یا امیر المومنین ہماری قسموں نے ہم سے مال دُور نہ کیا اور نہ ہمارے مال نے ہم سے قسمیں دُور کیں تو فرمایا کہ یہی حق ہے اور میں نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ تم میں جاری کیا۔ رواہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ والشافعی والدارقطنی متفرقا انتخبنا منہم۔ م۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم ایسی صورت پر محمول ہے کہ مقتول ایسی جگہ ہو کہ اُس کی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو کیونکہ جب وہ اس حالت پر ہو تو اُس کی فریاد پہنچ سکتی تھی پس ان لوگوں سے مدد کرنا ممکن تھا حالانکہ انہوں نے قصور کیا۔ ف لہٰذا دیت کے ضامن ہوئے۔ قال وان وجد القتیل فی دار انسان فالقسامۃ علیہ لان الدار فی یدہ والدیۃ علی عاقلتہ لان نصرتہ منہم وقوتہ بہم اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اسی پر واجب ہوگی اس واسطے کہ مکان مذکور اسی کے قبضہ میں ہے اور دیت اُس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ کیونکہ اس کی نصرت و قوت انہیں لوگوں سے ہے

قال ولا تدخل السکان فی القسامۃ مع الملاک عند ابی حنیفۃؒ وھو قول محمدؒ وقال ابو یوسفؒ ھو علیہم جمیعا لان ولایۃ التدبیر کما تکون بالملک تکون بالسکنی الاتری انہ علیہ السلام جعل القسامۃ والدیۃ علی الیہود وان کانوا سکانا بخیبر ولہما ان المالک ھو المختص بنصرۃ البقعۃ دون السکان لان سکنی الملاک الزم وقرارھم ادوم فکانت ولایۃ التدبیر الیہم فیتحقق التقصیر منہم واما اھل خیبر فالنبی علیہ السلام اقرھم علی املاکہم وکان یاخذ منہم علی وجہ الخراج۔ واضح ہو کہ قسامت میں مالکوں کے ساتھ اجارہ یا عاریت پر رہنے والے داخل نہ ہوں گے یہ امام ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ قسامت ان سب پر واجب ہوگی۔ کیونکہ ولایت تدبیر جیسے مملکیت حاصل ہوتی ہے ویسے ہی سکونت حاصل ہوتی ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر قسامت اور دیت واجب کی حالانکہ یہ لوگ خیبر میں صرف رہنے والے تھے۔ یعنی مالک نہ تھے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اُس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے واسطے مختص ہے اور رہنے والے اس سے بری ہیں اس واسطے کہ مالکوں کی سکونت لازمی و دائمی ہوتی ہے تو تدبیر کی ولایت بھی مالکوں ہی پر ہوگی، تو انہیں سے تقصیر ثابت ہوگی اور رہے اہل خیبر تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان کی املاک پر باقی رکھا تھا اور اُن سے اج لیا کرتے تھے۔ ف لیکن یہ خلاف روایت مزارعت ہے کہ جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے خیبر فتح کر کے اُس کو غازیوں

میں تقسیم کر دیا اور یہودیوں کو صرف بطور کاشتکار کے رکھا تھا اور یہی روایت صحیح ہے کیونکہ سوائے قلعہ وطیح وسلالم کے تمام خیبر بزور شمشیر فتح ہوا اور جو روایت شیخ مصنف نے ذکر کی اُس سے زیلعی وابن حجر نے انکار کیا یہ کسی روایت میں نہیں ملتا ہے۔ قال وھو علی اھل الخطۃ دون المشترین وھذا قول ابی حنیفۃ ومحمدرح وقال ابویوسفؒ الکل مشترکون لان الضمان انما یجب بترک الحفظ ممن لہ ولایۃ الحفظ وبھذا الطریق یجعل جانیا مقصرا والولایۃ باعتبار الملک وقد استووا فیہ و لھما ان صاحب الخطۃ ھوالمختص بنصرۃ البقعۃ ھوالمتعارف ولانہ اصیل والمشتری دخیل وولایۃ التدبیر الی الاصیل وقیل ابی حنیفۃ رح بنی ذلک علی ماشاھد بالکوفۃ پھر واضح ہو کہ قسامت ودیت اس خطہ والوں پر ہے اور اس خطہ میں کسی جگہ کے خریدنے والوں پر واجب نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابویوسف نے فرمایا کہ یہ سب لوگ اس میں مشترک ہیں اس واسطے کہ جن لوگوں پر حفاظت واجب ہے اُن کی ترک حفاظت سے اُن پر تاوان واجب ہوتا ہے اور اسی طریق سے وہ قصوروار مجرم ٹھہرایا جاتا ہے اور ولایت حفاظت بوجہ ملکیت ہے اور ملکیت میں خطہ والے و مشتری سب برابر ہیں اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس خطہ کی مددگاری خاصہ اہل خطہ پر واجب ہے اور یہی لوگوں میں متعارف بھی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ صاحب خطہ اصیل ہوں اور مشتری دخیل ہے حالانکہ تدبیر کی ولایت اصیل کو ہوتی ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ ابوحنیفہ کا قول برواج اہل کوفہ ہے۔ قال وان بقی واحد منھم فکذلک یعنی من اھل الخطۃ لما بیناوان لم یبق واحد منھم بان باعوا کلھم فھو علی المشترین لان الولایۃ انتقلت الیھم او خلصت لھم لزوال من یتقدمھم او یزاحمھم۔ اور اگر اہل خطہ میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہے یعنی قسامت ودیت اُسی کی مددگار برادری پر ہوگی اور اگر اہل خطہ میں سے کوئی بھی باقی نہیں رہا بایں طور کہ ان سبھوں نے خطہ مذکور فروخت کر دیا تو قسامت ودیت مشتریوں پر واجب ہوگی اس واسطے کہ ولایت خطہ انھیں کی جانب منتقل ہوئی یا اُن کے واسطے خالص ہوگئی کیونکہ ان پر کوئی شخص مقدم یا ان کا مزاحم نہیں ہے۔ واذا وجد قتیل فی دار فالقسامۃ علی رب الدار وعلی قومہ وتدخل العاقلۃ فی القسامۃ ان کانوا حضورا وان کانوا غیبا فالقسامۃ علی رب الدار یکرر علیہ الایمان وھذا عند ابی حنیفۃ و محمدؒ وقال ابویوسفؒ لاقسامۃ علی العاقلۃ لان رب الدار اخص بہ من غیرہ فلا یشارکہ غیرہ فیھا کاھل المحلۃ لا یشارکھم فیھا عواقلھم ولھما ان الحضور لزمتھم نصرۃ البقعۃ کما تلزم صاحب الدار فیشارکونہ فی القسامۃ اگر کسی کے گھر میں کوئی شخص مقتول پایا گیا تو قسامت اس مکان کے مالک و اُس کی قوم پر واجب ہوگی اور قسامت میں اُس کی مددگار برادری بھی داخل ہوگی بشرطیکہ وہ لوگ حاضر ہوں اور اگر غائب ہوں تو قسامت مالک مکان پر ہوگی کہ اُس پر قسمیں مکرر کی جائیں گی اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابویوسف (وشافعی واحمدؒ) نے کہا کہ مددگار برادری پر قسامت نہیں ہے اس واسطے کہ مالک مکان اس مکان کے ساتھ بہ نسبت دوسروں کے اخص ہے تو قسامت میں اُس کے ساتھ دوسرا شریک نہ ہوگا جیسے اہل محلہ کے ساتھ اُن کی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حاضرین برادری پر اس خطہ کی نصرت واجب ہے جیسے مالک مکان پر نصرت واجب ہے پس حاضرین برادری بھی قسامت میں اُس کے شریک ہوں گے۔ قال فان وجد القتیل فی دار مشترکۃ نصفھا لرجل وعشرھا لرجل والآخر ما بقی فھو علی رؤس الرجال لان صاحب القلیل یزاحم صاحب الکثیر فی التدبیر

فکانوا سواء فی الحفظ والتقصیر فیکون علی عدد الرؤس بمنزلۃ الشفعۃ اور اگر مقتول کسی مشترک گھر میں پایا گیا جس میں سے نصف ایک شخص کا اور دسواں حصہ دوسرے شخص کا اور باقی تیسرے شخص کا ہے تو تاوان بتعداد و شرکاء واجب ہو گا یعنی بحساب ملکیت کم و بیش نہ ہو گا بلکہ اگر تین شریک ہیں تو ہر ایک پر تہائی واجب ہو گی اس واسطے کہ تدبیر کے بارہ میں قلیل حصہ دار اپنے شریک کثیر کا مزاحم ہوتا ہے تو حفاظت و تقصیر میں دونوں برابر ہوئے پس تاوان بشمار شرکاء ہو گا جیسے شفعہ بھی اسی حکم پر ہے۔ قال ومن اشتری دارا ولم یقبضها حتی وجد فیها قتیل فهو علی عاقلة البائع وان کان فی البیع خیار لاحدهما فهو علی عاقلة الذی فی یده وهذا عند ابی حنیفة رح وقال ان لم یکن فیه خیار فهو علی عاقلة المشتری وان کان فیه خیار فهو علی عاقلة الذی تصیر له لانه انما انزل قاتلا باعتبار التقصیر فی الحفظ ولا یجب الا علی من له ولایة الحفظ و الولایة تستفاد بالملک ولهذا کانت الدیة علی عاقلة صاحب الدار دون المودع والملک للمشتری قبل القبض فی البیع البات وفی المشروط فیه الخیار یعتبر قرار الملک کما فی صدقة الفطر وله ان القدرة علی الحفظ بالید لا بالملک الا یری انه یقتدر علی الحفظ بالید بدون الملک ولا یقتدر بالملک بدون الید وفی البات الید للبائع قبل القبض وکذا فیما فیه الخیار لاحدهما قبل القبض لانه دون البات ولو کان المبیع فی ید المشتری والخیار له فهو اخص الناس به تصرفا ولو کان الخیار للبائع فهو فی یده مضمون علیه بالقیمة کالمغصوب فتعتبر یده اذ بها یقدر علی الحفظ

اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور ہنوز اس پر قبضہ نہ کیا تھا کہ اس میں ایک مقتول پایا گیا تو اُس کی دیت بائع کی مددگار برادری پر ہو گی اور اس بیع میں اگر کسی کے واسطے خیار شرط ہو یعنی بائع یا مشتری نے اپنے واسطے خیار شرط کیا ہو تو مقتول کی دیت اُس شخص پر واجب ہو گی جس کے قبضہ میں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر عقد بیع میں خیار شرط نہ ہو تو مقتول کی دیت مشتری کی مددگار برادری پر واجب ہو گی اور اگر بیع میں خیار شرط ہو تو دیت اُس شخص پر واجب ہو گی جس کے واسطے آخر میں یہ مکان قرار پاوے کیونکہ حفاظت میں تقصیر ہی کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا اور حفاظت اُسی شخص پر واجب ہوتی ہے جس کو حفاظت کی ولایت ہو اور ولایت کا حصول بذریعۂ ملکیت ہوتا ہے: لہٰذا اگر مکان ودیعت میں کوئی مقتول پایا جاوے تو اُس کی دیت مستودع پر نہیں آتی بلکہ مالک پر ہوتی ہے پس بیع قطعی میں قبضہ سے پہلے مشتری کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور جس بیع میں خیار شرط ہو تو اُس میں یہ دیکھنا پڑے گا کہ کس کی ملک ٹھہرتا ہے جیسے صدقۂ فطر کی صورت میں ہوتا ہے یعنی اگر عید سے پہلے کوئی غلام بشرط خیار خریدا تو خیار زائل ہو کر جس کے واسطے یہ غلام قرار پاوے اُسی پر صدقۂ فطر واجب ہو گا اسی طرح یہاں جس کا مکان قرار پاوے اسی پر مقتول کی دیت واجب ہو گی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کی قدرت بذریعہ ملک نہیں بلکہ بذریعۂ قبضہ ہوتی ہے یعنی حفاظت کے واسطے ملکیت شرط نہیں بلکہ قبضہ کافی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بدون ملک کے بذریعۂ قبضہ کے حفاظت ہو سکتی ہے اور بدون قبضہ کے بذریعہ ملک کے حفاظت نہیں ہو سکتی پھر بیع قطعی کی صورت میں قبضہ مشتری سے پہلے بائع کا قبضہ موجود ہے تو بائع ضامن ہو گا اور اسی طرح جس بیع میں دونوں میں سے کسی کا خیار ہو تو قبضہ سے پہلے بائع قابض ہے کیونکہ بیع بشرط خیار بہ نسبت بیع قطعی کے کمتر ہوتی ہے اور اگر مبیع مذکور مشتری کے قبضہ میں ہو حالانکہ مشتری کا خیار شرط ہے تو وہ اس مکان میں تصرف کا زیادہ اختصاص رکھتا ہے اور اگر اس بیع میں بائع کا خیار ہو تو مبیع مذکور مشتری اسکے قبضہ میں

مضمون ہے یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کرے اور مبیع تلف ہو تو مشتری اُس کی قیمت کا ضامن ہوگا جیسے مال مغصوب بقبضہ غاصب ہوتا ہے پس مشتری کا قبضہ معتبر ہے کیونکہ وہ اِس قبضہ کے ذریعے سے حفاظت پر قادر ہے، قال ومن کان فی یدہ دار فوجد فیہا قتیل لم تعقلہ العاقلۃ حتی تشہد الشہود انہا للذی فی یدہ لانہ لا بدمن الملک لصاحب الید حتی تعقل العواقل عنہ والید وان کانت دلیلا علی الملک ولکنہا محتملۃ فلا تکفی لایجاب الدیۃ علی العاقلۃ کما لا تکفی لاستحقاق الشفعۃ بہ فی الدار المشفوعۃ فلابد من اقامۃ البینۃ۔ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو جس میں ایک مقتول پایا گیا اور قابض کی مددگار برادری نے اُس کی ملکیت سے انکار کیا تو مددگار برادری دیت کی ضامن نہ ہوگی جب تک گواہ لوگ یہ گواہی نہ دیں کہ یہ مکان اِسی قابض کی ملکیت ہے کیونکہ مددگار برادری کے ضامن ہونے میں یہ شرط ہے کہ قابض اِس کا مالک ہو اور قبضہ ظاہری اگرچہ ملکیت کی دلیل ہے لیکن اِس میں احتمال ہے تو مددگار برادری پر دیت واجب ہونے کے واسطے کافی نہ ہوگی جیسے مکان مشفوعہ میں شفعہ حاصل کرنے کے واسطے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے تو گواہی قائم کرنا ضرور ہے قال وان وجد قتیل فی سفینۃ فالقسامۃ علی من فیہا من الرکاب والملاحین لانہا فی ایدیہم واللفظ یشمل اربابہا حتی تجب علی الارباب الذین فیہا وعلی السکان وکذا علی من یمدھا المالک فی ذلک وغیر المالک سواء وکذا العجلۃ وھذا علی ماروی عن ابی یوسفؒ ظاھر والفرق لہما ان السفینۃ ینتقل وتحول فیعتبر فیہا الید دون الملک کما فی الدابۃ بخلاف المحلۃ والدار لانہا لا تنتقل ۔ اگر کشتی میں کوئی شخص مقتول پایا گیا تو کشتی میں جو لوگ سوار یا اُس کے ملاح ہیں ان پر قسامت واجب ہوگی کیونکہ کشتی مذکور اِن کے قبضہ میں ہے اور واضح ہو کہ لفظ مذکور مالکان کشتی کو بھی شامل ہے حتیٰ کہ قسامت ان مالکان کشتی پر بھی واجب ہوگی جو اس کشتی میں ہیں اور اُن لوگوں پر بھی جو سوار ہیں اور اِسی طرح اُن لوگوں پر بھی جو کشتی کھینچتے ہیں اِس میں مالک وغیر مالک برابر ہیں اور اِسی طرح گاڑی وبہلی کا حال ہے اور واضح ہو کہ یہ حکم بنا بر روایت ابو یوسفؒ کے ظاہر ہے (اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کشتی و مکان میں فرق کرنا پڑے گا) اور فرق کی تقریر یہ ہے کہ کشتی ایسی چیز ہے جو اپنی جگہ سے منتقل و محول ہوتی ہے تو اس میں بدون ملکیت کے خالی قبضہ معتبر ہے جیسے جانور کی صورت میں مذکور ہوا ہے بخلاف محلہ و مکان کے کہ وہ منتقل و محول نہیں ہوتا ہے ۔ قال وان وجد فی مسجد محلۃ فالقسامۃ علی اھلہا لان التدبیر فیہ الیہم وان وجد فی المسجد الجامع والشارع الاعظم فلا قسامۃ فیہ والدیۃ علی بیت المال لانہ للعامۃ لایختص بہ واحد منہم وکذا الجسور للعامۃ ومال بیت المال مال عامۃ المسلمین اور کسی محلہ کی مسجد میں مقتول پایا گیا تو اس مسجد والوں پر قسامت واجب ہوگی کیونکہ اِس مسجد کی تدبیر انھیں لوگوں کی ولایت میں ہے اور اگر جامع مسجد یا شارع عام پر مقتول پایا گیا تو اس میں قسامت نہیں ہو سکتی اور اُس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی اِس واسطے کہ جامع مسجد یا شارع عام تو عام لوگوں کے واسطے ہے ان میں کسی شخص کے خصوصیت نہیں ہے اور اِسی طرح عام نہروں یا دریاؤں کے پُل بھی عام لوگوں کے واسطے ہیں اور بیت المال کا مال بھی عام لوگوں کا مال ہے ف ــــــ پس اُس کی دیت عام مال سے دی جائے گی۔ ولو وجد فی السوق ان کان مملوکا فعند ابی یوسف تجب علی السکان وعندہما علی المالک وان لم یکن مملوکا کالشوارع العامۃ التی بنیت فیہا فعلی بیت المال لانہ لجماعۃ المسلمین ۔ اور اگر مقتول مذکور کسی بازار میں

پایا گیا پس اگر یہ بازار مملوک ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ساکنان بازار پر واجب ہے (خواہ مالک ہوں یا نہ ہوں) اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک صرف مالکوں پر واجب ہے اور اگر یہ بازار مملوک نہ ہو جیسے وہ بازار جو شارع عامہ پر بنائی گئی ہیں تو دیت بیت المال پر واجب ہے اس واسطے کہ بازار مذکور عامہ مسلمانوں کے واسطے ہے۔ ولو وجد فی السجن فالدیة علی بیت المال وعلی قول ابی یوسفؒ الدیة والقسامة علی اھل السجن لانھم سکان وولایة التدبیر الیھم والظاھر ان القتل حصل منھم وھما یقولان ان اھل السجن مقھورون فلا یتناصرون فلا یتعلق بھم ما یجب لاجل النصرة ولانه بنی لاستیفاء حقوق المسلمین فاذا کان غنمه یعود الیھم فغرمه یرجع علیھم قالوا وھذا فریعة المالک والساکن وھی مختلف فیھا بین ابی حنیفة وابی یوسف

اور اگر قید خانہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قسامت اور دیت قید خانہ والوں پر واجب ہوگی کیونکہ یہی لوگ وہاں کے رہنے والے ہیں اور انھیں پر تدبیر محول ہے اور ظاہراً یہ قتل انھیں کی ذات سے واقع ہوا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کہتے ہیں کہ قید خانہ والے خود مقہور و مجبور ہیں تو وہ باہم مددگاری نہیں کر سکتے پس جو چیز بوجہ مدد ترک کرنے کے واجب ہوتی ہے اور وہ ان لوگوں سے متعلق نہ ہوگی یعنی قسامت و دیت بھی متعلق نہ ہوگی کیونکہ وہ مدد نہ کرنے کی تقصیر سے واجب ہوتی ہے اور اس دلیل سے کہ قید خانہ تو مسلمانوں کے حقوق حاصل کرنے کے لئے بنایا گیا ہے تو جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو قید خانہ کی وجہ سے جو بار لازم آوے وہ عام مسلمانوں پر ہوگا یعنی بیت المال سے دلایا جائے گا مشائخ نے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ قسامت و دیت مالک مکان پر واجب ہوتی ہے بقول ابی حنیفہ اور رہنے والوں پر واجب ہوتی ہے بقول ابو یوسف پس قید خانہ کا مسئلہ اسی اصل کی فرع ہے۔ قال وان وجد فی بریة لیس بقربھا عمارة فھو ھدر وتفسیر القرب ما ذکرنا من استماع الصوت لانه اذا کان بھذہ الحالة لا یلحقه الغوث من غیرہ فلا یوصف احد بالتقصیر وھذا اذا لم تکن مملوکة لاحد اما اذا کانت فالدیة والقسامة علی عاقلته

اور اگر مقتول کسی جنگل میں پایا گیا جس کے قرب میں آبادی نہیں ہے تو اس کا خون رائیگاں ہے اور قرب کے معنی ہم نے اوپر بیان کئے کہ وہاں تک آواز سنائی دے ورنہ دور ہے اور دلیل یہ ہے کہ جب مقتول ایسی حالت میں پایا گیا کہ اس کو فریادی نہیں پہنچ سکتا تو کوئی شخص تقصیر وار نہیں ہو سکتا یہ سب اس صورت میں کہ جہاں پایا گیا وہ زمین کسی کی مملوک نہ ہو اور اگر کسی کی مملوک ہو تو قسامت و دیت اسی کی مددگار برادری پر ہوگی۔ بین قریتین کان علی اقربھا وقد بیناہ وان وجد فی وسط الفرات یمر به الماء فھو ھدر لانه لیس فی ید احد ولا فی ملکه۔ اور اگر مقتول دو گاؤں کے بیچ پایا گیا تو دونوں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اسی پر قسامت و دیت ہوگی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر دریائے فرات کے بیچ پایا گیا جس کو پانی بہائے لئے جاتا ہے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ ایسا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت میں نہیں ہے۔ وان کان محتبسا بالشاطی فھو علی اقرب القری من ذلک المکان علی التفسیر الذی تقدم لانه اخص بنصرة ھذا الموضع فھو کالموضوع علی الشط والشط فی ید من ھو بقرب منه الا تری انھم یستقون منه الماء ویوردون بہائمھم فیھا بخلاف النھر الذی یستحق به الشفعة لاختصاص اھلھا به لقیام یدھم علیه فتکون القسامة والدیة علیھم

اگر قتیل مذکور قدرتی دریا کے کنارے اڑا ہو تو یہاں سے جو آبادی سب سے زیادہ نزدیک ہو اُن پر یہ دیت واجب ہوگی اور نزدیکی کے وہی معنی ہیں جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی لوگ اس مقام کی نصرت کے واسطے اخص ہیں تو مقتول مذکور گویا کنارے پر رکھا ہے اور کنارہ اُس قوم کی تصرف میں ہے جو اُس سے بہت قریب ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ یہ لوگ اُس سے پانی لیتے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے لاتے ہیں (پس درمیان میں بہتے ہوتے اور کنارے لگے ہوئے کا فرق صرف قدرتی دریائے کلاں میں ہے جو ملک خاص نہ ہو) بخلاف اُس نہر کے جس کے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے تو یہ نہر میں لوگوں کے واسطے ہے انھیں پر قسامت و دیت واجب ہوگی کیونکہ ان لوگوں کو اس نہر سے اختصاص ہے کیونکہ ان کا قبضہ اس پر قائم ہے۔ قال وان ادعی الولی علی واحد من اهل المحلة بعینه لم تسقط القسامة عنهم وقد ذكرناه وذكرنا فيه القياس والاستحسان وان ادعى على واحد من غيرهم سقطت عنهم ووجه الفرق قد بيناه من قبل وهو ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم فتعيينه واحدا منهم لا ينافي ابتداء الامر لانه منهم بخلاف ما اذا عين من غيرهم لان ذلك بيان ان القاتل ليس منهم وهم انما يغرمون اذا كان القاتل منهم لكونهم قتلة تقديرا حيث لم يا خذوا على يد الظالم ولان اهل المحلة لا يغرمون بمجرد ظهور القتيل بين اظهرهم الا بدعوى الولى فاذا ادعى القتل على غيرهم امتنع دعواه عليهم وسقط لفقد شرطه۔ اگر ولی نے اہل محلہ میں سے کسی شخص معین پر دعویٰ کیا تو اہلِ محلہ سے قسامت ساقط نہ ہوگی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے اور ہم نے اُس میں قیاس و استحسان بھی بیان کر دیا ہے اور اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی پر دعویٰ کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط ہو جائے گی اور ہم نے وجہ فرق کو سابق میں بیان کر دیا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ اہل محلہ پر قسامت واجب ہونا اس امر کی دلیل ہو تا کہ قاتل انھیں لوگوں میں سے ہے بخلاف اس کے کہ اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے کسی کو معین کیا تو قسامت اس وجہ سے ساقط ہو جائے گی کہ ولی مقتول کا غیر شخص کو معین کرنا اس امر کا بیان ہے کہ قاتل مذکور ان لوگوں میں سے نہیں ہے حالانکہ اہل محلہ اُسی وقت دیت کا تاوان اٹھا دیں گے کہ جب قاتل انھیں میں سے ہو کیونکہ یہ لوگ تقدیراً قاتل ہو جائیں گے کیونکہ انھوں نے ظالم کا ہاتھ نہیں پکڑا اور اس دلیل سے کہ اہل محلہ خالی اس بات پر کہ مقتول ان میں پایا جاوے ضامن نہیں ہوتے مگر بدعویٰ ولی یعنی محلہ میں مقتول پایا جاوے اور باوجودیکہ ولی دعویٰ کرے تب وہ لوگ ضامن ہوتے ہیں پس جب ولی نے سوائے اہل محلہ کے غیر پر قتل کا دعویٰ کیا تو اہل محلہ پر ولی کا دعویٰ ممتنع ہو گیا اور تاوان ساقط ہو گیا کیونکہ تاوان کی شرط نہیں پائی جاتی ہے۔ قال واذا التقى قوم بالسيوف فاجلوا عن قتيل فهو على اهل المحلة لان القتيل بين اظهرهم والحفظ عليهم الا ان يدعى الاولياء على اولئك او على رجل منهم بعينه فلم يكن على اهل المحلة شئ لان هذه الدعوى تضمنت براءة اهل المحلة عن القسامة۔ اور اگر ایک قوم کے لوگ باہم تلواروں سے بھڑے پھر جدا ہوئے پس ایک قتیل چھوڑ گئے تو اس کی دیت اہل محلہ پر واجب ہوگی اس واسطے کہ قتیل ان کے درمیان پایا گیا اور حفاظت انھیں لوگوں پر واجب تھی لیکن اگر اولیاء مقتول اس بھڑنے والی قوم پر دعویٰ کریں یا ان میں سے کسی ایک شخص معین پر دعویٰ کریں تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ دعویٰ مذکور اس امر کو متضمن ہے کہ اہل محلہ اس سے بری ہیں۔ قال ولا على اولئك حتى يقيموا البينة لان بمجرد الدعوى لا يثبت الحق للحديث الذى رويناه اما

یسقط بہ الحق عن اھل المحلۃ لان قولہ حجۃ علی نفسہ ولو وجد قتیل فی معسکر اقاموا بفلاۃ من الارض لا ملک لاحد فیھا فان وجد فی خباء او فسطاط فعلی من یسکنھا الدیۃ والقسامۃ وان کان خارجا من الفسطاط فعلی اقرب الاخبیۃ اعتبارا للید عند انعدام الملک وان کان القوم لقوا قتالا ووجد قتیل بین اظھرھم فلا قسامۃ ولا دیۃ لان الظاھر ان العدو قتلہ فکان ھدرا وان لم یلقوا عدوا فعلی ما بیناہ وان کان للارض مالک فالعسکر کالسکان فیجب علی المالک عند ابی حنیفۃ رح خلافا لابی یوسف رح وقد ذکرناہ۔

اور جیسے اہل محلہ پر دیت نہیں اور اسی طرح جو قوم کہ تلواروں سے بھڑی تھی اس پر بھی دیت واجب نہ ہوگی یہاں تک کہ اولیائے مقتول ان کے قتل کرنے پر گواہ قائم کریں اس واسطے کہ خالی دعویٰ سے حق نہیں ثابت ہوتا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی ہے (کہ مدعی پر گواہ لازم ہیں) لیکن دعویٰ مذکور کی وجہ سے اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہو جائے گا یعنی جب ولی مقتول نے اس قوم پر یا ایک معین پر اس قوم سے دعویٰ کیا تو اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہو جائے گا اس واسطے کہ ولی مذکور کا دعویٰ اس کی ذات پر حجت ہے (اور جب اُس نے اہل محلہ کو اس دعویٰ سے بری کیا تو وہ بری ہو گئے) اگر کوئی شخص کسی لشکر گاہ میں مقتول پایا گیا جنھوں نے ایک جنگل میں جو کسی کی ملکیت خاص نہیں ہے پڑاؤ کیا تھا تو دیکھا جاوے کہ اگر مقتول مذکور کسی ڈیرے یا خیمہ میں ملا ہے تو اس خیمہ و ڈیرے کے رہنے والوں پر دیت وقسامت واجب ہوگی اور اگر ڈیرے سے باہر مقتول ملا تو مقتول سے جو خیمہ سب سے قریب ہوا اس پر قسامت و دیت ہے کیونکہ جب ملک نادار دہے تو قبضہ اعتبار کیا جاوے یعنی دسترس اس مقام تک پہنچتا ہے اور اس میں یہ خیمہ سب سے قریب ہے اور اگر اہل لشکر نے دشمن سے مقابلہ کیا ہو اور مقتول پایا گیا تو قسامت و دیت نہیں ہے اس واسطے کہ بظاہر اس کو دشمنوں نے قتل کیا ہے تو خون رائیگاں جائے گا یعنی کفار کے جہاد کا ثواب ہے مگر دُنیاوی دیت وغیرہ نہ ہوگی اور اگر انھوں دشمن سے مقابلہ نہیں کیا تو اس میں بھی تفصیل دیکھی جاوے جو اوپر مذکور ہوئی یعنی خیمہ میں پایا گیا یا خیمہ سے باہر ہے اور اگر اس زمین کا کوئی مالک خاص ہو تو لشکر مذکور بمنزلہ اس زمین کے رہنے والوں کے ہے۔ تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالک پر قسامت و دیت ہے ابویوسفؒ نے اس میں خلاف کیا اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں ف۔۔۔۔۔ کہ ابویوسفؒ کے نزدیک مالک کے ساتھ ساکنین بھی داخل قسامت ہوں گے۔ قال واذا قال المستحلف باللّٰہ ماقتلت ولا عرفت لہ قاتلا غیر فلان لانہ یرید اسقاط الخصومۃ عن نفسہ بقولہ فلا یقبل فیحلف علی ما ذکرناہ لانہ لما اقر بالقتل علی واحد صار مستثنی عن الیمین فبقی حکم من سواہ فیحلف علیہ

ایک شخص کو قسم دلائی گئی پس اُس نے کہا کہ اس مقتول کو فلاں شخص نے قتل کیا ہے تو اُس سے قسم لی جائے گی کہ واللہ میں نے قتل نہیں کیا اور نہ میں اس کا کوئی قاتل سوائے فلاں کے جانتا ہوں یعنی اُس سے قسم ساقط نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات سے خصومت دور کرنا چاہتا ہے یہ کہہ کر اس کو فلاں شخص نے قتل کیا ہے تو خالی قول قبول نہ ہوگا پس طریقۂ مذکور بالا اس سے قسم لی جائے گی یعنی قسم میں فلاں شخص کا استثناء کر کے باقیوں پر قسم لی جائے گی اس واسطے کہ جب اُس نے ایک شخص پر قتل کا اقرار کیا تو وہ اُس کی قسم سے مستثنیٰ ہوا پس باقیوں کا حکم باقی رہا تو اُن پر قسم لی جائیگی

قال واذا شهد اثنان من اهل المحلة على رجل من غيرهم انه قتل لم تقبل شهادتهما وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا تقبل لانهم كانوا بعرضة ان يصيروا خصماء وقد بطلت العرضة بدعوى الولى القتل على غيرهم فتقبل شهادتهم كالوكيل بالخصومة اذا عزل قبل الخصومة وله انهم خصماء بانزالهم قاتلين للتقصير الصادر منهم فلا تقبل شهادتهم وان خرجوا من جملة الخصوم كالوصى اذا خرج من الوصايا بعد ما قبلها ثم شهد قال رضى الله عنه وعلى الاصلين هذين يتخرج كثير من المسائل من هذا الجنس۔

اگر ایسا ہوا کہ جس محلہ میں مقتول پایا گیا اور ولی اُن پر مدعی نہیں ہے بلکہ غیر پر مدعی ہے پس اِس محلہ کے دو شخصوں نے اِس شخص مدعا علیہ پر جو اُن سے خارج ہے گواہی دی کہ اُس نے قتل کیا ہے تو اِن دونوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ گواہی قبول ہوگی اِس واسطے کہ اہل محلہ مدعا علیہم بننے کے واسطے نشانہ تھے لیکن بغیر مدعا علیہم قرار پانے کے وہ اِس نشانہ سے خارج ہو گئے اِس وجہ سے کہ ولی مقتول نے اِن کو چھوڑ کر غیر پر قتل کا دعویٰ کیا تو اِن کی گواہی قبول ہوگی جیسے وکیل خصومت کہ اگر وہ خصومت سے پہلے معزول کر دیا جائے تو اسی مقدمہ میں اُس کی گواہی قبول ہوتی ہے یعنی مثلاً کسی مقدمہ میں زید کو وکیل کیا کہ بکر پر دعویٰ کرے مگر ہنوز زید نے دعویٰ نہیں کیا تھا کہ اُس کو معزول کر دیا پھر اسی مقدمہ میں زید کو گواہ بنایا تو گواہی قبول ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اہل محلہ بوجہ تقصیر حفاظت کے بمنزلہ قاتلوں کے ہو کر مدعا علیہم ہو چکے اگرچہ ولی مقتول کے خارج کرنے سے وہ مدعا علیہم ہونے سے خارج ہو گئے تاہم اُن کی گواہی اِس مقدمہ میں قبول نہ ہوگی جیسے وصی اگر وصایت قبول کرنے کے بعد خارج ہو گیا مثلاً یتیم بالغ ہوا یا قاضی نے معزول کر دیا پھر اُس نے متعلقات وصایت میں سے کسی معاملہ میں گواہی دی تو اِس کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے شیخ مصنف رح نے کہا کہ انھیں دونوں اصلوں پر اِس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں ف۔ یعنی صاحبین رح نے اِس کو معزول وکیل خصومت پر قیاس کیا جس نے ہنوز نالش نہیں کی اور امام ابوحنیفہ رح نے اِس کو معزول وصی پر قیاس کیا جو وصیت قبول کر چکا ہے اور اصل اختلاف یہ ہے۔ کہ صاحبین کی رائے میں اہل محلہ مدعا علیہم ہونے کے واسطے نشانہ بنے تھے مگر مدعا علیہم ہونے سے پہلے خارج ہو گئے اور امام ابوحنیفہ رح کی رائے میں یہ لوگ درواقع مدعا علیہم ہو گئے مگر ولی مقتول نے خارج کر دیا پس انھیں دونوں اصلوں پر اِس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن میں امام و صاحبین کے نزدیک اختلاف ہوگا۔ قال ولو ادعى على واحد من اهل المحلة بعينه فشهد شاهدان من اهلها عليه لم تقبل الشهادة لان الخصومة قائمة مع الكل على ما بيناه والشاهد يقطعها عن نفسه فكان متهما وعن ابى يوسف رح ان الشهود يحلفون بالله ما قتلناه ولا يزدادون على ذلك لانهم اخبروا انهم عرفوا القاتل۔

اور اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے ایک شخص معین پر دعویٰ کیا پھر اہل محلہ میں سے دو شخصوں نے اِس مدعا علیہ پر قتل کی گواہی دی تو اِن کی گواہی قبول نہ ہوگی اِس واسطے کہ موافق بیان مذکورۂ بالا کے کل اہل محلہ کے ساتھ خصومت قائم ہے اور گواہ اِس کو اپنی ذات سے دفع کرنا چاہتا ہے تو وہ متہم ہوگا اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف یہ قسم لی جائے گی کہ واللہ ہم نے اِس کو قتل نہیں کیا اور اِس سے زیادہ قسم نہیں لی جائے گی کہ ہم اِس کا قاتل نہیں پہچانتے کیونکہ وہ بیان کر چکے کہ ہم قاتل کو پہچانتے ہیں۔ قال ومن خرج فى قبيلة فنقل الى اهله

فمات من تلک الجراحۃ فان کان صاحب فراش حتی مات فالقسامۃ والدیۃ علی القبیلۃ وھذا قول ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح لاقسامۃ ولا دیۃ لان الذی حصل فی القبیلۃ او المحلۃ مادون النفس ولا قسامۃ فیہ فصار کما اذا لم یکن صاحب فراش ولہ ان الجرح اذا اتصل بہ الموت صار قتلا ولھذا وجب القصاص فان کان صاحب فراش اضیف الیہ وان لم یکن احتمل ان یکون الموت من غیر الجرح فلا یلزم بالشک ۔

اگر ایک محلہ میں ایک شخص مجروح ہو کر اپنے گھر اٹھایا گیا پھر وہ اِس زخم سے مر گیا پس اگر برابر وہ بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ مر گیا تو قسامت ودیت اِسی محلہ والے قبیلہ پر واجب ہو گی اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ قسامت یا دیت کچھ نہیں ہے کیونکہ قبیلہ یا محلہ میں جو بات پائی گئی وہ جان جانے سے کم ہے یعنی فقط جراحت ہے حالانکہ ایسی حالت میں قسامت نہیں واجب ہوتی جیسے اگر مجروح مذکور برابر بستر پر نہیں پڑا رہا تو بالاتفاق قسامت ودیت نہیں ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جراحت اگر ایسی ہو جس کے ساتھ موت لاحق ہو گئی تو وہ قتل ہو جاتی ہے اور اِسی جہت سے قصاص واجب ہوتا ہے پس دیکھا جائے کہ وہ برابر بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ مر گیا تو یہ موت اِسی زخم کی جانب منسوب ہو گی یعنی گویا وہ اِس محلہ میں قتل ہوا تھا اور اگر ایسا نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید سوائے زخم کے دوسری وجہ سے موت واقع ہوئی ہو تو بوجہ شک کے قسامت یا دیت لازم نہ ہو گی۔ ولو ان رجلا معہ جریح بہ رمق حملہ انسان الی اھلہ فمکث یوما او یومین ثم مات لم یضمن الذی حملہ الی اھلہ فی قول ابی یوسف رح وفی قیاس قول ابی حنیفہ رح یضمن لان یدہ بمنزلۃ المحلۃ فوجودہ جریحا فی یدہ کوجودہ فیہا وقد ذکرنا وجھی القولین فیما قبلہ من مسألۃ القبیلۃ ولو وجد الرجل قتیلا فی دار نفسہ فدیتہ علی عاقلتہ لورثتہ عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح ومحمد رح وزفر رح لاشیئ فیہ لان الدار فی یدہ حین وجد الجرح فیجعل کانہ قتل نفسہ فیکون ھدرا ولہ ان القسامۃ انما تجب بناء علی ظھور القتل ولھذا لا یدخل فی الدیۃ من مات قبل ذلک وحال ظھور القتل الدار للورثۃ فتجب علی عاقلتھم بخلاف المکاتب اذا وجد قتیلا فی دار نفسہ لان حال ظھور قتلۃ بقیت الدار علی حکم ملکہ فیصیر کانہ قتل نفسہ فیھدر دمہ ولو ان رجلین کانا فی بیت ولیس معھما ثالث فوجد احدھما مذبوحا قال ابو یوسف رح یضمن الآخر الدیۃ وقال محمد رح لا یضمنہ لانہ یحتمل انہ قتل نفسہ ویحتمل انہ قتلہ الآخر فلا یضمنہ بالشک ولابی یوسف رح ان الظاھر ان الانسان لا یقتل نفسہ فکان التوھم ساقطا کما اذا وجد قتیل فی محلۃ ۔

اگر ایک شخص مجروح میں رمق جان ہو کر اُس کو کوئی شخص اٹھا کر اُس کے اہل وعیال میں لے گیا پس وہ ایک یا دو دن ٹھہر کر مر گیا تو جو شخص اُس کو اُس کے گھر اُٹھا لے گیا ہے وہ ابو یوسفؒ کے قول میں ضامن نہ ہو گا اور ابو حنیفہؒ کے قول کے قیاس پر ضامن ہو گا ف اِس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کی پیٹھ پر لدا ہوا ایک مجروح پایا گیا جس کو لادنے والا مجروح کے گھر کی طرف لیئے جاتا تھا حتی کہ وہ بستر ہی پر بعد ایک یا دو روز کے مر گیا تو بقول ابو یوسفؒ لادنے والا ضامن نہیں ہے اور بقیاس قول ابی حنیفہؒ ضامن ہے جب کہ مجروح کو خود آمد و رفت کی قدرت نہ ہو کما فی المبسوط ک اِس واسطے کہ لادنے والے کا ہاتھ بمنزلہ محلہ کے ہے تو اُس کے ہاتھ میں مجروح پایا جانا جیسے محلہ میں مجروح ملنا یکساں ہے اور ہم نے

اور قلیل و محلہ کے مسئلہ میں دونوں کی وجہ بیان کردی ف اور اگر مجروح مذکور کو آمدرفت کی قدرت ہو تو ابوحنیفہ رحمہ
کے نزدیک بھی لادنے والے پر کچھ نہ ہوگا۔ک۔ اگر ایک شخص اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا گیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک
اُس کے وارثوں کے واسطے اُس کی دیت اُس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور ابویوسف و محمد و زفرؒ کے نزدیک اُس
کی بابت کچھ واجب نہیں ہے اس واسطے کہ مجروح ہونے کے وقت یہ مکان اُسی کے قبضہ میں تھا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا اُس
نے اپنے آپ کو قتل کیا ہے پس اُس کا خون رائیگاں ٹھہرے گا اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت تو اسی بنا پر واجب
ہوتی ہے کہ قتل ظاہر ہو لہٰذا قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو لوگ مددگار برادری میں سے مرجاویں وہ دیت میں شامل نہیں
ہوتے ہیں اور یہاں قتل ظاہر ہونے کے وقت مکان مذکور اس کے وارثوں کے قبضہ میں ہے تو وارثوں کی مددگار برادری پر
اُس کی دیت واجب ہوگی (پھر یہ حکم آزاد کی صورت میں ہے) بخلاف مکاتب کے جب کہ وہ اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا
جاوے تو اُس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ اُس کا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اُس کی ملکیت کے حکم پر باقی ہے تو
گویا اُس نے اپنی ذات کو قتل کیا تو اُس کا خون رائیگاں ہوا ف اور بعد ظہور قتل مکاتب کے مکان مذکور اُس
کے حکم ملکیت پر اس وجہ سے باقی ہے کہ عقد کتابت اب بھی باقی ہے۔ک۔ اور اگر ایک کوٹھری میں دو شخص ہوں حالانکہ
ان کے ساتھ کوئی تیسرا شخص نہیں ہے پس ان دونوں میں سے ایک شخص ذبح کیا ہوا پایا گیا تو ابویوسفؒ نے فرمایا کہ دوسرا
شخص دیت کا ضامن ہوگا اور امام محمدؒ نے کہا کہ نہیں ضامن ہوگا کیونکہ شاید اس نے اپنی جان کو خود قتل کیا ہو اور شاید اس
کو دوسرے نے ذبح کیا ہو پس شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہیں کرسکتے یعنی جب کہ وہ محض انکار کرتا
ہو اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال شاید ہے کہ آدمی اپنے آپ کو قتل نہیں کرتا ہے تو وہم مذکور ساقط ہے
جیسے کوئی شخص کسی محلہ میں مقتول پایا گیا تو وہم ساقط ہے ف یعنی اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق
اہل محلہ پر قسامت و دیت ہوتی ہے حالانکہ وہاں بھی یہ وہم موجود ہے کہ شاید اُس نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا ہو پس یہاں
بھی یہ وہم ساقط ہے لیکن قصاص ثابت ہونے کے واسطے یہ وہم معتبر ہے پس ہم نے دوسرے شخص کو بوجہ اس وہم
کے قصاص سے بری کیا تو دیت واجب ہونے کے حق میں یہ وہم معتبر نہ ہوگا پس دیت واجب ہوگی پھر واضح ہو کہ
ابتدا باب میں مذکور ہوا کہ عورتیں داخل قسامت نہیں ہیں حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو اثر مذکور ہوا اس میں عورت
پر قسامت مذکور ہے لیکن اثر مذکور میں عورت پر قسامت اُسی وقت ہے کہ اُس کے عشیرہ میں سے کوئی نہ تھا اور تقلید
اس بارہ میں واجب ہے لہٰذا ہم بھی اس کے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو وجد قتیل فی قریۃ لامرأۃ فعند
ابی حنیفۃ رحمہ ومحمد رحمہ القسامۃ علیہا تکرر علیہا الایمان والدیۃ علی عاقلتہا اقرب القبائل
الیہا فی النسب وقال ابو یوسف رحمہ القسامۃ علی العاقلۃ ایضا لان القسامۃ انما تجب علی من
کان من اہل النصرۃ والمرأۃ لیست من اہلہا فاشبہت الصبی ولہما ان القسامۃ لنفی التہمۃ
وتہمۃ القتل من المرأۃ متحققۃ قال المتاخرون ان المرأۃ تدخل مع العاقلۃ فی التحمل
فی ہذہ المسألۃ لانا انزلناہا قاتلۃ والقاتل یشارک العاقلۃ ولو وجد
رجل قتیلا فی ارض رجل الی جانب قریۃ لیس صاحب الارض من
اہلہا قال ہو علی صاحب الارض لانہ احق بنصرۃ ارضہ من اہل القریۃ
ایک عورت کی ملک ایک گاؤں ہے جس میں ایک شخص مقتول پایا گیا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اسی عورت پر

قسامت واجب ہوگی کہ اس عورت سے پچاس قسمیں مکرر لی جائیں گی پھر دیت مقتول اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہوگی جس کو عاقلہ کہتے ہیں اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہے جو نسب میں بہ نسبت دیگر قبائل کے اس عورت سے زیادہ قریب ہو اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دیت کی طرح قسامت بھی اس عورت کی عاقلہ برادری پر واجب ہوگی اس واسطے کہ قسامت تو ایسے شخصوں پر واجب ہوتی ہے جن کو نصرت و مددگاری کی لیاقت ہو اور عورت میں یہ لیاقت نہیں ہے تو وہ بچہ کے مشابہ ہوگئی اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت اس واسطے واجب ہوتی ہے کہ قتل کی تہمت دور ہو اور عورت میں قتل تہمت موجود ہے تو اس سے قسم بھی لی جائے گی اور گاؤں بھی اسی کی ملک ہے مشائخ متاخرین نے کہا کہ اس مسئلہ میں عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار اٹھانے میں یہ عورت بھی داخل ہوگی کیونکہ ہم نے اس عورت کو بمنزلہ قاتل قرار دیا ہے اور قاتل ہمیشہ عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے میں شریک ہوتا ہے اور اگر گاؤں کے کنارے ایک شخص کی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا حالانکہ مالک زمین اس گاؤں کا رہنے والا نہیں ہے تو قسامت و دیت مالک زمین ہی پر واجب ہوگی اس واسطے کہ گاؤں والوں کی بہ نسبت مالک زمین پر اپنی زمین کی مددگاری کا زیادہ استحقاق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب المعاقل

یہ کتاب اہل معاقل کے بیان میں ہے۔

چونکہ اقسام قتل میں سے قتل خطأ کا موجب یہ بیان کیا کہ عاقلہ برادری پر دیت واجب ہوتی ہے پھر وہ سب صورتیں بیان کیں جن میں دیت کو عاقلہ برداشت کرے گی لیکن یہ باقی رہا کہ عاقلہ برادری کس کا نام ہے جس پر دیات واجب ہوتی ہیں تو ان کے انواع و احکام بیان کرنا ضرور ہے۔ کمافی الشروح والحواشی۔م۔ المعاقل جمع معقلة وهی الدية معاقل جمع معقلہ بمعنی الدیۃ ہے۔ وتسمى الدية عقلا لانها تعقل الدماء من ان تسفك ای تمسك اور دیت کا نام عقل اس واسطے رکھا گیا (کہ عقل کے نام روکنا و باندھ دینا) کہ دیت بھی خونوں کو بہانے سے عقل کرتی یعنی روکتی ہے

ف۔ کیونکہ برادری ایک کثیر جماعت ہے جو اس بوجھ کو اٹھاوے گی تو وہ لوگ جس کی وجہ سے یہ بوجھ اٹھاویں اس کو بیہودہ قتل سے مانع ہوں گے تاکہ ان کو یہ بوجھ اٹھانا نہ پڑے اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ کتاب ہذا میں معاقل یعنی دیات کا بیان نہیں بلکہ اہل معاقل یعنی دیت اٹھانے والوں کا بیان ہے۔ قال والدية فی شبه العمد والخطاء و كل دية تجب بنفس القتل علی العاقلة۔ واضح ہو کہ قتل شبہ عمد اور قتل خطا میں جو دیت لازم آوے اور ہر دیت جو بنفس قتل واجب ہو وہ عاقلہ پر لازم ہوتی ہے ف۔ اور نفس قتل کی دیت اس واسطے فرمائی کہ جو مال بوجہ صلح یا پدری عذر سے واجب ہو مثلاً قاتل عمد نے مقتول کے وارثوں سے اس کے خون پر صلح کر لی تو یہ خود قاتل پر ہے یا مثلاً باپ نے عمداً بیٹے کو قتل کیا حتی کہ بحق پدری اس پر قصاص نہیں ہو سکتا اور دیت لازم آئی تو یہ باپ کے مال پر ہے اور اس کو عاقلہ برادری نہیں اٹھاوے گی۔ والعاقلة الذين يعقلون يعنی يؤدون العقل وهو الدية اور عاقلہ وہ لوگ ہیں جو عقل دیں یعنی عقل ادا کریں اور عقل دیت ہے وقد ذكرناه فی الديات اور عقل کو ہم کتاب الدیات میں ذکر کر چکے ف۔ کہ وہ کیا مقدار ہے اور وہ کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے رہا یہ کہ عاقلہ پر کیوں واجب

ہوئی اور اس میں دلیل کون نص ہے تو بیان لازم آیا۔ والاصل فی وجوبہا
عَلَی العاقلۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث حمل بن مالک رضی اللہ عنہ للاولیاء قوموا فدوہ۔
اور اصل نص اس کے عاقلہ پر واجب ہونے میں قول آنحضرت صلعم حدیث حمل بن مالکؓ میں اولیاءؓ کے واسطے کہ تم کھڑے ہو پس اس کی دیت دو۔ ف۔۔۔ یعنی حمل بن مالکؓ کے دونوں زوجہ میں سے ایک نے چوب خیمہ اپنی حاملہ سوت کے پیٹ میں مار کر اس کے حمل کو قتل کیا اور حاملہ بھی مر گئی تو آپ نے جنین کے بارے میں غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا چنانچہ اس کی تخریج بلسوط اوپر گزر چکی ہے اور اس میں یہ بھی ثابت ہوا کہ قاتلہ کی مددگار برادری پر یہ حکم دیا تھا اقوال عرب میں دستور جاری تھا پس اس کو منسوخ نہیں فرمایا اور یہ شریعت کا حصہ ہو گئی اور اس بارے میں سنن و آثار اور عمل صحابہ و تابعین و عامۂ عرب علی التواتر اس کثرت و شہرت سے وارد ہے کہ خوارج گمراہوں کے رائے و قیاس کو کچھ بھی گنجائش نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ خطا وار اپنا گناہ اٹھاتے ہیں نہ دوسرے لوگ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لاتزر وازرۃ وزر اخری یعنی کوئی نفس گناہ گار کسی دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاتا ہے جواب یہ کہ یہاں مددگار برادری کی غفلت خود اس کا گناہ و قصور ہے اور یہ دلیل قیاس بھی اس کو شاہد ہے ولان النفس محترمۃ لاوجہ الی الاھدار۔ اور اس تقریر سے جو نفس مقتول ہو وہ بے گناہ محترم تھا اس کو باطل کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ والخاطی معذور اور جس سے چوک ہوئی وہ بھی معذور ہے ف۔۔۔ کیونکہ آدمی تو قصد پر ماخوذ ہوتا ہے اور اس نے مقتول کا قصد ہرگز نہیں کیا تھا بلکہ مثلاً اس نے شکار کو تیر مارا تو اس کو بھی نہیں معلوم تھا کہ یہاں کون اجل گرفتہ موجود ہے تو وہ بیچارا معذور ہے اگرچہ اس قدر متصور ہو کہ اس نے احتیاط نہ کی پس بنظر جانبین مقتول کی دیت ہو اور خاطی پر تخفیف ہو کہ اس کی برادری ادا کرے۔ وکذا الذی تولی شبہ العمد نظرا الی الآلۃ فلاوجہ الی ایجاب العقوبۃ علیہ وفی ایجاب مال عظیم اجحافہ واستیصالہ فیصیر عقوبۃ فضم الیہ العاقلۃ تحقیقا للتخفیف وانما خصوا بالضم لانہ انما قصر لقوۃ فیہ وتلک بالضارۃ وھم العاقلۃ فکانوا ھم المقصرین فی ترکھم مراقبتہ فخصوا بہ
اس طرح وہ شخص بھی معذور ہے جو شبہ عمد کا مرتکب ہوا بنظر آلہ قتل کے یعنی آلہ قتل اس قابل نہ تھا کہ غالباً اس سے قتل واقع ہو تو اس پر بھی سزا واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے رہا مال عظیم واجب کرنا یعنی مال دیت تو اس میں اس کی بربادی اور سخت تنگی ہے یہ بھی اس کے حق میں عذاب ہو جائیگی تو دیت ادا کرنے میں اس کے ساتھ عاقلہ برادری شامل کر دی گئی تاکہ اس معذور کے حق میں تخفیف ہو اور عاقلہ کی خصوصیت اس واسطے کی گئی کہ قاتل کی تقصیر بوجہ اپنے ہاتھ کی قوت کے تھی اور عاقل برادری کی تقصیر بوجہ ترک نصرت کے تھی یعنی ان پر واجب تھا کہ ایسے خطا فعل سے روکتے حالانکہ انہوں نے یہ کام ترک کیا تو اس ترک کی وجہ سے بھی خطا وار ٹھہرے تو تاوان دیت میں بھی اس کے ساتھ ملائی گئی۔ قال والعاقلۃ اھل الدیوان ان کان القاتل من اھل الدیوان یوخذ من عطایاھم فی ثلث سنین واھل الدیوان اھل الرایات وھم الجیش الذین کتبت اسامیھم فی الدیوان وھذا عندنا وقال الشافعی رح دیتہ علی اھل العشیرۃ لانہ کان کذلک علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نسخ بعدہ ولانہ صلۃ والاولی بھا الاقارب ولنا قضیۃ عمر رضی اللہ عنہ

فانه لما دون الدواوين جعل العقل على اهل الديوان وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم وليس ذلك بنسخ بل هو تقرير معنى لان العقل كان على اهل النصرة وقد كانت بانواع بالقرابة والحلف والولاء والعدو في عهد عمر رضي الله عنه قد صارت بالديوان فجعلها على اهله اتباعا للمعنى ولهذا قالوا لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم اهل الحرفة وان كان بالحلف فاهله والدية صلة كما قال لكن ايجابها فيما هو صلة وهو العطاء اولى منه في اصول اموالهم والتقدير بثلث سنين مروى عن النبي عليه السلام ومحكي عن عمر رضي الله عنه ولان الاخذ من العطاء للتخفيف والعطاء يخرج في كل سنة مرة واحدة ۔

اور قاتل کے عاقلہ اُس کے اہل دیوان ہوں گے بشرطیکہ قاتل اہل دیوان سے ہو پس اہل دیوان کے عطیات میں سے تین سال میں یہ دیت وصول کی جائے گی اور اہل دیوان سے مراد اہل رایات ہیں یعنی وہ لشکر جن کے نام ایک دیوان میں لکھے گئے ف۔ یعنی جس لشکر نے ایک جھنڈے کے نیچے جہاد کیا حتیٰ کہ ان کے واسطے سالانہ عطیہ و رزق مقرر ہوا اور ان کے نام ایک دفتر میں لکھے گئے تو یہ سب ایک ہی دیوان والے وباہم اہل نصرت ہیں حتیٰ کہ جب سال میں ان کا عطیہ دیا جاوے تو اسی میں سے عقل کا حصہ وصول ہونا آسان ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجمع صحابہ میں مقرر کیا م۔ ﻫ۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دیت مذکور قاتل کے قبیلہ وکنبہ پر واقع ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یوں ہی تھا اور بعد آپ کے نسخ نہیں ہو سکتا ہے اور اس دلیل سے کہ دیت کی شرکت بطور صلہ ہے اور باہمی صلہ کے واسطے اہل قرابت اولیٰ ہیں اور ہماری حجت اس بارے میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے کیونکہ جب انہوں نے دواوین مقرر فرمائے تو ہر ایک کی دیت اس کے دیوان یعنی دفتر والوں پر مقرر کی یعنی جن کے نام ایک دفتر میں ہیں ان میں سے جس کسی پر بار دیت لازم آوے تو اس کی مددگار عاقلہ اس کے دیوان والے لوگ ہوں گے اور یہ بات مجمع صحابہ رضی اللہ عنہ میں واقع ہوئی بدون اس کے کہ اس میں کسی سے انکار پایا جاوے اور یہ قول کہ بعد جناب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسخ نہیں ہو سکتا تو یہ نسخ نہیں ہے بلکہ معنوی تقریر ہے یعنی عاقلہ ہونے کے جو معنی ہیں ان کو مستحکم مقرر کیا گیا ہے اس واسطے کہ عقل تو ہر شخص کی اُس کے مددگاروں پر واقع ہوتی تھی اور مددگاری کئی طرح پر جاری تھی ایک بذریعہ قرابت کے یعنی مجرم کے قرابتی اُس کے مددگار ہوتے تھے اور دوم بوجہ قسم کے یعنی جس شخص نے کسی قوم سے ہر حال میں ساتھ دینے کی قسم کرلی تو وہ لوگ اُس کے مددگار ہوتے تھے سوم بوجہ ولاء کے یعنی جس غلام کو آزاد کیا تو وہ ہر حال میں اُنھیں کا ساتھی ہے۔ اور چہارم بوجہ شمار کے یعنی کوئی شخص کسی قوم میں جاکر رہا اور اُنھیں میں شمار ہوگیا اگرچہ اُن کی نسب سے نہ ہو پس ان سب میں معنی عقل یہ ہیں کہ باہمی مددگاری ہو پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں دیوان مقرر ہوئے تو بنظر معنی کے عقل و مددگاری اس کے دیوان والوں پر ہوگئی و للہذا مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس زمانہ میں کوئی قوم ایسی ہو کہ ان کی باہم مددگاری بذریعہ حرفہ و پیشہ ہو تو اُس کے پیشہ والے اُس کے عاقلہ ہوں گے اور اگر بذریعہ باہمی قسم ہو تو جو لوگ ہم قسم ہیں وہی عاقلہ ہوں گے اور دیت بے شک ایک صلہ ہے جیسا امام شافعی نے کہا پس وہ دیت ایسے ہی مال میں واجب ہوگی جو بطور صلہ ملتا ہے اور وہ سالانہ عطیہ ہے تو اصلی مالوں کی بہ نسبت عطیات میں واجب ہونا اولیٰ ہے رہا تین سال کا اندازہ تو یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور یہی ابن شیبہ نے

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور دلیل قیاس بھی اس کی شاہد ہے کہ عطیہ میں سے لینا بنظر تخفیف ہے اور عطیہ ہر سال میں ایک بار ملتا ہے۔ فان خرجت العطايا في اكثر من ثلثة او اقل اخذ منها لحصول المقصود وتاويله اذا كانت العطايا للسنين المستقبلة بعد القضاء حتى لو اجتمعت في السنين الماضية قبل القضاء ثم خرجت بعد القضاء لا يوخذ منها لان الوجوب بالقضاء على ما نبين ان شاء الله تعالىٰ ولو خرج للقاتل ثلث عطايا في سنة واحدة معناه في المستقبل يوخذ منها كل الدية لما ذكرنا واذا كان جميع الدية في ثلث سنين فكل ثلث منها في سنة وان كان الواجب بالفعل ثلث دية النفس او اقل كان في سنة واحدة وما زاد على الثلث الى تمام الثلثين في السنة الثانية وما زاد على ذلك الى تمام الدية في السنة الثالثة وما وجب على العاقلة من الدية او على القاتل بان قتل الاب ابنه عمدا فهو في ماله في ثلث سنين وقال الشافعيؒ ما وجب على القاتل في ماله فهو حال لان التاجيل للتخفيف لتحمل العاقلة فلا يلحق به العمد المحض ولنا ان القياس يا باه والشرع ورد به موجلا فلا يتعداه ولو قتل عشرة رجلا خطاء فعلى كل واحد عشر الدية في ثلث سنين اعتبارا للجزء بالكل اذ هو بدل النفس وانما يعتبر مدة ثلث سنين من وقت القضاء بالدية لان الواجب الاصلي المثل والتحول الى القيمة بالقضاء فيعتبر ابتداؤها من وقته كما في الولد المغرور۔

پھر اگر عطیات تین سال سے زیادہ یا کم میں عطا ہوں تو دیت انھیں میں سے کی جائے گی یعنی مثلاً چھ برس میں عطیات دئیں تو ہر عطیہ میں سے چھٹا حصہ دیت کا لیا جائے گا اور اگر دو برس میں خارج ہوئیں تو انھیں میں سے پوری دیت وصول کی جائے گی کیونکہ اِس سے مقصود حاصل ہو جائے گا اور اِس کی تاویل یہ ہے کہ جب یہ عطیات بعد حکم قضا کے آئندہ سالوں کے واسطے دی گئی ہوں تو ان میں سے دیت لی جائے گی حتیٰ کہ اگر حکم قضا سے پہلے چند سالوں کی عطیات جمع ہو گئی ہوں پھر بعد حکم قضا کے یہ عطیات وصول ہوئیں تو ان میں سے یہ دیت وصول نہیں کی جائے گی کیونکہ دیت کا واجب ہونا بعد حکم قضا کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور اگر قاتل کے واسطے ایک ہی سال میں تین عطیات دی گئیں اِس کے معنی یہ ہیں کہ بعد حکم قضا کے آئندہ کے واسطے دی گئیں تو ان میں سے پوری دیت وصول کر لی جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اور واضح ہو کہ جب پوری دیت تین برس کے اندر ہوئی تو ہر سال دیت میں سے ایک تہائی ہو گا اور اگر بالفعل تہائی دیت نفس یا اِس سے کم واجب ہو تو وہ ایک ہی سال میں لے لی جائے گی اور تہائی سے دو تہائی تک جس قدر زائد ہو وہ آئندہ سال میں۔ لی جائے گی اور دو تہائی سے زائد جس قدر پوری دیت تک ہو وہ تیسرے سال میں لی جائے گی اور واضح ہو کہ جو دیت عاقلہ برادری پر واجب ہوئی یا قاتل پر واجب ہوئی بایں طور کہ باپ نے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کیا تو یہ بھی اُس کے مال سے تین سالوں میں وصول کی جائے گی اور امام شافعیؒ (ومالک واحمد) نے کہا کہ جو چیز قاتل پر اس کے مال میں واجب ہوئی وہ فی الحال واجب الادا ہے اِس واسطے کہ میعاد تو بغرض تخفیف ہوتی تھی تاکہ عاقلہ برادری اُس کو برداشت کرے پس عمد محض اِس کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اِس کو مقتضی نہیں ہے اور شرع میں اِس کا ورود بطور میعاد ہوا ہے تو حد شرعی سے تجاوز نہ ہو

گا یعنی وجوب مال خلاف مقتضاء قیاس ہے تو جس طرح شرع وارد ہوئی ہے اسی طرح رکھا جائے گا اور اگر دس آدمیوں نے ایک شخص کو خطاء سے کیا تو ہر ایک قاتل پر دسواں حصہ دیت تین برس میں واجب ہوگا اور یہ کل پر جزو کا قیاس ہے یعنی جیسے کل دیت تین برس میں واجب ہوتی تھی ویسے دسواں حصہ بھی تین برس میں واجب ہوگا اِس واسطے کہ یہ بھی نفس کا عوض ہے اور واضح ہو کہ دیت کی مدت اُس وقت سے معتبر ہوگی کہ جس وقت سے حکم قاضی صادر ہوا ہے کیونکہ واجب تو مثل تھا یعنی جان کے بدلے جان یا زخم کے بدلے زخم لیا جاوے اور قیمت کی جانب تحویل بحکم قاضی ہوتی ہے تو دیت کی ابتدا بھی قاضی کے حکم کے وقت سے ہوگی جیسے مغرور کے بچہ میں ہوتی ہے۔ قال من لم یکن من اھل الدیوان فعاقلتہ لان نصرتہ بھم وھی المعتبرۃ فی التعاقل۔ اور جو شخص اہل دیوان میں سے نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری اُس کا قبیلہ نسبی ہے کیونکہ اُن کی باہمی نصرت اِسی طور پر ہے اور عاقلہ ہونے میں نصرت ہی معتبر ہے۔ قال وتقسم علیھم فی ثلث سنین لا یزاد الواحد علی اربعۃ دراھم فی کل سنۃ وینقص منھا قال رضی اللہ عنہ کذا ذکرہ القدوری فی مختصرہ وھذا اشارۃ الی انہ یزاد علی اربعۃ من جمیع الدیۃ وقد نص محمد علی انہ لا یزاد علی کل واحد من جمیع الدیۃ فی ثلث سنین علی ثلثۃ او اربعۃ فلا یوخذ من کل واحد فی کل سنۃ الا درھم او درھم و ثلث درھم وھو الاصح۔ اور یہ دیت اس قبیلہ پر تین سال میں تقسیم کی جائے گی اِسطرح کہ ہر ایک شخص پر ایک سال میں چار درہم سے زیادہ نہ ہوں اور چار درہم سے کم ہو سکتے ہیں شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ امام قدوری نے اپنی مختصر میں اسی طرح ذکر کیا ہے اور یہ اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار درہم سے زیادہ ہو سکتے ہیں اور امام محمد رحمۃ اللہ نے اِس امر کی تصریح فرمائی کہ پوری دیت سے تین برس میں ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ نہ ہوں گے پس ہر شخص سے ہر سال میں ایک درہم سے یا تہائی اُوپر ایک درہم سے زیادہ نہیں لیا جائے گا اور یہی اصح ہے۔

ف پس اب اصح مسئلہ یہ ہے کہ پوری دیت اِس قبیلہ پر پھیلائی جاوے اِس طرح کہ ہر شخص ایک سال میں ایک درہم یا تہائی درہم زیادہ کر کے تین برس میں وصول کی جاوے لیکن یہ اِس صورت میں ہوگا کہ اِس قبیلہ میں اِس قدر آدمی ہوں کہ جن پر تمام دیت پھیلانے سے ہر سال میں ایک درہم یا ایک تہائی درہم زیاد کرنے سے پوری ہوتی ہو۔ قال وان لم یکن تتسع القبیلۃ لذلک ضم الیھم اقرب القبائل معناہ نسبا کل ذلک لمعنی التخفیف ویضم الاقرب فالاقرب علی ترتیب العصبات الاخوۃ ثم بنوھم ثم الاعمام ثم بنوھم واما الاباء والابناء فقیل یدخلون لقربھم وقیل لا یدخلون لان الضم لنفی الحرج حتی لا یصیب کل واحد اکثر من ثلثۃ او اربعۃ وھذا المعنی انما یتحقق عند الکثرۃ والاٰباء والابناء لا یکثرون وعلی ھذا حکم الرایات اذا لم یتسع لذلک اھل رایۃ ضم الیھم اقرب الرایات یعنی اقربھم نصرۃ اذا حزبھم امر الاقرب فالاقرب ویفوض ذلک الی الامام لانہ ھو العالم بہ ثم ھذا کلہ عندنا وعند الشافعیؒ یجب علی کل واحد نصف دینار فیسوی بین الکل لانہ صلۃ فیعتبر بالزکوۃ وادناھا ذلک اذ خمسۃ دراھم عندھم نصف دینار ولکنا نقول ھی احط رتبۃ منھا الا تری انہ لا توخذ من اصل المال فینتقص منھا تحقیقا لزیادۃ التخفیف۔

اور اگر اس قبیلہ میں بعد تقسیم پھیلانے کے یہ گنجائش نہ نکلی تو اس قبیلہ والوں کے ساتھ میں دیگر قبائل میں سے جو سب سے قریب ہو وہ ملایا جائے گا اِس کے معنی یہ ہیں کہ ازراہ نسب کے جو سب سے قریب ہو ملایا جاتے گا یہ سب بنظر

تخفیف ہے اور اگر اس قبیلہ کے ملانے سے وسعت پوری نہ ہو تو بعد اس کے جو سب سے قریب ہے ملایا جائے غرض کہ اثبات کی ترتیب سے کہ پہلے بھائی پھر اُن کی اولاد پھر چچا پھر ان کی اولاد ترتیب وار ملائے جاویں اور رہ گئے باپ و دادا و پردادا وغیرہ یا بیٹا و پوتا و پرپوتا وغیرہ کیا یہ لوگ ادائے دیت میں داخل ہوں گے یا نہیں تو بعض نے کہا کہ داخل ہوں کیونکہ یہ سب سے قریب ہیں اور بعض نے کہا کہ نہیں ہوں گے کیونکہ خطا سے قاتل کے ساتھ دوسروں کو ملانا اسی غرض سے تھا کہ حرج و مشقت دور ہو تاکہ ہر ایک پر تین یا چار درہم سے زیادہ لازم نہ آوے اور یہ بات جبھی متحقق ہو گی کہ جب مددگاروں میں کثرت ہو اور از راہ عادت کے یہ بات معلوم ہوئی کہ باپ دادوں و بیٹے پوتوں میں اتنی کثرت نہیں ہوتی ہے (بالجملہ جب ایک قبیلہ میں یہ گنجائش نہ ہو تو دیگر نسبی قبائل میں سے جو سب سے قریب ہو ملایا جاوے یہاں تک کہ دیت کی وسعت پوری ہو) اور رایات کا حکم بھی اسی طور پر ہے یعنی جب ایک جھنڈے والوں میں سے کسی ایک پر دیت خطا واجب ہوئی اور اس جھنڈے کے نیچے والے ادا مذکور کی وسعت نہیں رکھتے ہیں تو دوسرے جھنڈے والوں میں سے جو ان سے زیادہ قریب ہوں ملائے جاویں یعنی دیکھا جاوے کہ اگر ان کو کوئی مشکل پیش آوے تو مددگاری میں ان کے ساتھ کون جھنڈے والے زیادہ قریب ہیں وہ ملائے جاویں پھر اگر اب بھی پورا نہ ہو تو اس کے بعد جو جھنڈے والے سب سے قریب ہوں وہ ملائے جاویں وعلیٰ ہذا القیاس۔ اور یہ بات امام المسلمین کے سپرد ہے کیونکہ وہی اس کو خوب جانتا ہے پھر یہ جو سب مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک اہل قبیلہ میں سے ہر شخص پر نصف دینار واجب ہو گا پھر سب پر یکساں وجوب ہو گا یعنی باپ و بیٹے وغیرہ سب برابر ہوں گے کیونکہ یہ شرکت بطور صلہ ہے تو زکوٰۃ پر اس کا قیاس ہو گا اور زکوٰۃ کی ادنیٰ مقدار نصف دینار ہے یعنی پانچ درہم ہے کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم کے نزدیک پانچ درہم کی مقدار نصف دینار ہے ولیکن ہم کہتے ہیں کہ دیت کا مرتبہ بہ نسبت زکوٰۃ کے کمتر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دیت مذکور اصل مال میں سے نہیں لی جاتی ہے تو زکوٰۃ سے اس کی مقدار گھٹائی جائے گی تاکہ زیادہ تخفیف متحقق ہو۔

ف۔ یہ سب اُس صورت میں کہ خطاوار قاتل ایسے لوگوں میں سے ہو جس کا نام دفتر مجاہدین میں درج ہو کہ اُس کو عطیہ ملتا ہے یا اُس کے نسب میں قبائل موجود ہیں حتیٰ کہ اُس کے جھنڈے والے یا قبیلہ والے اُس کی عاقلہ برادری ہیں۔ ولو کانت عاقلۃ الرجل اصحاب الرزق یقضی بالدیۃ فی ارزاقھم فی ثلاث سنین فی کل سنۃ الثلث لان الرزق فی حقھم بمنزلۃ العطاء قائم مقامہ اذ کل منھا صلۃ من بیت المال ثم ینظر ان کانت ارزاقھم تخرج فی کل سنۃ فکما یخرج رزق یؤخذ منہ الثلث بمنزلۃ العطاء وان کان یخرج فی کل ستۃ اشھر وخرج بعد القضاء یؤخذ منہ سدس الدیۃ وان کان یخرج فی کل شھر یؤخذ من کل رزق بحصتہ من الشھر حتی یکون المستوفی فی کل سنۃ مقدار الثلث وان خرج بعد القضاء بیوم او اکثر اخذ من رزق ذلک الشھر بحصۃ الشھر وان کانت لھم ارزاق فی کل شھر واعطیۃ فی کل سنۃ فرضت الدیۃ فی الاعطیۃ دون الارزاق لانہ ایسر اما لان الاعطیۃ اکثر ولان الرزق لکفایۃ الوقت فیتعسر الاداء منہ والعطیات لیکونوا فی الدیوان قائمین بالنصرۃ فیتیسر علیھم۔

اگر کسی قاتل کی عاقلہ برادری ایسے لوگ ہوں جن کو بیت المال سے رزق ملتا ہے تو حکم دیا جائے گا کہ دیت اُن کے ارزاق میں سے تین سال میں وصول کی جاوے کہ ہر سال میں ایک تہائی دیت لی جاوے اس واسطے کہ ان لوگوں کے حق میں رزق بمنزلہ

عطاء کے عطا کا قائمقام ہے کیونکہ رزق وعطا ہر ایک بطریق صلہ کے بیت المال سے دیا جاتا ہے پھر دیکھا جاوے کہ اگر رزق مذکور بیت المال سے سالانہ نکلتا ہو تو بھی رزق دیا جاوے اُس میں سے ایک تہائی لی جائے جیسے عطا میں سے لی جاتی ہے اور ہر ششماہی رزق دیا جاتا ہو اور حکم قاضی سے چھ مہینے پر دیا گیا تو اس میں سے دیت کا چھٹا حصہ لیا جاوے اور اگر رزق مذکور ماہواری دیا جاتا ہو تو ہر رزق میں سے بقدر حصہ ماہواری کے لیا جاوے یعنی ان سب کے ارزاق میں سے دیت کا چھتیسواں حصہ لیا جاوے تاکہ ایک سال کے بارہ مہینے میں جو کچھ وصول ہو وہ کل دیت کی تہائی ہو اور اگر حکم قاضی سے دو ایک روز بعد رزق ماہواری تقسیم ہؤا تو اس مہینہ کے رزق میں سے بقدر حصہ ان ایام کے لے لیا جائے اور اگر یہ لوگ اس قسم کے ہوں کہ ان کو ماہواری ارزاق بھی ملتے ہوں اور سالانہ عطیات بھی ملتے ہوں تو دیت مذکورہ ارزاق میں نہیں بلکہ عطیات میں مفروض ہوگی اس واسطے کہ یہ ان لوگوں پر زیادہ آسان ہے خواہ اس وجہ سے کہ عطیہ بہ نسبت رزق کے زیادہ ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ رزق تو اس وقت کے واسطے بقدر کفایت ہوتا ہے تو اس میں ادا کرنا دشوار ہوگا اور عطیات سالانہ انعامات ہیں جو اہل جہاد کو اس واسطے دیے جاتے ہیں کہ وہ مددگاری کے لیئے دیوان میں قائم رہیں پس اُس میں سے کچھ نکال دینا اُن پر آسان ہوگا۔ قال وادخل القاتل مع العاقلة فيكون فيما يؤدي كاحدهم لانه هو الفاعل فلا معنى لاخراجه ومؤاخذة غيره وقال الشافعيؒ لا يجب على القاتل شيئ من الديه اعتبارا للجزء بالكل في النفي عنه والجامع كونه معذورا قلنا ايجاب الكل اجحاف به ولا كذلك ايجاب الجزء ولو كان الخاطي معذورا فالبري عنه اولى قال الله تعالىٰ ولا تزر وازرة وزر اخرى -

اور خطاوار قاتل بھی عاقلہ برادری کے ساتھ اداءِ دیت میں داخل کیا جائے گا تو وہ بھی عاقلہ جماعت میں سے ایک کے مانند ادا کرے گا کیونکہ قاتل درحقیقت فاعل ہے تو اس کے کچھ معنی نہیں کہ وہ خارج کیا جائے اور دوسروں سے مواخذہ ہو اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قاتل پر دیت میں سے کچھ واجب نہ ہوگا بدین قیاس کہ جیسے کل دیت اُس سے منفی ہے ویسے ہی جزء بھی منفی ہوگا اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ وہ معذور ہے ہم کہتے ہیں کہ قاتل پر کل دیت واجب کرنے میں اُس پر سخت تنگی ہے اور ایک جزء واجب کرنے میں کوئی تنگی نہیں ہے اور اگر حقیقی خطاوار ہی معذور ہو تو جو اس خطا سے بری ہے وہ بدرجہ اولیٰ معذور ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تزر وازرة وزر اخرى یعنی کوئی نفس گنہگار دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاوے گا۔ وليس على النساء والذرية ممن كان له حظ في الديوان عقل لقول عمرؓ لا يعقل مع العاقلة صبي ولا امراة ولان العقل انما يجب على اهل النصرة لتركهم مراقبته والناس لا يتناصرون بالصبيان والنساء ولهذا لا يوضع عليهم ما هو خلف عن النصرة وهو الجزية وعلى هذا لو كان القاتل صبيا او امراة لا شيئ عليهما من الدية بخلاف الرجل لان وجوب جزء من الدية على القاتل باعتبار انه احد العواقل لانه ينصر نفسه وهذا لا يوجد فيهما والفرض لهما من العطاء للمعونة لا للنصرة كفرض ازواج النبي عليه السلام ورضي الله عنهن

اور عورتوں و لڑکوں پر جن میں سے کسی کے واسطے دفتر میں کوئی حصہ ہو دیت نہیں ہے اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عاقلہ برادری کے ساتھ میں طفل یا عورت دیت نہیں دے گی اور اس دلیل سے کہ دیت کا واجب ہونا مددگاروں پر ہوتا ہے اس جہت سے کہ اُنھوں نے قاتل کو اس خطا سے نہیں بچایا اور طفل و عورتوں سے مدد لینے کی عادت نہیں جاری ہے لہٰذا جو چیز کہ مددگاری کے قائم مقام ہو یعنی جزیہ وہ بھی عورتوں و بچوں پر نہیں رکھا جاتا ہے یعنی کافروں کی عورتوں

وبچوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے اور اس دلیل پر لازم آتا ہے کہ اگر قاتل کوئی طفل یا عورت ہو تو ان دونوں پر دیت نہ ہوگی (یہی ظاہر الروایۃ ومختار الطحاوی واضح ہے۔ الکفایہ) بخلاف مرد قاتل کے کہ اس پر دیت کا ایک جزو واجب ہونا بلحاظ اس کے ہوتا ہے کہ وہ بھی مددگاروں میں سے ایک فرد ہے کیونکہ وہ اپنے نفس کا مددگار ہے اور یہ بات عورت وبچہ میں نہیں پائی جاتی اور عورت وبچہ کے واسطے جو عطیات فرض ہوتے ہیں وہ ان کی مددگاری کی وجہ سے نہیں ہوتے ہیں بلکہ بغرض ان کی کفایت ومونت کے ہوتے ہیں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے واسطے مقرر تھی۔ **ولا یعقل اهل مصر عن مصر آخر یرید به انه اذا کان لاهل کل مصر دیوان علی حدة لان التناصر بالدیوان عند وجوده ولو کان باعتبار القرب فی السکنی فاهل مصره اقرب الیه من مصر آخر۔** اور واضح ہو کہ ایک شہر والے دوسرے شہر والوں کی طرف سے دیت کے عاقلہ نہ ہوں گے مراد یہ ہے کہ اگر ہر شہر والوں کے واسطے دیوان جہاد علیحدہ ہو تو ایک دوسرے کے واسطے عاقلہ نہیں ہیں کیونکہ جب دفتر موجود ہے تو باہمی مددگاری بذریعہ اہل دفتر کے ہوگی اور اگر قاتل کے ساتھ بلحاظ قرب سکونت کے مدد ہو تو بھی اس کے شہر والے بہ نسبت دوسرے شہر والوں کے زیادہ قریب ہیں **ویعقل اهل کل مصر من اهل سواده لانهم اتباع لاهل المصر فانهم اذا حزبهم امر استنصروا بهم فیعقلهم اهل المصر باعتبار معنی القرب والنصرة** اور ہر شہر والے اپنے شہر کے گرد گاؤں والوں کی مددگاری کریں گے یعنی اگر گاؤں میں سے کوئی شخص خطا سے قاتل ہو اور گاؤں والے کافی نہ ہوں تو اہل شہر ان کی عاقلہ برادری ہوں گے کیونکہ گاؤں والے تو اہل شہر کے اتباع ہیں چنانچہ اہل شہر کو جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو وہ گاؤں والوں سے مدد لیتے ہیں وبالعکس۔ پس اہل شہر بلحاظ معنی قرب ومدد کے گاؤں والوں کے عاقلہ ہوں گے۔ **ومن کان منزله بالبصرة ودیوانه بالکوفة عقل عنه اهل الکوفة لانه یستنصر باهل دیوانه لابجیرانه والحاصل ان الاستنصار بالدیوان اظهر فلا یظهر معه حکم النصرة بالقرابة والنسب والولاء وقرب السکنی وغیره وبعد الدیوان النصرة بالنسب علی ما بیناه وعلی هذا یخرج کثیر من صور مسائل المعاقل۔** اور جس شخص کا مکان بصرہ میں ہو اور اس کا دیوان کوفہ میں ہو یعنی کوفہ والوں کے ساتھ ہیں اس کا نام دفتر جہاد میں درج ہے تو اس کے ساتھ ادائے دیت میں اہل کوفہ مددگار ہوں گے اس واسطے کہ وہ اپنے دیوان والوں سے مددگاری چاہے گا اور اپنے پڑوسیوں سے خواستگار نہ ہوگا اور حاصل کلام یہ ہے کہ اہل دیوان سے مدد چاہنا اصل اظہر ہے پس دیوان موجود ہونے کے ساتھ ہیں قرابت ونسب وولاء وقرب ومسکن وغیرہ سے مددگاری کا حکم نہیں ظاہر ہوگا اور دیوان کے بعد نسب سے مددگاری کا حکم ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اور اس اصل پر بہت سے مسائل دیت کی صورتیں نکلتی ہیں۔ **ومن جنی جنایة من اهل المصر ولیس له فی الدیوان عطاء واهل البادیة اقرب الیه ومسکنه المصر عقل عنه اهل الدیوان من ذلک المصر ولم یشترط ان یکون بینه وبین اهل الدیوان قرابة وقیل هو صحیح لان الذین یذبون عن اهل المصر ویقومون بنصرتهم ویدفعون عنهم اهل الدیوان من المصر ولا یخصون به اهل العطاء وقیل تاویله اذا کان قریبا لهم وفی الکتاب اشارة الیه حیث قال واهل البادیة اقرب الیه من اهل المصر وهذا لان الوجوب علیهم بحکم القرابة واهل المصر اقرب منهم مکانا فکانت القدرة علی النصرة لهم وصار نظیر مسالة الغیبة المنقطعة**

اگر کسی نے اہل شہر میں سے کوئی جرم کیا یعنی خطاء سے کسی کو قتل کیا حالانکہ دیوان میں اس کے واسطے عطیہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب وہ لوگ ہیں جو گاؤں میں رہتے ہیں حالانکہ اُس کا مسکن شہر میں ہے تو اس کی جانب سے اسی شہر کے اہل دیوان عاقلہ ہوں گے (یعنی گاؤں والے عاقلہ نہ ہوں گے) اور کتاب میں یہ شرط نہیں لگائی کہ قاتل اور شہر کے اہل دیوان کے درمیان قرابت ہو بعض مشائخ نے کہا کہ یہی صحیح ہے یعنی بدون قرابت کے اہل دیوان اس کے ساتھ عاقلہ ہوں گے اس واسطے کہ جو لوگ اس شہر والوں سے آفت دور کرتے اور ان کی مددگاری پر کمر بستہ ہو جاتے اور ان سے ضرر دور کرتے ہیں یہی لوگ ہیں جو اس شہر کے اہل دیوان ہیں اور اس کے ساتھ کچھ اہل عطیات کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر شخص کے واسطے نصرت کرتے ہیں بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ اہل دیوان اس کے واسطے جبھی عاقلہ ہوں گے کہ اس کو اہل دیوان کے ساتھ قرابت ہو اور کتاب میں بھی اس کی جانب اشارہ موجود ہے چنانچہ فرمایا کہ گاؤں والے اس کے ساتھ زیادہ قریب ہیں یعنی شہر والوں کی بہ نسبت گاؤں والوں کی قرابت اس سے زیادہ قریب ہے تو معلوم ہوا کہ شہر والے بھی اس کے قرابتی ہیں اور اس تاویل کی وجہ یہ ہے کہ دیت کی مددگاری اُن پر واجب ہونا بوجہ حکم قرابت کے ہے اور قرابت میں شہر والے بہ نسبت گاؤں والوں کے اس سے زیادہ نزدیک از راہ مسکن ہیں تو مدد کی قدرت شہر والوں کو زیادہ حاصل ہوگی اور یہ مسئلہ نظیر مسئلہ غیبت منقطعہ ہو گیا ف۔ یعنی جیسے ایک عورت کے واسطے کفو معقول ملا اور اس عورت کے دو ولی ہیں ایک درجہ اعلیٰ اور دوم اُس سے نیچی ہے مگر درجہ اعلیٰ کا ولی غائب ہے اور اس کی غیبت منقطعہ ہے حتیٰ کہ اس کی رائے کا انتظار کرنے تک کفو جاتا رہے گا تو درجہ دوم کا ولی حاضر ہے تو اسی کو بجائے درجہ اول کے قرار دیا جائے گا۔ ولو کان البدوی نازلا فی المصر لا مسکن له فیه لا یعقله اهل المصر لان اهل العطاء لا ینصرون من لا مسکن له فیه کما ان اهل البادیة لا تعقل عن اهل المصر النازل فیهم لانه لا یستنصر بهم۔ اور اگر کوئی دیہاتی کسی شہر میں اترا ہو جس کا مسکن شہر میں نہیں ہے تو اہل شہر اس کے عاقلہ نہ ہوں گے کیونکہ شہر کے عطیات والے ایسے شخص کی مدد نہیں کرتے جس کا گھر شہر میں نہ ہو جیسے گاؤں والے ایسے شہری کے عاقلہ نہیں ہوتے جو گاؤں میں اترا ہو کیونکہ یہ شخص ان سے مدد نہیں پاتا ہے۔

ف۔ یہ سب مسلمانوں کے واسطے حکم تھا۔ وان کان لاهل الذمة عواقل معروفة یتعاقلون بها فقتل احدهم قتیلا فدیته علی عاقلته بمنزلة المسلم لانهم التزموا احکام الاسلام فی المعاملات لاسیما فی المعانی العاصمة عن الاضرار ومعنی التناصر موجود فی حقهم۔ اگر ذمیوں کے واسطے عواقل معروفہ ہوں یعنی عاقلہ برادری ایسے معروف ہوں جو باہم مددگاری کرتے ہیں پھر کسی ذمی نے خطاء سے کسی کو قتل کیا تو اس کی دیت اُس کے عاقلہ پر ہوگی جیسے مسلمان میں ہوتا ہے کیونکہ ذمیوں نے معاملات کے بارے میں اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم کیا ہے اور خصوصاً ان معاملات میں جن میں ضرر پہنچانے سے بچاؤ ہوتا ہے اور باہمی مدد کے معنی اُن کے حق میں موجود ہیں۔

ف۔ تو اُن کی مددگار برادری سے دیت لی جائے گی۔ وان لم تکن لهم عاقلة معروفة فالدیة فی ماله فی ثلاث سنین من یوم یقضی بها علیه کما فی حق المسلم لما بینا ان الوجوب علی القاتل وانما یتحول عنه الی العاقلة ان لو وجدت فاذا لم توجد بقیت علیه فی ماله بمنزلة تاجرین مسلمین فی دار الحرب قتل احدهما صاحبه یقضی بالدیة علیه فی ماله لان اهل دار الاسلام لا یعقلون عنه وتمکنه من هذا القتل لیس بنصرتهم ولا یعقل کافر عن مسلم ولا المسلم عن کافر.

لعدم التناصر والكفار يتعاقلون فيما بينهم وان اختلفت مللهم لان الكفر كله ملة واحدة قالوا هذا اذا لم تكن المعاداة فيما بينهم ظاهرة اما اذا كان ظاهرة كاليهود والنصارى ينبغي ان لا يتعاقلون بعضهم عن بعض وهكذا عن ابي يوسف لانقطاع التناصر ولو كان القاتل من اهل الكوفة وله بها عطاء فحول ديوانه الى البصرة ثم رفع الى القاضي فانه يقضي بالدية على عاقلته من اهل البصرة وقال زفر يقضي على عاقلته من اهل الكوفة وهو رواية عن ابي يوسف لان الموجب هو الجناية وقد تحققت وعاقلته اهل الكوفة وصار كما اذا حول بعد القضاء۔

اور اگر ذمیوں کے واسطے کوئی مددگار برادری معروف نہ ہو تو جس دن سے قاضی نے اُس پر دیت کا حکم دیا ہے اُس دن سے تین برس میں اُس کے مال سے دیت وصول کی جائے گی پس تین برس کی مہلت ہوگی جیسے مسلمان کے حق میں ہوتی ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ اصل وجوب تو قاتل پر ہے اور قاتل سے تحویل ہو کر عاقلہ پر بھی جاتی ہے کہ جب عاقلہ برادری موجود ہو پس جب عاقلہ برادری نہیں پائی گئی تو دیت مذکورہ خود قاتل کے مال میں واجب رہی جیسے دارالحرب میں مسلمان تاجروں میں سے ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے مال پر دیت کا حکم دیا جائے گا کیونکہ دارالاسلام کے رہنے والے اِس قاتل کے مددگار نہ ہوں گے اور قاتل کو اِس قتل کا قابو حاصل ہونے میں ان لوگوں کی جانب سے کوئی مدد نہیں ہے واضح ہو کہ مسلمان کی جانب سے کافر عاقلہ نہیں ہوتا اور کافر کی جانب سے مسلمان بھی عاقلہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان میں باہمی مددگاری جاری نہیں ہے اور کفار باہم ایک دوسرے کے مددگار ہوتے ہیں اگرچہ باہم اُن کی ملتیں مختلف ہوں کیونکہ کفر کل ایک ہی ملت ہے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اُس وقت ہے کہ دونوں میں کھلی ہوئی دشمنی نہ ہو اور اگر کھلی ہوئی دشمنی ہو جیسے یہود ونصاریٰ کے درمیان واقع ہے تو چاہیے کہ آپس میں ایک دوسرے کے عاقلہ نہ ہوں اور ایسا ہی ابو یوسف سے روایت ہے کیونکہ ان میں باہمی مددگاری نداردہے اگر قاتل اہل کوفہ میں سے ہو اور کوفہ میں ہی اُس کے واسطے عطیہ در دیوان ہو پھر اُس کا دیوان تحویل کر کے بصرہ میں کر دیا گیا پھر اس کے بعد قاتل کے قتل کا مقدمہ قاضی کے حضور میں پیش کیا گیا تو قاضی اِس کی دیت کا حکم اُس کی عاقلہ برادری اہل بصرہ پر جاری کرے گا اور زفر رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ کوفہ میں سے اُس کی عاقلہ پر جاری کرے گا اور یہ امام ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے کیونکہ موجب دیت تو یہی جرم خطا ہے اور یہ جرم متحقق ہوا ایسی حالت میں کہ اہل کوفہ اُس کے عاقلہ تھے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی کے بعد اُس کا دیوان کوفہ سے تبدیل کر کے بصرہ میں لایا گیا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق اہل کوفہ ہی اُس کے عاقلہ رہیں گے۔ ولنا ان المال انما يجب عند القضاء لما ذكرنا ان الواجب هو المثل وبالقضاء ينتقل الى المال وكذا الوجوب على القاتل وتتحمل عنه عاقلته واذا كان كذلك يتحمل عنه من يكون عاقلته عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ينتقل بعد ذلك لكن حصة القاتل تؤخذ من عطائه بالبصرة لانها تؤخذ من العطاء وعطاؤه بالبصرة بخلاف ما اذا قلت العاقلة بعد القضاء عليهم حيث يضم اليهم اقرب القبائل في النسب لان في النقل ابطال حكم الاول فلا يجوز بحال وفي الضم تكثير المتحملين لما قضى به عليهم فكان فيه تقرير والحكم الاول لا ابطاله۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال دیت کا واجب ہوتا تو حکم قضا کے وقت ہوتا ہے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اصلی وجوب

تو مثل ہے یعنی جان کے عوض جان چاہیے تھی اور حکم قضاء کی وجہ سے مال کی جانب منتقل ہوتا ہے اور اسی طرح اصلی وجوب تو قاتل پر ہے اور عاقلہ برادری اُس کی جانب سے برداشت کرتی ہے پس جب یہ بات ثابت ہوئی تو قاتل کی طرف سے وہی عاقلہ برداشت کرے گی جو حکم قضاء کے وقت اُس کی عاقلہ ہو جیسے مسئلہ مذکورہ میں حکم قضاء کے وقت اہل بصرہ اُس کی عاقلہ ہیں بخلاف اِس کے بعد حکم قضاء کے اگر اُس کا دیوان منتقل ہوا تو اہل کوفہ ہی اِس کے عاقلہ رہیں گے اِس واسطے کہ حکم قضاء سے اہل کوفہ پر اُس کا وجوب متقرر ہو گیا تو پھر اُن سے منتقل نہ ہو گا لیکن قاتل کا حصہ اُس عطیہ میں سے لیا جائے گا جو اُس کو بصرہ سے دیا جاوے کیونکہ دیت تو عطیہ میں سے لیا جاتا ہے اور اِس کا عطیہ تو بصرہ میں ہے یہ اُس وقت کہ اہل کوفہ کافی ہوں، بخلاف اِس کے اگر حکم قضاء کے بعد عاقلہ میں قلت ہو تو اِس صورت میں ازراہ نسب کے جو قبیلہ اِس سے زیادہ نزدیک ہو وہ بھی ادائے دیت میں اول کے ساتھ ملایا جائے گا کیونکہ منتقل کرنے میں حکم اول مٹانا لازم آتا ہے تو یہ کسی حالت میں نہیں جائز ہے اور ملا دینے میں دیت اُٹھانے والوں کی کثرت ہو جاتی ہے یعنی جس دیت کا اوپر حکم دیا گیا ہے اُس کے اٹھانے والے بعد دوسرا قبیلہ ملانے کے بہت ہو گئے تو اِس میں حکم اول کو مضبوط کرنا لازم آیا اور مٹانا لازم نہیں آیا۔ وعلى هذا لو كان القاتل مسكنه بالكوفة وليس له عطاء فلم يقض عليه حتى استوطن البصرة قضى بالدية على اهل البصرة ولو كان قضى بها على اهل الكوفة لم ينتقل عنهم وكذا البدوى اذا الحق بالديوان بعد القتل قبل القضاء يقضى بالدية على اهل الديوان وبعد القضاء على عاقلته بالبادية لا يتحول عنهم وهذا بخلاف ما اذا كان قوم من اهل البادية قضى بالدية عليهم فى اموالهم فى ثلث سنين ثم جعلهم الامام فى العطايا حيث تصير الدية فى عطاياتهم وان كان قضى بها اول مرة فى اموالهم لانه ليس فيه نقض القضاء الاول لانه قضى بها فى اموالهم وعطاياتهم غير ان الدية يقضى من ايسر الاموال اداء والاداء من العطاء ايسر اذا صاروا من اهل العطاء الا اذا لم يكن مال العطاء من جنس ما قضى به عليه بان كان القضاء بالابل والعطاء دراهم فحينئذ لا تتحول الى الدراهم ابدا لما فيه من ابطال القضاء الاول لكن يقضى ذلك من مال العطاء لانه ايسر۔ وعلى ہذا اگر قاتل کا مسکن کوفہ میں ہو حالانکہ کوفہ میں اُس کے واسطے کوئی عطیہ نہیں ہے مگر ہنوز قاتل پر دیت کا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اُس نے بصرہ میں توطن اختیار کیا تو دیت کا حکم اہل بصرہ پر دیا جائے گا اور اگر اہل کوفہ پر دیت کا حکم ہو چکا ہو تو اُن سے منتقل نہیں ہو گا اور اسی طرح اگر دیہاتی آدمی بعد قتل خطاء کے قبل حکم قاضی کے دیوان مجاہدین میں درج کیا گیا تو اب دیت کا حکم اہل دیوان پر دیا جائے گا اور اگر گاؤں والوں پر اُس کی دیت کا حکم ہونے کے بعد وہ دیوان میں درج کیا گیا پھر گاؤں والوں سے دیت منتقل نہ ہو گی لیکن یہ بخلاف ایسی صورت کے کہ گاؤں والوں میں سے ایک قوم پر ان کے اموال میں دیت کا حکم دیا گیا کہ تین برس میں ادا کریں پھر سلطان نے اُن کا نام عطیات میں درج کیا تو دیت مذکورہ ان کے مالوں سے منتقل ہو کر عطیات پر ہو جائے گی اگرچہ پہلی مرتبہ ان کے مالوں میں ادا کرنے کا حکم ہوا تھا اس واسطے کہ اس میں اول حکم قضاء توڑنا لازم نہیں آتا ہے اس واسطے کہ اول حکم قضاء یہی تھا کہ وہ اپنے مالوں سے ادا کریں اور عطیات مذکورہ بھی اُنھیں کے مال ہیں لیکن یہ معلوم ہے کہ دیت ایسے مال سے وصول کی جاتی ہے جس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہو اور عطیات میں سے ادا کرنا زیادہ آسان

ہے جب کہ وہ لوگ اس قابل ہو گئے کہ وہ کے واسطے عطیات ہیں پس عطیات ہی ہیں سے وصول کی جائے گی لیکن اگر مال عطیہ اُس جنس سے نہ ہو جس کے ادا کرنے کا ان پر حکم دیا گیا ہے مثلاً اونٹوں سے ادا کرنے کا حکم دیا گیا حالانکہ ان کی عطیات درہموں سے دی جاتی ہیں تو ایسی صورت میں حکم مذکور درہموں کی جانب کبھی منتقل نہ ہو گا کیونکہ اُس میں حکم اول کا مٹانا لازم آتا ہے ولیکن ادائے دیت کا حکم مال عطیہ میں سے دیا جائے گا کیونکہ یہ زیادہ آسان ہے۔ قال وعاقلة المعتق قبيلة مولاه لان النصرة بهم ويؤيد ذلك قوله عليه السلام مولى القوم منهم آزاد کیئے ہوئے غلام کی مدد گار برادری اُس کے مولی کا قبیلہ ہے کیونکہ انھیں کے ساتھ اس کو نصرت ہے اور اسی کی مؤید یہ حدیث ہے کہ مولی القوم منہم۔ یعنی قوم کا آزاد کیا ہوا اسی قوم میں شمار ہے۔

ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی ونسائی من حدیث ابی رافع۔ قال ومولى الموالاة يعقل عنه مولاه وقبيلته لانه ولاء يتناصر به فاشبه ولاء العتاقة وفيه خلاف الشافعیؒ وقدم في الولاء۔ اور جس نے دوسرے شخص سے موالات کر لی ہو تو اس کے جرم خطا میں اس کی عاقلہ اس کا مولی اور مولی کی قوم ہوں گی کیونکہ یہ بھی ایسی ولاء ہے جس سے باہمی مددگاری ہوتی ہے تو ولاء آزادی کے مشابہ ہو گیا اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور وہ کتاب ولاء میں مذکور ہو چکا۔ قال ولا تعقل العاقلة اقل من نصف عشر الدية وتتحمل نصف العشر فصاعدا والاصل فيه حديث ابن عباس رضي الله عنه موقوفا عليه ومرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعقل العواقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا ولا ما دون ارش الموضحة وارش الموضحة نصف عشر بدل النفس ولان التحمل للتحرز عن الاجحاف ولا اجحاف في القليل وانما هو في الكثير والتقدير الفاصل عرف بالسمع واضح ہو کہ عاقلہ برادری دسویں حصہ دیت کے نصف سے کم میں مددگاری نہیں کرتی ہے اور دسویں حصہ کے نصف میں یا اس سے زائد میں مددگاری ہوتی ہے اور اصل دلیل اس میں حدیث ابن عباس ہے جو کبھی ابن عباس کا قول روایت کیا گیا اور کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرفوع روایت کیا گیا کہ مددگار برادری دیت عمد کو نہیں برداشت کرتی اور نہ غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہے اور نہ مال صلح کو برداشت کرتی اور نہ مال اقراری کو برداشت کرتی ہے اور نہ جرمانہ موضحہ سے کم برداشت کرتی ہے۔ رواہ ابن حبان وغیرہ اور موضحہ کا جرمانہ جان کی دیت کے نصف کا دسواں حصہ ہے اور اس دلیل سے کہ مددگار برادری کا برداشت کرنا اس واسطے تھا کہ خطاوار قاتل پر کام تنگ نہ ہو یعنی وہ برباد و پریشان نہ ہو اور حال یہ کہ قلیل تاوان برداشت کرنے میں کچھ پریشانی نہیں ہے بلکہ پریشانی تو مال کثیر میں ہے اور قلیل وکثیر کا تفاوت بذریعہ دلیل سمعی کے معلوم ہو گیا ف۔ یعنی ارش الموضحہ کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے پس اس پر مدار کار ہو گا۔ قال وما نقص من ذلك يكون من الجاني والقياس فيه التسوية بين القليل والكثير فيجب الكل على العاقلة كما ذهب اليه الشافعیؒ او التسوية في ان لا يجب على العاقلة شيئ الا انا تركناه بما رويناه وبما روى انه عليه السلام اوجب ارش الجنين على العاقلة وهو نصف عشر بدل الرجل على ما مر في الديات وما دونه يسلك به مسلك الاموال لانه يجب بالتحكيم كما يجب ضمان الاموال فلهذا كان في مال الجاني اخذا بالقياس۔ اور جو جرمانہ کہ دسویں حصہ دیت سے کم ہو وہ مجرم کے مال پر کم ہو گا اور قیاس اس امر کو مقتضی تھا کہ یا تو قلیل وکثیر کو یکساں رکھا جائے پس قلیل ہو یا کثیر ہو سب مددگار برادری پر واجب ہو چنانچہ یہی امام شافعیؒ

کا مذہب ہے یا یہ کہ مدد گار برادری پر کچھ واجب نہ ہو نہ قلیل واجب ہو اور نہ کثیر واجب ہو ولیکن ہم نے اس قیاس کو بدلیل مذکورہ بالا حدیث ابن عباس کے ترک کیا اور بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین کا جرمانہ غرہ غلام یا باندی یا پانچ سو درہم اُس کی قیمت کو عاقلہ برادری پر واجب فرمایا ہے چنانچہ سابق میں اس حدیث کا بیان گزر چکا ہے اور یہ مقدار عوض جان کے دسویں حصہ کا نصف ہے چنانچہ باب الدیات میں گزر چکا پس جو مقدار کہ دسویں حصہ کے نصف سے کم ہو اس کے ساتھ دیگر اموال کا برتاؤ کیا جائے گا کیونکہ باہمی حکم کے ذریعہ سے اس قدر مال واجب ہو جاتا ہے جیسے قیمت اندازہ کرانے سے تاوان مال واجب ہو جاتا ہے پس اس میں ہم نے قیاس پر عمل کر کے یہ اختیار کیا کہ یہ مجرم کے مال میں واجب ہے۔ قال ولا تعقل العاقلة جناية العبد ولا ما لزم بالصلح او باعتراف الجاني لما رويناه ولانه لا تناصر بالعبد والاقرار والصلح لا يلزمان العاقلة لقصور الولاية عنهم الا ان يصدقوه لانه ثبت بتصادقهم والامتناع كان لحقهم ولهم ولاية على انفسهم ومن اقر بقتل خطاء ولم يرفعوا الى القاضي الا بعد سنين قضى عليه بالدية في ماله في ثلاث سنين من يوم يقضي لان التاجيل من وقت القضاء في الثابت بالبينة ففي الثابت بالاقرار اولى ولو تصادق القاتل وولي الجناية على ان قاضي بلد كذا قضى بالدية على عاقلته بالكوفة بالبينة وكذبهما العاقلة فلا شيئ على العاقلة لان تصادقهما ليس بحجة عليهم ولم يكن عليه شيئ في ماله لان الدية بتصادقهما تقررت على العاقلة بالقضاء وتصادقهما حجة في حقهما بخلاف الاول الا ان يكون له عطاء معهم فحينئذ يلزمه بقدر حصته لانه في حق حصته مقر على نفسه وفي حق العاقلة مقر عليهم کسی شخص کی عاقلہ برادری اُس کے غلام کے جرم کو برداشت نہیں کرتی ہے اور نہ اُس کے مال کو برداشت کرے گی جو اُس نے صلح سے ٹھہرایا ہو یا مجرم کے اقرار سے اُس پر لازم آیا ہو اِس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے باہمی مدد گاری نہیں ہوتی ہے اور اقرار و صلح دونوں عاقلہ برادری پر لازم نہیں آتے ہیں کیونکہ عاقلہ برادری پر اس کی ولایت نہیں ہے لیکن عاقلہ برادری اس کے اقرار کی اگر تصدیق کریں تو ان پر مال لازم ہوگا کیونکہ ان کی باہمی تصدیق سے یہاں لازم آیا حالانکہ انھیں کے حق کی وجہ سے ممتنع تھا اور عاقلہ کو اپنی ذاتوں پر ولایت حاصل ہے اگر کسی شخص نے قتل خطا کا اقرار کیا اور اولیاء مقتول نے قاضی سے مرافعہ نہ کیا یہاں تک کہ چند سال گزر گئے تو جس دن سے قاضی حکم دے اس دن سے تین سال کے اندر اُس کے مال سے ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ جو قتل بذریعہ گواہی کے ثابت ہو اُس میں حکم قضا کے وقت سے میعاد ہوتی ہے تو جو قتل بذریعہ اقرار ثابت ہو اس میں بدرجہ اولیٰ ایسی میعاد ہوگی اور اگر قاتل و اولیاء مقتول نے باہم اِس امر کی تصدیق کی کہ پرگنہ فلاں کے قاضی نے اُس قاتل کی مدد گار برادری پر جو کوفہ میں ہے بذریعہ گواہوں کے دیت کا حکم دیا ہے اور عاقلہ برادری نے اِن دونوں کو جھوٹا بتلایا تو عاقلہ برادری پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ قاتل و ولی مقتول کا باہم تصدیق کرنا عاقلہ برادری پر حجت نہیں ہے اور قاتل پر بھی اُس کے مال سے کچھ واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ دونوں کی باہمی تصدیق سے دیت بحکم قاضی اُس کی مدد گار برادری پر واجب ہوتی تھی اور ان دونوں کی باہمی تصدیق صرف اِن دونوں کے حق میں حجت ہے بخلاف مسئلہ اول کے یعنی اقرار و صلح البتہ مقر پر لازم ہے لیکن اگر قاتل مذکور کے واسطے عاقلہ برادری کے ساتھ عطیہ ہو تو ایسی صورت میں قاتل مذکور پر بقدر اپنے حصہ کے لازم ہوگا کیونکہ وہ اپنے حق کے حصہ میں اپنی ذات پر مقر ہے اور عاقلہ برادری کے حق میں

بے شک اُن کی ذات پر مقر ہوا ف۔ تو اُن کے حق میں اِس کا اقرار قبول نہ ہوگا۔ قال واذا جنی الحر علی العبد فقتله خطاء کان علی عاقلته قیمته لانه بدل النفس علی ما عرف من اصلنا وفی احد قولی الشافعی تجب فی ماله لانه بدل المال عنده ولهذا اوجب قیمته بالغة مابلغت وما دون النفس من العبد لاتتحمله العاقلة لانه یسلك به مسلك الاموال عندنا علی ما عرف وفی احد قولیه تتحمله العاقلة کما فی الحر وقد مر من قبل قال اصحابنا رح ان القاتل اذا لم یکن له عاقلة فالدیة فی بیت المال لان جماعة المسلمین هم اهل نصرته ولیس بعضهم اخص من بعض بذلك ولهذا لو مات کان میراثه لبیت المال فکذا ما یلزمه من الغرامة یلزم بیت المال وعن ابی حنیفة رح روایة شاذة ان الدیة فی ماله ووجهه ان الاصل ان تجب الدیة علی القاتل لانه بدل متلف والاتلاف منه الا ان العاقلة تتحملها تحقیقا للتخفیف علی ما مر فاذا لم یکن له عاقلة عاد الحکم الی الاصل۔

اگر کسی آزاد نے کسی غیر کے غلام پر تعدی کر کے اِس کو خطاء سے قتل کیا تو آزاد کی مددگار پر اِس غلام کی قیمت واجب ہو گی کیونکہ یہ بھی جان کا عوض ہے جیسا ہمارے اصول سے معلوم ہوا اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول میں یہ قیمت اِس آزاد کے مال میں ہو گی کیونکہ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک عوض مال ہے لہٰذا امام شافعیؒ اِس غلام کی قیمت جہاں تک پہنچے پوری واجب کرتے ہیں اور اگر غلام پر اُس کی جان سے کم جرم کیا تو اِس کی عاقلہ برادری برداشت نہیں کرے گی کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جرم کے ساتھ مال کا برتاؤ کیا جاتا ہے جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اِس کو بھی عاقلہ برادری برداشت کرے گی چنانچہ ہم اِس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس پر جو دیت لازم آوے بیت المال سے ہو گی کیونکہ جماعت مسلمین ہی اِس قاتل کی مددگار برادری ہیں اور بعض کو بعض سے کوئی خصوصیت اِس مددگاری میں نہیں ہے لہٰذا اگر یہ قاتل مر جائے تو اس کی میراث بھی بیت المال کے واسطے ہو گی اِسی طرح جو کچھ تاوان اِس پر واجب ہو وہ بھی بیت المال پر لازم ہو گا اور امام ابو حنیفہؒ سے شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دیت اِس قاتل کے مال پر ہو گی اور اِس کی وجہ یہ ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے کیونکہ یہ تلف شدہ کا عوض ہے کیونکہ تلف کرنا اِسی کی جانب سے پایا گیا ہے لیکن بغرض تخفیف کے اِس مال کو مددگار برادری برداشت کرتی ہے پس جب اِس شخص کی مددگار برادری ہی نہ ہو تو حکم اپنے اصل کی جانب رجوع کرے گا۔ وابن الملاعنة تعقله عاقلة امه لان نسبه ثابت منها دون الاب فان عقلوا عنه ثم ادعاه الاب رجعت عاقلة الام بما ادت علی عاقلة الاب فی ثلث سنین من یوم یقضی القاضی لعاقلة الام علی عاقلة الاب لانه تبین ان الدیة واجبة علیهم لان عند الاکذاب ظهر ان النسب لم یزل کان ثابتا من الاب حیث یبطل اللعان بالاکذاب ومتی ظهر من الاصل فقوم الام تحملوا ما کان واجبا علی قوم الاب فیرجعون علیهم لانهم مضطرون فی ذلك وکذلك ان مات المکاتب عن وفاء وله ولد حر فلم یؤد کتابته حتی جنی

ابنه وعقل عنه قوم امه ثم ادیت الکتابة لانه عند الاداء یتحول ولاؤہ الی قوم ابیه من وقت حریة الاب وهو آخر جزء من اجزاء حیاته فتبین ان قوم الام عقلوا عنهم فیرجعون علیهم وکذلک رجل امر صبیا بقتل رجل فقتله فضمنت عاقلة الصبی الدیة رجعت بها علی عاقلة الآمر ان کان الامر ثبت بالبینة وفی مال الآمر ان کان ثبت باقرارہ فی ثلث سنین من یوم یقضی بها القاضی علی الآمر او علی عاقلته لان الدیات تجب موجلة بطریق التیسیر۔

ملاعنه عورت کے بچہ نے اگر کوئی جرم کیا تو اس کی عاقلہ اِس کی ماں کی مددگار برادری ہوگی کیونکہ اِس بچہ کا نسب اپنی ماں سے ثابت ہے اور باپ سے ثابت نہیں ہے پھر اگر ماں کی عاقلہ برادری نے اِس بچہ کی طرف سے دیت ادا کی پھر باپ نے اِس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو ماں کی عاقلہ برادری نے جو کچھ ادا کیا ہے وہ باپ کی عاقلہ برادری سے واپس لے لیں گے لیکن جس وقت قاضی اُس کی ماں کی عاقلہ برادری کے واسطے اُس کے باپ کی عاقلہ برادری کو دیت کا حکم دے اس وقت سے تین سال میں واپس لیں گے اس دلیل سے کہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اِس کی دیت اِس کے باپ کی مددگار برادری پر واجب تھی کیونکہ جب اُس کے لعان کرنے والے باپ نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اپنے جھوٹا بتلانے سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نسب برابر اِس کے باپ سے ثابت تھا اور جب اصل سے یہ بات ثابت ظاہر ہو گئی تو یہ صورت ہوئی کہ ماں کی عاقلہ برادری نے اپنے اوپر وہ مال برداشت کیا جو اُس کے باپ کی عاقلہ برادری پر واجب تھا پس یہ لوگ اُس کے باپ کی مددگار برادری سے واپس لیں گے وہ اِس ادا کرنے میں بحکم شرعی مجبور تھی (اور جو شخص کہ شرعاً مجبور ہو کر دوسرے کی طرف سے ادا کرے وہ اُس سے واپس لینے کا مستحق ہوتا ہے) اِسی طرح اگر ایک شخص مکاتب اس قدر مال چھوڑ کر مر گیا جس سے اس کی کتابت ادا ہو سکتی ہے اور اِس کا ایک آزاد بیٹا موجود ہے پھر ہنوز اس مکاتب کا مال کتابت ادا نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بیٹے نے ایسا جرم کیا جس سے دیت لازم آتی ہے اور اُس کی آزادہ ماں کی قوم نے یہ دیت ادا کی پھر اِس کے مکاتب باپ کا مال کتابت ادا کیا گیا تو اس کی ماں کی قوم بھی اِس کے باپ کی قوم سے واپس پا دے گی کیونکہ ادائے کتابت کے وقت ظاہر ہوگا کہ مکاتب مذکور اپنی زندگی کے آخری جزو میں آزاد ہو کر مرا ہے تو آزادی کے وقت سے اُس کی ولاء اِس کے باپ کی جانب منتقل ہو گی پس ظاہر ہوا کہ ماں کی قوم نے ایسا مال جو اُس کے باپ کی قوم پر واجب تھا پس ماں کی قوم والے اِس مال کو اُس کے باپ کی قوم والوں سے واپس لیں گے اسی طرح ایک مرد نے ایک طفل کو اگر یہ حکم دیا کہ تو فلاں شخص کو قتل کر دے پس طفل نے قتل کر دیا پھر طفل کی عاقلہ برادری نے مقتول کی دیت ادا کی تو یہ لوگ اِس دیت کو حکم دینے والے کی مددگار برادری سے واپس لیں گے بشرطیکہ حکم دینا بذریعہ گواہوں کے ثابت ہو جائے یا حکم دہندہ کے مال سے واپس لیں گے اگر وہ اقرار کرے کہ میں نے حکم دیا تھا لیکن بہر صورت جس وقت سے قاضی نے حکم دہندہ یا اُس کی مددگار برادری پر حکم دیا ہو اس وقت سے تین برس میں واپس لیں گے کیونکہ آسانی دینے کے طور پر جملہ دیات ایک مدت میں ادا کرنی واجب ہوتی ہیں۔ قال رضی اللہ عنہما ھھنا عدة مسائل ذکرھا محمد رح متفرقة والاصل الذی تخریج علیه ان یقال حال القاتل اذا تبدل حکما فانتقل ولاؤہ الی ولاء بسبب امر حادث لم تنتقل جنایة عن الاولی قضی بها او لم یقض وان ظهرت حالة خفیفة مثل دعوة ولد الملاعنة حولت الجنایة الی الاخری وقع القضاء بها او لم یقع ولو لم یختلف حال الجانی ولکن العاقلة

تبدلت کان الاعتبار فی ذلک لوقت القضاء فان کان قضی بھا علی الاولی لم ینتقل الی الثانیۃ وان لم یکن قضی بھا علی الاولی فانہ یقضی بھا علی الثانیۃ واذا کانت العاقلۃ واحدۃ فلحقھا زیادۃ او نقصان اشترکوا فی حکم الجنایۃ قبل القضاء وبعدہ الا فیما سبق اداؤہ فمن احکم ھذا الاصل متاملا یمکنہ التخریج فیما ورد علیہ من النظائر والاضداد واللہ اعلم بالصواب۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ پہلے چند مسائل ہیں جن کو امام محمدؒ نے متفرق ذکر فرمایا ہے اور جس اصل پر یہ مسائل نکالے جاتے ہیں وہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے گا اگر قاتل کا حال حکماً بدل گیا پس کسی امر جدید کی وجہ سے اُس کی ولاء دوسرے ولاء کی طرف منتقل ہوگئی تو عاقلہ عادل سے اُس کا جرم منتقل نہ ہوگا خواہ قاضی نے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر کوئی حالت پوشیدہ ظاہر ہوئی مثلاً عورت ملاعنہ کے بچہ کا مرد ملاعن نے دعویٰ کیا تو اس کا جرم پہلے عاقلہ سے منتقل ہوکر دوسری عاقلہ پر لازم ہوگا خواہ قاضی نے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر مجرم کا حال نہیں بدلا ولیکن مددگار برادری بدل گئی تو اس بارہ میں حکم قضا کا وقت معتبر ہوگا پس اگر قاضی نے عاقلہ اوّل پر حکم دیدیا ہو تو دیت مذکورہ دوسری عاقلہ پر منتقل نہ ہوگی۔ اور قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی عاقلہ پر نہ دیا ہو تو اب دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کرے گا اور اگر مددگار برادری ایک ہے مگر اس میں لوگوں کی کمی یا زیادتی ہوگئی تو یہ سب اس جرمانہ کے حکم میں مشترک ہوجائیں گے خواہ یہ واقعہ بعد حکم قاضی ہو یا قبل حکم قاضی ہو سوائے اُس جزو دیت کے جس کی ادا اب تک ہوچکی ہو۔ شیخؒ نے کہا کہ جس شخص نے تامل کے ساتھ اس اصل کو محکم کرلیا تو جو اس کے نظائر یا اضداد اُس پر پیش آویں اُن کے احکام نکال سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الوصایا

یہ کتاب وصیتوں کے بیان میں ہے

واضح ہو کہ وصیت ایک فعل معروف ہے۔ موصی وصیت کرنے والا۔ موصی لہ وہ شخص جس کے واسطے وصیت کی گئی ہو۔ موصی وہ چیز جس کی وصیت کی گئی ہے۔ پھر واضح ہو کہ وصیت کے واسطے چند شرائط ہیں۔ اوّل یہ کہ موصی کو یہ لیاقت حاصل ہو کہ وہ دوسرے کے ساتھ احسان کرسکے اور یہ کہ موصی قرضدار نہ ہو اور موصی لہ میں یہ شرط ہے کہ وہ وصیت کے وقت زندہ موجود ہو اگرچہ وہ ابھی اپنی ماں کے پیٹ سے پیدا نہ ہوا ہو یعنی پیٹ کے واسطے بھی وصیت جائز ہے بشرطیکہ وصیت کے وقت وہ پیٹ میں بدلیل قطعی موجود ہو یعنی مثلاً وصیت سے چھ مہینے کے اندر پیدا ہوا اور موصی لہ میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ میراث سے اجنبی ہو اور یہ شرط ہے کہ وہ موصی کا قاتل نہ ہو۔ موصی بہ چیز میں یہ شرط ہے کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایسی چیز ہو کہ جو غیر کی ملک میں دینے کے لائق ہے یعنی موصی اپنی زندگی میں کسی عقد کے ذریعہ سے دوسرے کی ملک میں دے سکتا ہو خواہ یہ چیز فی الحال موجود ہو یا معدوم ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ یہ چیز ترکہ کی تہائی سے زائد نہ ہو۔ حکم وصیت یہ ہے کہ موصی لہ اس چیز کا بملک جدید مالک ہوجاتا ہے جیسے ہبہ کی صورت میں موہوب لہ مالک ہوتا ہے اور موصی نے اس چیز میں بجائے اپنے موصی لہ کو قائم کیا۔ م۔ ح۔

باب فی صفۃ الوصیۃ ما یجوز من ذلک وما یستحب منہ وما یکون رجوعا عنہ

یہ باب وصیت کی صفت میں اور جو عقد وصیت جائز اور جو مستحب ہے اور جو قول کہ وصیت سے رجوع ہوتا ہے سب کے بیان میں ہے۔

قال الوصیۃ غیر واجبۃ وھی مستحبۃ والقیاس یابی جوازھا لانہ تملیک مضاف الی حال زوال مالکیۃ

ولو اضيف الى حال قيامها بان قيل ملكتك غدا كان باطلا فهذا اولى الا انا استحسناه لحاجة الناس اليها فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فاذا عرض له المرض وخاف البيات يحتاج الى تلافي بعض مافرط منه من التفريط بماله على وجه لو مضى فيه يتحقق مقصده المالي ولو انهضه البرء يصرفه الى مطلبه الحالي وفي شرع الوصية ذلك فشرعناه ومثله في الاجارة بيناه وقد تبقى المالكية بعد الموت باعتبار الحاجة كما في قدر التجهيز والدين وقد نطق به الكتاب وهو قول الله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين والسنة وهو قول النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة لكم في اعمالكم تضعونها حيث شئتم او قال حيث احببتم وعليه اجماع الامة ثم تصح للاجنبي في الثلث من غير اجازة الورثة لما روينا وسنبين ماهو الافضل فيه ان شاء الله تعالى۔ وصیت واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ جائز نہ ہو کیونکہ موصی نے وصیت سے ایسی حالت میں موصی لہ کو اس چیز کا مالک بنایا جب اُس کی مالکیت زائل ہوگئی تھی حالانکہ اگر اپنے مالک ہونے کی حالت میں زمانہ آئندہ کی جانب مضاف کرے مثلاً کہے کہ میں نے تجھے کل کے روز اس چیز کا مالک کیا تو یہ باطل ہوتا ہے پس اپنی ملکیت زائل ہونے کے بعد مالک کرنا بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا یعنی موصی کے مرنے سے اس کی ملکیت زائل ہو چکی تو ایسی حالت میں موصی لہ کو کیونکر مالک کر سکتا ہے لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحساناً وصیت کو جائز رکھا کیونکہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے اس واسطے کہ آدمی اپنی زندگی کی امیدوں پر مغرور ہوتا ہے اور مال کے ذریعہ سے نیکی کمانے میں غافل وقاصر رہتا ہے پھر جب اُس کو کوئی مرض لاحق ہوا اور ڈرا کہ ناگاہ موت آجائے تو اس کو حاجت ہوتی کہ مال کے ساتھ جو اس نے تقصیر کی ہے ایسے طور پر اس کی تلافی کرے کہ اگر یہ تلافی پوری ہو جائے تو اُس کا مقصد اخروی حاصل ہو جائے گا اور اگر وہ اچھا ہو گیا تو اس کو فی الحال کی دنیاوی ضرورت میں صرف کر سکے اور وصیت مشروع ہونے میں یہ مقصد پورا ہوتا ہے تو ہم نے جانا کہ وصیت مشروع ہے اور اسی کے مانند ہم نے اجارہ میں بیان کیا یعنی اجارہ میں بھی منافع معدوم ہوتے ہیں تو قیاس اُس کے جواز کا مقتضی نہ تھا لیکن بضرورت ہم نے اس کو جائز جانا اسی ضرورت سے یہاں بھی جواز نکلا۔ اور رہا قیاس کا مدار کہ ملکیت نہیں رہتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعد موت کے بھی بلحاظ ضرورت کے ملکیت باقی رہتی ہے جیسے میت کے ترکہ میں بقدر تجہیز وتکفین اور بقدر قرضہ کے میت کی ملکیت باقی رہتی ہے جواز وصیت کے ساتھ قرآن مجید بھی ناطق ہے۔ قال اللہ تعالیٰ من بعد وصیۃ یوصی بہا او دین۔ یعنی تقسیم ترکہ بعد اجرائے وصیت میت وبعد ادائے قرض میت ہے۔ پس اس سے وصیت مستفاد ہوئی۔ اور حدیث سنت بھی اس کے ساتھ ناطق ہے چنانچہ حدیث میں آیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تمہاری تہائی مال تمہارے انتہائے عمر کی حالت میں صدقہ کیے تاکہ تمہارے اعمال میں زیادتی ہو اس کو تم جہاں چاہو یا جہاں پسند کرو وہاں صرف کرو۔ رواہ ابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والبزار واحمد والطبرانی والدارقطنی وابن عدی من حدیث عدۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ لیکن جملہ اخیرہ ان روایات میں نہیں ہے بلکہ صرف زیادتی ہو تب ہے اور جواز وصیت پر امت کا اجماع ہے۔ پھر اجنبی کے واسطے وصیت مذکورہ ایک تہائی تک بدون اجازت وارثوں کے بدلیل حدیث مذکورہ بالا صحیح ہے۔ وصیت میں جو طریقہ افضل ہے ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب بیان کرتے ہیں۔ قال ولا تجوز بما زاد على الثلث لقول النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد مانفى وصيته بالكل والنصف ولانه حق الورثة وهذا لانه انعقد سبب الزوال اليهم وهو استغناؤه عن المال فاوجب تعلق حقهم به الا ان الشرع لم يظهره في حق الاجانب بقدر الثلث ليتدارك تقصيره على مابيناه واظهره

فی حق الورثة لان الظاهر انه لایتصدق به علیهم تحرزا عما ینفق من الایثار علی ما بیناه وقد جاء فی الحدیث الحیف فی الوصیة من اکبر الکبائر وفسروه بالزیادة علی الثلث وبالوصیة للوارث۔
اور تہائی ترکہ سے زیادہ جس قدر ہو اُس کی وصیت نہیں جائز ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث سعد بن ابی وقاص میں فرمایا کہ تہائی تک حالانکہ تہائی بہت ہے۔ بعد ازاں کہ آپ نے وصیت کل مال یا نصف مال کی نفی فرمائی یعنی آپ نے پہلے کل مال کی وصیت یا نصف مال کی سب سے انکار فرمایا پھر تہائی تک اجازت دی بلکہ فرمایا کہ تہائی بھی بہت ہے اور اس دلیل سے کہ مال ترکہ وارثوں کا حق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت باطل ہو کر وارثوں کی ملکیت ہو گئی اور سبب یہ ہے کہ موصی تو اس مال سے مستغنی ہو گیا پس واجب ہوا کہ وارثوں کا حق اس مال سے متعلق ہو لیکن شرع نے درصورت وصیت اجنبی کے وارثوں کی ملکیت کو تہائی ترکہ تک موثر نہیں رکھا تاکہ میت کی تقصیرات کی تلافی ہو چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں اور وارثوں کے حق میں وصیت ہونے کی صورت میں تہائی تک بھی اس کو موثر رکھا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ میت اس تہائی کو اُن پر صدقہ نہیں کرے گا تاکہ بعض وارثوں کی ترجیح ظاہر نہ ہو چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے کہ بعض وارثوں کی ترجیح دینا حیف ہے۔ اور حدیث ابن عباس میں موقوف روایت ہے کہ وصیت میں حیف کرنا کبیرہ گناہوں سے ہے اور فقہاء نے اس کی تفسیر یہ کی کہ تہائی سے زیادہ وصیت کرے یا وارث کے واسطے وصیت کرے۔
ف پس حاصل یہ ہوا کہ میت کی طرف سے جس قدر تہائی سے زیادہ وصیت ہو اگرچہ کسی اجنبی کے واسطے ہو صحیح نہیں ہے۔

قال الا ان یجیزها الورثة بعد موته وهم کبار لان الامتناع لحقهم وهم اسقطوه ولا معتبر باجازتهم فی حال حیاته لانها قبل ثبوت الحق اذ الحق یثبت عند الموت فکان لهم ان یردوه بعد وفاته بخلاف ما بعد الموت لانه بعد ثبوت الحق فلیس لهم ان یرجعوا عنه لان الساقط متلاش غایة الامر انه یستند عند الاجازة لکن الاستناد یظهر فی حق القائم وهذا قد مضی وتلاشی ولان الحقیقة تثبت عند الموت وقبله یثبت مجرد الحق فلو استند من کل وجه ینقلب حقیقة قبله والرضاء ببطلان الحق لایکون رضاء ببطلان الحقیقة وکذلک ان کانت الوصیة للوارث واجازت البقیة فحکمه ما ذکرنا وکل اجاز باجازة الوارث یتملکه المجاز له من قبل الموصی عندنا وعند الشافعی رح من قبل الوارث والصحیح قولنا لان السبب صدر من الموصی والاجازة رفع المانع ولیس من شرط القبض وصار کالمرتهن اذا اجاز بیع الراهن

لیکن اگر تہائی سے زائد کی نسبت وارث لوگ بعد موت موصی کے اجازت دیں تو جائز ہے بشرطیکہ یہ لوگ بالغ ہوں کیوں کہ ممتنع ہونا انھیں کے حق کی وجہ سے تھا اور انھوں نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہے اور اگر انھوں نے موصی کی زندگی میں اجازت دے دی تو کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ اجازت اُن کا حق ثابت ہونے سے پہلے واقع ہوئی کیونکہ ان کا حق تو موصی کی موت کے وقت ثابت ہوگا تو ان کو اختیار رہے گا کہ بعد موت موصی کے اپنی اجازت پھیر لیں بخلاف اس کے اگر انھوں نے موصی کی موت کے بعد اجازت دی تو یہ اجازت معتبر ہے کیونکہ اُن کا حق ثابت ہونے کے بعد اجازت واقع ہوئی تو ان کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس اجازت سے پھر جائیں کیونکہ جو چیز ساقط ہو گئی وہ نیست ہو گئی۔ اگر کہا جاوے کہ موت سے پہلے بھی جو اجازت

ہوئی وہ بھی ایسے مال سے متعلق ہوئی جو آخر وارثوں کا حق ہے تو اجازت معتبر ہونا چاہیئے جواب یہ کہ وارثوں کی ملکیت اگرچہ میت کے ابتدائی مرض ہی سے متعلق ہوئی لیکن اجازت صحیح نہیں ہے کیونکہ اُن کو تصرف کا اختیار نہیں ہے) غایۃ الامر یہ ہے کہ اس کا استناد بوقت اجازت ہوگا لیکن استناد تو امر موجود کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے حالانکہ موت سے پہلے جو اجازت تھی وہ مٹ کر نابود ہوگئی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حقیقی ملک تو موصی کی موت کے وقت ثابت ہوگی اور قبل موت کے خالی حق ثابت تھا پس اگر ہر طرح سے استناد صحیح ہو تو حق مذکور بدل کر موت سے پہلے ہی حقیقی ہو جاوے حالانکہ یہ باطل ہے اگر کوئی شخص اپنا حق مٹانے پر راضی ہو تو یہ حقیقی ملک مٹانے پر رضامندی نہ ہوگی یعنی مورث کی زندگی میں وارثوں کو مال ترکہ میں صرف حق حاصل تھا اور اُنھوں نے موصی لہ کے واسطے مقدار وصیت میں اجازت دے کر اپنا حق مٹایا لیکن ابھی حقیقی ملک نہیں ہے پس جب تک حق ملک تھا اُس وقت تک رضامندی موجود تھی اور بعد موت موصی کے جب اُن کو حقیقی ملک حاصل ہوئی تو پہلی رضامندی کافی نہ ہوگی کیونکہ شاید حق مٹانے تک راضی ہوں اور حقیقی ملک مٹانے پر راضی نہ ہوں اسی طرح اگر مورث نے اپنے وارث کے واسطے کچھ وصیت کی اور باقی وارثوں نے اجازت دے دی تو یہ اجازت بھی اس طرح معتبر ہے جیسے ہم نے اجنبی کے حق میں بیان کی اور واضح ہو کہ جو وصیت باجازت وارث جائز ہوئی ہے موصی لہ کو اُس کی ملکیت ہمارے نزدیک موصی کی جانب سے حاصل ہوئی ہے یعنی اصل ملک موصی کی جانب سے ہے اور وارثوں کی اجازت صرف شرط ہے اور امام شافعی کے نزدیک موصی لہ کو ملکیت بھی وارث ہی کی جانب سے حاصل ہوگی مگر قول ہمارا ہی صحیح ہے کیونکہ وصیت جو سبب ملک ہے اور موصی ہی سے صادر ہوئی اور وارث کی اجازت تو صرف روک دور کرنے کے معنی میں ہے اور وصیت صحیح ہونے کے واسطے موصی لہ کا قبضہ ہو جانا شرط نہیں ہے اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے راہن نے مال مرہون بیع کیا اور مرتہن نے اُس کی اجازت دی ف تو مشتری کو راہن ہی جانب سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اگرچہ مرتہن کی اجازت شرط ہے۔ قال ولا تجوز للقاتل عامدا کان او خاطئا بعد ان کان مباشرا لقوله علیه السلام لا وصیة للقاتل ولانه استعجل ما اخره الله تعالیٰ فیحرم الوصیة کما یحرم المیراث وقال الشافعی رح تجوز للقاتل وعلی هذا الخلاف اذا اوصی لرجل ثم انه قتل الموصی بطل الوصیة عندنا وعنده لا تبطل والحجة علیه فی الفصلین ما قلناه اور قاتل کے واسطے وصیت جائز نہیں ہے بشرطیکہ اس کے ہاتھ سے قتل صادر ہوا ہو خواہ عمداً قتل ہو یا خطا ہو کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ قاتل کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف اور اس دلیل سے کہ قاتل مذکور نے اُس چیز کے لینے میں جلدی چاہی جو اللہ تعالیٰ نے اُس کے واسطے دیر میں رکھی تھی پس وصیت سے محروم ہو جائے گا جیسے وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قاتل کے لیئے وصیت جائز ہے اور اس طرح اگر کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی پھر اُس نے موصی کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک وصیت باطل ہو جائے گی اور امام شافعی کے نزدیک باطل نہ ہوگی اور جو دلیل ہم نے اوپر بیان کی وہی دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ پر حجت ہے۔ ولو اجازتها الورثة جاز عند ابی حنیفة رح ومحمد رح وقال ابی یوسف رح لا تجوز لان جنایته باقیة والامتناع لاجلها ولهما ان الامتناع لحق الورثة لان نفع بطلانها یعود الیهم کنفع بطلان المیراث ولانهم لا یرضونها للقاتل کما لا یرضونها لاحدهم اور اگر قاتل کی وصیت کو وارثوں نے جائز رکھا تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام ابی یوسفؒ نے کہا کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اُس کا جرم ابھی باقی ہے اور محروم ہونا اسی جرم کی جہت سے تھا اور ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا امتناع بوجہ حق وارثان تھا تو اُن کی اجازت سے جائز ہے کیونکہ وصیت باطل ہونے کا نفع اُنھیں کو پہنچتا جیسے میراث باطل ہونے کا نفع

اُن کو پہنچتا ہے اور اِس واسطے کہ وہ لوگ قاتل کے حق میں وصیت پر راضی نہوں گے جیسے کسی وارث کے حق میں راضی نہیں ہوتے ہیں
قال ولاتجوز لوارثه لقوله علیه السلام ان الله تعالیٰ اعطی کل ذی حق حقه الا لا وصیة للوارث ولانه یتاذی البعض بایثار البعض ففی تجویزه قطیعة الرحم ولانه حیف بالحدیث الذی رویناه ویعتبر کونه وارثا او غیر وارث وقت الموت لا وقت الوصیة لانه تملیك مضاف الی بعد الموت وحکمه یثبت بعد الموت والهبة من المریض للوارث فی هذا نظیر الوصیة لانها وصیة حکما حتی تنفذ من الثلث واقرار المریض للوارث علی عکسه لانه تصرف فی الحال فیعتبر ذلك وقت الاقرار۔
وارث کے واسطے وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کے واسطے اُس کا حق دے دیا ہے خبردار ہو کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام مالک نے کہا کہ ہمارے پاس حکم اجماعی ہے الموطا۔ اور اِس دلیل سے کہ بعض وارثوں کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں محروم الوصیت کو ایذا ہو گی تو اس کو جائز کہہ دینے میں قطع رحم لازم آتا ہے اور اِس دلیل سے کہ ایسا کرنا وصیت میں حیف ہے یعنی ظلم ہے بدلیل حدیث ابن عباس جو ہم نے اوپر روایت کی پھر واضح ہو کہ وارث یا غیر وارث ہونا موت کے وقت معتبر ہے اور وصیت کے وقت معتبر نہیں ہے کیونکہ وصیت تو بعد موت کے مضاف جانب تملیک ہوتی ہے اور بعد موت کے اِس کا حکم ثابت ہوتا ہے اور واضح ہو کہ مرض موت کے مریض نے اگر اپنے وارث کے واسطے ہبہ کیا تو یہ وصیت کی نظیر ہے کیونکہ یہ ہبہ بھی حکماً وصیت ہے حتیٰ کہ صرف تہائی ترکہ سے نافذ کیا جاتا ہے اور واضح ہو کہ وارث کے واسطے اگر مورث مریض نے اقرار کیا تو یہ برعکس ہے یعنی فی الحال وارث ہونا معتبر ہو گا کیونکہ یہ تصرف فی الحال ہے تو اقرار کے وقت اُس کا اعتبار ہو گا ف۔ یا لجملہ ہمارے نزدیک و امام شافعیؒ و مالکؒ وغیرہ ہم کے نزدیک وارث کے واسطے وصیت نہیں جائز ہے۔ قال الا ان یجیزها الورثة ویروی هذا الاستثناء فیما رویناه ولان الامتناع لحقهم فتجوز باجازتهم ولو اجاز بعض ورد بعض تجوز علی المجیز بقدر حصته لولایته علیه ویبطل فی حق الراد۔
لیکن اگر وارثان دیگر اس کی اجازت دے دیں تو یہ وصیت جائز ہو جائے گی اور یہ استثنا اُس حدیث میں مذکور ہے جو ہم نے اوپر روایت کی اور اس دلیل سے کہ اِس وصیت کا جائز نہ ہونا بوجہ حق وارثان تھا تو اُن کی اجازت سے جائز ہو جائے گی اور اگر بعض وارثوں نے اجازت دی اور بعض وارثوں نے رد کر دی تو اجازت دینے والوں کے حق میں بقدر اُن کے حصّہ کے جائز ہو گی کیونکہ اُن کو اپنے حصّہ پر اختیار حاصل ہے اور رد کرنے والوں کے حصّہ میں باطل ہو جائے گی۔ قال ویجوز ان یوصی المسلم للکافر والکافر للمسلم فالاول لقوله تعالیٰ لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین الآیة والثانی لانهم بعقد الذمة ساووا المسلمین فی المعاملات ولهذا جاز التبرع من الجانبین فی حالة الحیوٰة فکذا بعد الممات وفی الجامع الصغیر الوصیة لاهل الحرب باطلة لقوله تعالیٰ انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین الآیة۔
اور مسلمان کو جائز ہے کہ کافر ذمی کے واسطے وصیت کرے اور کافر ذمی کو جائز ہے کہ مسلمان کے واسطے وصیت کرے یعنی یہ وصیت صحیح ہو گی پس اول کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لاینهاکم الله عن الذین۔ الآیۃ ۔ یعنی جن لوگوں نے تم سے قتال نہیں کیا اور تم کو گھروں سے نہیں نکالا اللہ تعالیٰ تم کو ان کے ساتھ سلوک و احسان کرنے سے منع نہیں فرماتا ہے پس معلوم ہوا کہ وصیت سے

اِن کے ساتھ احسان جائز ہے اور اِسی طرح مسلمان کے واسطے کافر ذمی کی وصیت اِس وجہ سے جائز ہے کہ یہ لوگ ذمی ہو کر معاملات میں مسلمانوں کے برابر ہو گئے لہذا جانبین سے زندگی میں احسان و سلوک جائز ہے تو موت کے بعد بھی جائز ہے جامع صغیر میں ہے کہ حربی کافروں کے واسطے وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین ۔ الآیۃ ۔ یعنی جن کافروں نے تم سے دین میں قتال کیا اللہ تعالیٰ اُن سے تم کو منع فرماتا ہے یعنی اُن کے موالات سے ممانعت فرمائی۔ قال و قبول الوصیۃ بعد الموت فان قبلہا الموصی لہ فی حال حیاتہ او ردھا فذلک باطل لان اوان ثبوت حکمہ بعد الموت لتعلقہ بہ فلا یعتبر قبلہ کما لا یعتبر قبل العقد۔ واضح ہو کہ وصیت میں موصی لہ کا قبول کرنا وہ معتبر ہے جو موصی کی موت کے بعد ہو پس اگر موصی لہ نے موصی کے حیات ہی میں قبول کیا یا انکار و رد کیا تو یہ قبول یا انکار کچھ قابل اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ حکم وصیت ثبوت ہونے کا وقت تو موصی کی موت کے بعد ہے کیونکہ وصیت تو موت پر متعلق ہوتی ہے تو موت سے پہلے قبول یا انکار معتبر نہیں ہے جیسے قبل عقد وصیت کے موصی لہ کا قبول یا انکار رائیگاں ہے ۔ ف ۔ یعنی اگر ہنوز وصیت کا خیال ہو اور وصیت نہیں کی لیکن موصی لہ نے اس خیالی مشورہ پر وصیت قبول کی تو لغو ہے حتیٰ کہ اگر موصی لہ مر جاوے تو اس قبول پر اس کے ورثہ کو موصی بہ کی ملکیت حاصل نہ ہوگی۔ قال و یستحب ان یوصی الانسان بدون الثلث سواء کانت الورثۃ اغنیاء او فقراء لان فی التنقیص صلۃ القریب بترک ما لہ علیہم بخلاف استکمال الثلث لانہ استیفاء تمام حقہ فلا صلۃ ولا منۃ ثم الوصیۃ باقل من الثلث اولی ام ترکہا قالوا ان کانت الورثۃ فقراء ولا یستغنون بما یرثون فالترک اولی لما فیہ من الصدقۃ علی القریب وقد قال علیہ السلام افضل الصدقۃ علی ذی الرحم الکاشح ولان فیہ رعایۃ حق الفقراء والقرابۃ جمیعا وان کانوا اغنیاء ویستغنون بنصیبہم فالوصیۃ اولی لانہ یکون صدقۃ علی الاجنبی والترک ہبۃ من القریب والاولی اولی لانہ یبتغی بہا وجہ اللہ تعالیٰ وقیل فی ہذا الوجہ یخیر لاشتمال کل منہما علی فضیلۃ وہو الصدقۃ او الصلۃ فیخیر بین الخیرین مالدار آدمی کے واسطے جو وصیت کرنا چاہتا ہے مستحب یہ ہے کہ تہائی سے کم وصیت کرے یعنی تہائی ترکہ جس سے میت کا حق متعلق رہتا ہے تو مستحب ہے کہ پوری تہائی کی وصیت نہ کرے بلکہ اس سے کم کی وصیت کرے خواہ اُس کے وارثین تونگر ہوں یا محتاج ہوں کیونکہ تہائی سے کم کرنے میں قریبیوں کے ساتھ اس طرح صلہ رحم ہے کہ اُس نے اپنا مال اُن کے واسطے چھوڑا بخلاف اِس کے اگر پوری تہائی کی وصیت کر دی تو یہ بات جاتی رہی کیونکہ موصی نے اپنا پورا حق وصول کر لیا تو کچھ صلہ رحم یا احسان نہیں رہا ۔ ف ۔ اور یہ اصل پر مبنی ہے کہ آدمی کی موت کے بعد سوائے تہائی کے جو کچھ اُس کا ترکہ ہے بحکم الٰہی عزوجل اِس کے خلاف وارثین کا حق ہو جاتا ہے خواہ میت راضی ہو یا نہ ہو اور اِس میں کسی اختلاف نہیں ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ اعطی کل ذی حق حقہ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو ترکہ میں سے اُس کا حق دے دیا اور وہ روایت اوپر بھی گزری کہ تہائی ترکہ میت کو عطا کیا گیا تو صرف اِس تہائی میں البتہ میت کا فعل احسان معتبر ہوگا پس اگر اُس نے پوری تہائی کسی اجنبی کو دے دی یا کسی دیگر کار خیر میں صرف کی تو قرابتیوں کے ساتھ کچھ صلہ رحم نہیں رہا اور حدیث سعد بن ابی وقاص میں ہے کہ جب فتح مکہ میں آنحضرت ﷺ کے ساتھ گئے اور وہاں بیماری سخت سے مایوس ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیادت کے لیے تشریف لائے تو سعدؓ نے عرض کیا کہ میں مالدار ہوں اور سوائے ایک دختر کے میرا کوئی وارث نہیں ہے تو کیا مجھے اجازت ہے کہ میں کل مال خرچ

کردوں آپ نے فرمایا کہ نہیں پس سعد رضؓ نے دو تہائی و نصف وغیرہ کو بار بار پوچھا تو ہر ایک پر انکار کیا یہاں تک کہ سعدؓ نے تہائی کو پوچھا تو فرمایا کہ خیر تہائی تک اور اس قدر بھی بہت ہے اور فرمایا تو اگر اپنے وارثوں کو تونگر چھوڑے تو اس سے بہتر کہ ان کو مفلس چھوڑے کہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلادیں اور فرمایا کہ یہ سب بھی تیرے واسطے نیکی ہے حتیٰ کہ جو لقمہ تو اپنی جورو کے منہ میں دیتا ہے وہ تیرے واسطے نیکی ہے اور سعد رضی اللہ عنہ کے واسطے اشارہ کیا کہ شاید تیری زندگی دراز ہو کہ اللہ تعالیٰ تیری ذات سے بعض اقوام کو رفعت دے اور بعضوں کو پست کرے یعنی تیری سرداری سے جہاد میں مسلمانوں کو فتح و غلبہ ہو اور وہاں کے کافروں کو پستی ہو اور دعا فرمائی کہ اللھم امض لاصحابی ہجرتہم ولکن البائس سعد بن خولہ یعنی الٰہی میرے اصحاب کی ہجرت پوری فرمادے لیکن محروم تو سعد بن خولہ ہوا صحیح البخاری وغیرہ۔ اس حدیث شریف کے معانی افادات میں سے ایک یہ کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی درازی حیات کو بطور معجزہ بیان فرمایا حالانکہ وہ اپنی زندگی سے مایوس تھے اور آخر یہی ہوا کہ سعد رضی اللہ عنہ نے فارس پر جہاد کیا اور فتح عظیم نصیب ہوئی اور اس کے اموال غنیمت کی غیر محصور تعداد جس میں سرخ سفید وغیرہ لعل کی چادریں اور تخت خسرو پرویز وغیرہ تھا کتب سیر میں مصرح ہیں دوم یہ کہ جورو بچوں کی پرورش آدمی کے واسطے نیکیاں ہیں اور یہ مستلزم ہے کہ نیک کمائی کرنا بھی طاعت و ثواب کا کام ہے کیونکہ اس کا حاصل کرنا بذریعہ اکتساب معیشت ہے سوم سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے ہجرت چھوڑ کر پھر مکہ میں توطن اختیار کیا تھا اگرچہ جلد ہی درد کے بعد انتقال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن خولہ رضی اللہ عنہ پر افسوس کیا کہ وہ اصحاب مہاجرین سے بچھڑ گئے اور چہارم جس غرض سے مترجم نے اس حدیث کو ایراد کیا ہے یہ ہے کہ آپ نے تہائی کی اجازت دی مگر اس طرح کہ خیر اور وہ بہت ہے لہٰذا علمائے مجتہدین نے اتفاق کیا کہ اس سے کم کرنا مستحب ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اصل اس مسئلہ میں یہی حدیث ہے اور مصنف رحؒ نے دلیل قیاسی پر اکتفا نہیں کیونکہ حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا اشارہ سابق میں تہائی تک جواز میں بیان کیا ہے پس شیخ مصنف رحؒ کی مراد یہ کہ تہائی سے کم کرنے میں حکمت یہ ہے کہ میت کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور جب اس نے کل تہائی کسی غیر کو دے دی کیونکہ قرابتی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہو سکتی تو اس نے صرف صدقہ کیا اور جب تہائی سے کم کیا تو یہ وارثین کے واسطے وصیت بھی نہ ہوئی اور وارثوں کو میت سے حق مل گیا اور یہ صدقہ قرابتیوں پر واقع ہوا تو اس میں صدقہ و صلہ رحم کا دو چند ثواب ہو گیا تو یہاں سمجھ دار غور کرے گا کہ اگر کل تہائی باقی بھی وارثوں کو دے دیتا تو اس میں بھی زائد ثواب دو چند ملتا لہٰذا شیخ مصنف رحؒ نے لکھا کہ پھر سوال یہ کہ تہائی سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہے یا نہ کرنا بہتر ہے جواب یہ کہ مشائخ نے اس میں یوں تفصیل سے حکم نکالا کہ اگر اس کے وارثین محتاج ہوں اور ترکہ میں سے جو کچھ ان کو حصہ ملے گا اس سے بھی تونگر نہ ہوتے ہوں تو تہائی سے کم کو بھی وصیت میں نہ دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں قرابتیوں پر صدقہ بھی ہوگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سب سے افضل صدقہ وہ ہے جو ایسے قرابتی پر ہو جس کو اس کے ساتھ محبت بھی نہیں ہے کما روی من حدیث ابی ایوب وحکیم بن حزام وام کلثوم وابی ہریرہ رضی اللہ عنہم عند الامام احمد واسحاق والحاکم و ابو عبید بعضہم من بعض۔ اور اس دلیل سے کہ اس میں فقیری و قرابت دونوں کا لحاظ ہے اور اگر اس کے وارثین تونگر ہوں یا اس کے ترکہ سے اپنا حصہ پا کر تونگر ہو جائیں گے تو تہائی سے کم کو وصیت میں دے دینا بہتر ہے کیونکہ یہ وصیت تو اجنبی پر صدقہ ہو جائیگی اور وصیت نہ کرنا قرابتی کے حق میں ہبہ ہو جائے گا حالانکہ صورت اول یعنی اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہے کیونکہ اس سے رضائے الٰہی کی امیدواری ہے اور بعض نے فرمایا کہ ایسی صورتیں ان کو دونوں باتوں میں یکساں اختیار ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایک فضیلت ہے اور وہ صدقہ یا صلہ رحم ہے یعنی اول صورتیں اگر صدقہ کی فضیلت ہے تو دوسری صورت میں صلہ رحم کی فضیلت ہے۔ لہٰذا وہ دونوں نیکیوں میں مختار ہے ف کہ چاہے اجنبی کی وصیت

میں دیدے یا وصیت نہ کرے تاکہ وارثوں کو پہنچے لیکن واضح ہو کہ وصیت کرنے میں افضل یہ ہے کہ ایسے قرابتی محتاجوں کے لئے وصیت کرے جن کو اس کے ترکہ سے حصہ نہیں ملے گا ابن عبدالبرؒ نے فرمایا کہ اس قول پر فقہاء بلا خلاف متفق ہیں۔ قال والموصی بہ یملک بالقبول خلافا لزفرؒ وھو احد قولی الشافعیؒ ھو یقول الوصیۃ اخت المیراث اذ کل منھما خلافۃ لما انہ انتقال ثم الارث یثبت من غیر قبول فکذلک الوصیۃ ولنا ان الوصیۃ اثبات ملک جدید ولھذا لا یرد الموصی لہ بالعیب ولا یرد علیہ بالعیب ولا یملک احد اثبات الملک لغیرہ الا بقبولہ اما الوراثۃ خلافۃ حتی یثبت فیھا ھذہ الاحکام فیثبت جبرا من الشرع من غیر قبول الا فی مسألۃ واحدۃ وھو ان یموت الموصی لہ قبل القبول فیدخل الموصی بہ فی ملک ورثتہ استحسانا والقیاس ان تبطل الوصیۃ لما بینا ان الملک موقوف علی القبول فصار کموت المشتری قبل قبولہ بعد ایجاب البائع وجہ الاستحسان ان الوصیۃ من جانب الموصی قد تمت بموتہ تماما لا یلحقہ الفسخ من جھتہ وانما توقفت لحق الموصی لہ فاذا مات دخل فی ملکہ کما فی البیع المشروط فیہ الخیار للمشتری اذا مات قبل الاجازۃ موصی بہ یعنی جس چیز کی وصیت کی گئی وہ قبول کے ساتھ ملکیت میں داخل ہوتی ہے بخلاف قول زفر کے اور شافعیؒ کے دو قولوں میں سے بھی ایک یہی ہے۔ زفرؒ کہتے ہیں کہ وصیت تو میراث کی مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میت کی جانب سے خلافت ہے کیونکہ یہ مورث کی ملکیت سے منتقل ہو کر وارث یا موصی لہ کی ملکیت میں آتا ہے پھر میراث بالاتفاق بغیر قبول کے ثابت ہو جاتی ہے تو اسی طرح وصیت بھی بغیر قبول ثابت ہو جائے گی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک جدید ملکیت کا اثبات ہے یعنی خلافت نہیں ہے اور اسی وجہ سے موصی لہ بوجہ عیب کے اس کو واپس نہیں کر سکتا اور موصی لہ کو بھی بوجہ عیب کے واپس نہیں دی جا سکتی ہے اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا مگر جبھی کہ وہ قبول کرے اور رہی وراثت تو وہ البتہ خلافت ہے حتی کہ اس میں واپس کرنے یا واپس لینے کے احکام ثابت ہوتے ہیں پس وراثت کی ملکیت بدون قبول کے شرع کی جانب سے جبراً ثابت ہوتی ہے ف اور واپسی کی صورت یہ ہے کہ مریض نے کوئی چیز خرید کر زید کے واسطے اس کی وصیت کی پھر مر گیا اور زید نے اس کو عیب دار پایا تو بائع کو واپس نہیں کر سکتا اور یا مریض نے اپنے کل مال کی زید کے واسطے وصیت کر دی اور پھر اپنی زندگی میں کوئی چیز فروخت کی پھر مر گیا پھر مشتری نے اس بیع میں کوئی عیب پایا تو زید کو واپس نہیں کر سکتا۔ العنایہ۔ پس حاصل یہ کہ بغیر قبول موصی لہ کے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے سوائے ایک مسئلہ کے اور وہ یہ ہے کہ موصی بعد وصیت کے مر جاوے پھر قبول سے پہلے موصی لہ مر جاوے تو استحساناً موصی بہ اس کے وارثوں کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی اور قیاس یہ تھا کہ وصیت باطل ہو جائے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ ملکیت تو قبول کرنے پر موقوف ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ایجاب بائع کے بعد قبول سے پہلے مشتری مر گیا لیکن ہم نے یہ قیاس ترک کر کے استحسان اختیار کیا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ موصی کی جانب سے وصیت پوری ہو گئی یعنی اس کی موت سے عقد وصیت اس طرح پورا ہوا کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے اور توقف صرف موصی لہ کے حق کی وجہ سے رہا تھا پس جب موصی لہ مر گیا تو یہ چیز اس کی ملکیت میں داخل ہو گئی جیسے اس بیع کا حال ہے جس میں مشتری کے واسطے خیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مر جاوے تو بیع پوری ہو جائے گی۔ قال ومن اوصی وعلیہ دین یحیط بمالہ لم تجز الوصیۃ لان الدین مقدم علی الوصیۃ لانہ اھم الحاجتین فانہ فرض والوصیۃ

تبرع وابدا یبدء بالاھم فالاھم الا ان تبرئہ الغرماء لانہ لم یبق الدین فتنفذ الوصیۃ علی الحد المشروع لحاجتہ الیھا۔ اگر کسی شخص نے کچھ وصیت کی حالانکہ اُس پر اس قدر قرضہ ہے جو اُس کے تمام مال کو محیط ہے تو وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے کیوں کہ وہ دونوں حاجتوں میں سے زیادہ اہم ہے اس لیئے کہ ادائے قرض فرض ہے اور وصیت نفل ہے اور پہلے اہم سے شروع کیا جاتا ہے اور پھر اُس کے بعد درجہ بدرجہ اہم کا خیال رکھا جاتا ہے لیکن اگر قرض خواہ لوگ اُس کو اپنے قرضہ سے بری کر دیں تو وصیت جائز ہو جائے گی کیونکہ قرضہ باقی نہیں رہا تو جس حد تک وصیت مشروع ہے نافذ ہو جائے گی کیونکہ انسان کو اس کار خیر کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ **قال ولا تصح وصیۃ الصبی وقال الشافعیؒ تصح اذا کان فی وجوہ الخیر لان عمر رضی اللہ عنہ اجاز وصیۃ یفاع او یافع وھو الذی راھق الحلم ولانہ نظر لہ بصرفہ الی لفسہ فی نیل الزلفی ولو لم تنفذ یبقی علی غیرہ ولنا انہ تبرع والصبی لیس من اھلہ ولان قولہ غیر ملزم وفی تصحیح وصیۃ قول بالزام قولہ والاثر محمول علی انہ کان قریب العہد بالحلم مجازا او کانت وصیۃ فی تجہیزہ وامر دفنہ وذلک جائز عندنا وھو یحرز الثواب بالترک علی ورثتہ کما بیناہ والمعتبر فی النفع والضرر النظر الی اوضاع التصرفات لا الی ما یتفق بحکم الحال اعتبرہ بالطلاق فانہ لا یملکہ ولا وصیہ وان کان یتفق نافعا فی بعض الاحوال وکذا اذا اوصی ثم مات بعد الادراک لعدم الاھلیۃ وقت المباشرۃ وکذا اذا قال اذا ادرکت فثلث مالی لفلان وصیۃ لقصور اھلیۃ فلا یملکہ تنجیزا وتعلیقا کما فی الطلاق والعتاق بخلاف العبد والمکاتب لان اھلیتھما مستتمۃ والمانع حق المولی فتصح اضافتہ الی حال سقوطہ۔**

اور طفل کی وصیت صحیح نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ صحیح ہے بشرطیکہ نیک راہ میں ہو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وصیت یفاع یا یافع کی اجازت دی اور یفاع وہ بچہ جو قریب بلوغ پہنچا ہو ف چنانچہ عمرو بن سلیم زرقی نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خبر دی گئی کہ یہاں ایک طفل غسانی قریب بلوغ ہے جو ابھی بالغ نہیں ہوا یعنی اُس کی وفات قریب ہے اور یہاں سوائے اُس کے چچا زاد بہن کے کوئی نہیں ہے تو کیا وصیت کرے تو فرمایا کہ اچھا اس بہن کے واسطے وصیت کرے پس اُس نے بیر جشم کے وصیت کی پھر یہ مال تیس ہزار میں فروخت ہوا راہ مالک وعبد الرزاق اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طفل موصی کا نام عمرو بن سلیم تھا لیکن یہ غسانی ہے اور راوی زرقی ہیں۔ ت ان۔ اور اس دلیل سے کہ جواز وصیت میں طفل مذکور کے واسطے بہتری ہے کہ اُس نے اپنے مال کو اپنے لیئے رضائے الٰہی عزوجل حاصل ہوتے ہیں صرف کیا حالانکہ اگر وصیت نافذ نہ ہو تو یہ مال دوسروں کے واسطے باقی رہے گا ف لیکن اگر اظہر قول شافعی یہ کہ طفل کی وصیت جائز نہیں ہے جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ ع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت محض تبرع ہے اور طفل کو تبرعات کی لیاقت نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ بچہ کی بات اس قابل نہیں ہوتی کہ اگر کوئی چیز لازم کرے حالانکہ اگر اُس کی وصیت کو نافذ کہیں تو یہ کہنا بھی لازم ہوگا کہ بچہ کا قول اس قابل ہوتا ہے کہ اُس سے حکم لازم ہوا اور جو اثر روایت کیا وہ اس امر پر محمول ہے کہ طفل مذکور عنقریب بالغ ہوا تھا جس کو مجازاً قریب بلوغ کہہ دیا ف لیکن عبد الرزاق کی

روایت میں صریح دس یا بارہ برس کی عمر مذکور ہے۔ ن۔ یا اس کی تاویل یہ ہے کہ طفل مذکور نے اپنے تجہیز و تکفین کے بارے میں وصیت کی تھی اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے لیکن روایت میں مصرح ہے کہ اس نے بیر جشم کی وصیت کی جو تیس ہزار درہم کو فروخت ہوا۔ ت ن۔ اور طفل نے اگر اپنا مال اپنے وارثوں پر چھوڑ دیا تو گویا اپنے قرابتیوں پر صدقہ کیا تو ثواب جمیل پاوے گا اور نفع و ضرر کے بارے میں اوضاع تصرفات کی جانب نظر کرنا معتبر ہے نہ اُس تصرف کی جانب جو فی الحال موافق ہو چنانچہ طلاق کو دیکھو کہ طفیل یا اُس کے وصی کو طلاق زوجہ کا اختیار نہیں ہے اگرچہ اتفاقاً بعض صورتوں میں نافع ہوتا ہے مثلاً طفل نے زوجہ کو طلاق دی حالانکہ اُس کی مالدار بہن سے نکاح کر لیا لیکن اس اتفاقی نفع کا اعتبار نہیں ہے اسی طرح طفل کی وصیت بھی جائز نہیں ہے اسی طرح اگر طفل نے وصیت کی پھر بعد بلوغ کے مر گیا تو پھر بھی وصیت مذکورہ جائز نہ ہو گی کیونکہ یہ وصیت کے وقت اُس کو لیاقت نہ تھی اسی طرح اگر طفل نے کہا کہ جب میں بالغ ہوں تو میرا تہائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر بعد بلوغ کے مرا تو بھی وصیت جائز نہ ہو گی کیونکہ وصیت کے وقت اُس کو لیاقت نہیں ہے تو فی الحال وصیت کرنا یا کسی زمانہ و حالت پر معلق کرنا مانند طلاق و عتاق کے جائز نہیں ہے بخلاف اس کے اگر غلام یا مکاتب نے کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر آزاد ہو کر مرا تو صحیح ہے کیونکہ غلام یا مکاتب کی لیاقت پوری ہے اور مانع صرف مولے کا حق ہے پس مولے کا حق ساقط ہونے کے بعد وصیت کی نسبت کرنا صحیح ہے

ف۔ اور جب تک وہ مکاتب ہے تب تک وصیت صحیح نہ ہو گی۔ قال ولا تصح وصية المكاتب وان ترك وفاء لان ماله لا يقبل التبرع وقيل على قول ابي حنيفة وعندهما تصح لا تصح رد الرهما الى مكاتب يقول كل مملوك املكه فيما استقبل فهو حر ثم عتق فملك والخلاف فيه لمعروف عرف في موضعة اور مکاتب کی وصیت فی الحال صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ مرے کیونکہ اُس کا مال قابل تبرع نہیں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رح کے قول پر نہیں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک مکاتب کی وصیت ہوتی ہے جیسے مکاتب کا عتق اس طرح صحیح ہے کہ یوں کہے کہ ہر مملوک جس کا میں آیندہ مالک ہوں وہ آزاد ہے پھر مکاتب آزاد ہوا اور ایک غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جاتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے جو اپنے موقع میں مذکور ہے۔ قال وتجوز الوصية للحمل وبالحمل اذا وضع لاقل من ستة اشهر من وقت الوصية اما الاول فلان الوصية استخلاف من وجه لانه يجعله خليفة في بعض ماله والجنين صلح خليفة في الارث فكذا في الوصية اذ هي اخته الا انه يرتد بالرد لما فيه من معنى التمليك بخلاف الهبة لانها تمليك محض ولا ولاية لاحد عليه ليملكه شيئا واما الثاني فلانه بعرض الوجود اذ الكلام فيما اذا علم وجوده وقت الوصية وبابها اوسع لحاجة الميت وعجزه ولهذا تصح في غير الموجود كالثمرة فلان تصح في الموجود اولى حمل کے واسطے وصیت کرنا یعنی جو پیٹ میں ہے اور ابھی پیدا نہیں ہوا ہے اُس کے واسطے کسی چیز کی وصیت کرنا جائز ہے اور حمل کی کسی شخص کے واسطے وصیت کرنا مثلاً جو کہ میری فلاں باندی کے پیٹ میں ہے اُس کی میں نے زید کے واسطے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہے مگر شرط یہ ہے کہ وصیت کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا مسئلہ اول یعنی حمل کے واسطے وصیت جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک راہ سے بجائے اپنے خلیفہ کرنا ہوتا ہے کیونکہ موصی اپنے بعض مال میں موصی لہ کو اپنا خلیفہ کرتا ہے یعنی بعد موت موصی کی بجائے اُس کے موصی لہ مالک ہو جب کہ قبول کرے اور جنین جو پیٹ

میں ہے وہ میراث میں خلیفہ ہو سکتا ہے تو وصیت میں بھی خلیفہ ہو سکتا ہے کیونکہ وصیت تو میراث کی بہن ہے صرف اتنا فرق ہے کہ میراث لازمی ہے اور وصیت رد کر دینے سے رد ہو جاتی ہے کیونکہ وصیت میں مالک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں پس حمل کے واسطے وصیت صحیح ہے بخلاف ہبہ کے یعنی حمل کے واسطے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ہبہ تو تملیک محض ہے یعنی قبضہ سے ملکیت ثابت ہوتی ہے حالانکہ جنین پر کسی کو یہ قدرت حاصل نہیں ہے کہ اس کو کسی چیز کا مالک کرے رہا مسئلہ دوم یعنی کسی شخص کے واسطے حمل کی وصیت جائز ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ حمل مذکور پیدا ہونے کے واسطے پیش ہے کیونکہ کلام ایسے ہی حمل میں ہے کہ وصیت کے وقت اُس کا موجود ہونا معلوم ہو یعنی اسی واسطے قید لگائی کہ وصیت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا اور یہ بات جان لینا چاہیئے کہ وصیت کا باب تنگ نہیں بلکہ وسیع رکھا گیا ہے اس لئے کہ میت کو اُس کی ضرورت ہے اور وہ بعد موت کے عاجز ہوتا ہے لہٰذا غیر موجود چیز کی وصیت صحیح ہوتی ہے مثلاً میری موت کے بعد اس سال میں جو پھل اس باغ میں آویں وہ زید کے واسطے وصیت ہے پس جب غیر موجود میں جائز ہے تو حمل موجود میں بدرجہ اولے صحیح ہے۔

قال من اوصی بجاریة الاحملها صحت الوصیة والاستثناء لان اسم الجاریة لا یتناول الحمل لفظا ولکنه یستحق بالاطلاق تبعا فاذا افرد الام بالوصیة صح افرادها ولانه یصح افراد الحمل بالوصیة فجاز استثناؤه وهذا هو الاصل ان ما یصح افراده بالعقد یصح استثناؤه منه اذ لا فرق بینهما وما لا یصح افراده بالعقد لا یصح استثناؤه منه وقد مر فی البیوع

اگر کسی نے زید کے واسطے اپنی باندی کی باستثناء اُس کے حمل کی وصیت کی تو وصیت و استثناء دونوں صحیح ہیں اور اس دلیل سے کہ باندی کا لفظ اُس کے حمل کو شامل نہیں ہے لیکن اگر باندی کا لفظ بدون استثناء کے بولا جائے تو باندی کے تابع ہو کر حمل بھی مستحق ہو جاتا ہے پس جب اُس نے وصیت میں باندی کو علیحدہ کر لیا تو علیحدہ کرنا صحیح ہوا اور اس دلیل سے کہ کسی کے واسطے فقط حمل کی وصیت کرنا صحیح ہوتا ہے تو حمل کا استثناء بھی صحیح ہوا اور یہی اصل قرار پائی ہے کہ جس چیز کو تنہا کر کے عقد صحیح ہوتا ہے تو عقد سے اُس کا استثناء کرنا بھی صحیح ہے کیونکہ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں اور جس پر تنہا عقد صحیح نہیں ہوتا ہے تو عقد سے اُس کو استثناء کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے اور کتاب البیوع میں یہ اصل گزر چکی۔ قال ویجوز للموصی الرجوع عن الوصیة لانه تبرع لم یتم فجاز الرجوع عنه کالهبة وقد حققناه فی کتاب الهبة ولان القبول یتوقف علی الموت والایجاب یصح ابطاله قبل القبول کما فی البیع

اور موصی کے واسطے اپنی وصیت سے رجوع کرنا جائز ہے (اور اس پر جمہور علماء کا اجماع ہے) اس دلیل سے کہ وصیت ایک عقد تبرع ہے جو ابھی تمام نہیں ہوا ہے تو ہبہ کی مانند اُس سے بھی رجوع کرنا جائز ہے اور ہم نے اِس کو کتاب الہبہ میں تحقیق کیا ہے اور اس دلیل سے کہ موصی لہ کا قبول کرنا تو موصی کی موت پر موقوف ہے یعنی موصی کی زندگی میں اُس کی طرف سے صرف ایجاب ہے حالانکہ قبول سے پہلے ایجاب باطل کرنا صحیح ہوتا ہے جیسے بیع میں بیان ہوا ہے۔ قال واذا صرح بالرجوع او فعل ما یدل علی الرجوع کان رجوعا اما الصریح فظاهر وکذا الدلالة لانها تعمل عمل الصریح فقام مقام قوله قد ابطلت وصار کالبیع بشرط الخیار فانه یبطل الخیار فیه بالدلالة ثم کل فعل لو فعله الانسان فی ملک الغیر ینقطع به حق المالک فاذا فعله الموصی کان رجوعا وقد عددنا هذه الافاعیل فی کتاب الغصب وکل فعل یوجب زیادة فی الموصی به ولا یمکن

تسلیم العین الا بہا فہو رجوع اذا فعلہ مثل السویق یلتہ بالسمن والدار یبنی فیہا الموصی والقطن یحشو بہ والبطانۃ یبطن بہا والظہارۃ یظہر بہا لانہ لا یمکنہ تسلیمہ بدون الزیادۃ ولا یمکن نقضہا لانہ حصل فی ملک الموصی من جہتہ بخلاف تجصیص الدار الموصیٰ بہا وھدم بنائہا لانہ تصرف فی التابع وکل تصرف اوجب زوال ملک الموصی فہو رجوع کما اذا باع العین الموصیٰ بہ ثم اشتراہ او وھبہ ثم رجع فیہ لان الوصیۃ لا تنفذ الا فی ملکہ فاذا ازالہ کان رجوعا وذبح الشاۃ الموصی بہا رجوع لانہ للصرف الی حاجتہ عادۃ فصار ھذا المعنی اصلا ایضا وغسل الثوب الموصی بہ لا یکون رجوعا لان من اراد ان یعطی ثوبہ غیرہ یغسلہ عادۃ فکان تقریرا۔

اگر موصی نے وصیت سے رجوع کرنے کو صریح بیان کیا یعنی مثلاً کہا کہ میں نے اپنی اس وصیت سے رجوع کیا یا زبان سے نہیں کہا مگر ایسا فعل کیا جو رجوع کرنے پر دلالت کرتا ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا پس صریح رجوع کرنے کی صورت میں تو ظاہر ہے اور اسی طرح بدلالت رجوع کرنا بھی اس واسطے رجوع ہو جائے گا کہ دلالت بھی صریح کا کام دیتی ہے تو فعل دلالت اس قول کے قائمقام ہوا کہ میں نے اپنی وصیت باطل کردی اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے بیع بشرط خیار ہو تو اس میں ایسا فعل کیا جس سے خیار باطل ہوتا ہے تو اس دلالت سے خیار باطل ہو جاتا ہے پھر واضح ہو کہ ہر فعل جس کو آدمی کسی غیر کی ملکیت میں کرے تو مالک کا حق منقطع ہو جائے پس جب ایسے فعل کو موصی اپنی وصیت کی چیز میں عمل میں لاوے تو یہ وصیت سے رجوع کرنا قرار دیا جائے گا اور ہم نے ایسے افعال کو کتاب الغصب میں شمار کر دیا ہے اور ہر ایسا فعل جس سے وصیت کی چیز میں زیادتی لازم آتی ہو اور بدوں اس زیادتی کے یہ چیز سپرد نہ ہو سکے تو بھی اس کی وصیت سے رجوع ہے جب کہ موصی ایسا فعل کرے مثلاً وصیت کے ستوؤں کو مسکہ میں لتھ کر دیا یا وصیت کی زمین میں موصی نے کوئی عمارت بنائی یا وصیت کی روئی کو لحاف یا توشک وغیرہ بھر دیا یا وصیت کے استر کو کسی کپڑے کا استر کر دیا یا وصیت کے ابرے کو ابرا بنا کر اس میں استر لگایا تو یہ وصیت سے رجوع ہے کیونکہ موصی بدوں زیادت کے سپرد نہیں کر سکتا اور اس تصرف کے توڑنے میں نقصان ہے اور توڑنا ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ موصی کی ملکیت میں موصی ہی کی جانب سے پیدا ہوا ہے برخلاف اس کے اگر کسی مکان کی وصیت کی پھر اس میں گچ کرائی یا اس کی عمارت گرائی تو یہ رجوع نہیں ہے کیونکہ یہ اس زمین میں تصرف نہ ہوا بلکہ اس کے تابع عمارت میں تصرف ہے اور اسی طرح ہر تصرف جس سے ملکیت موصی کا زائل ہونا لازم ہو وہ بھی وصیت سے رجوع ہے مثلاً اس نے عین وصیت کو فروخت کر دیا تو یہ وصیت سے رجوع ہی چاہے پھر اس کو خرید لے یا عین وصیت کو ہبہ کر دیا تو رجوع ہے چاہے پھر ہبہ سے رجوع کرے اس واسطے کہ وصیت کا نفاذ سوائے اپنی ملکیت کے نہیں ہو سکتا تو جب اس نے اپنی ملکیت زائل کر دی تو یہ وصیت سے رجوع ہوا وصیت کی بکری کو ذبح کر دینا بھی رجوع ہے کیونکہ یہ از راہ عادت کے اپنی ضرورت میں صرف کرنے کے واسطے ہوتا ہے تو یہ بات بھی ایک قاعدہ کلیہ ہو گیا یعنی جب موصی ایسا تصرف کرے جو عادت میں اپنی حاجات میں صرف ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہے وصیت کے کپڑے کو دھونا رجوع نہیں ہے کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا کسی دوسرے کو دینا چاہتا ہے تو عادت یہ ہے کہ اس کو دھو ڈالتا ہے تو دھونا اس وصیت کی مضبوطی ہو گئی۔

قال ومن جحد الوصیۃ لم یکن رجوعا کذا ذکرہ محمد رحؒ وقال ابو یوسف رحؒ یکون رجوعا لان الرجوع نفی فی الحال والجحود نفی فی الماضی والحال فاولی ان یکون رجوعا ولمحمد رحؒ ان الجحود نفی فی الماضی والانتفاء فی الحال ضرورۃ ذلک واذا کان ثابتا فی الحال کان الجحود

لغوا ولان الرجوع اثبات فی الماضی ونفی فی الحال والجحود نفی فی الماضی والحال فلا یکون رجوعا حقیقۃ ولهذا لا یکون جحود النکاح فرقۃ

جس شخص نے اپنی وصیت سے انکار کیا یعنی کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی تھی تو یہ وصیت سے رجوع کرنا نہیں ہوگا ایسا ہی امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ وصیت سے رجوع ہے اس واسطے کہ رجوع فی الحال نفی ہے یعنی گویا فی الحال اس عقد وصیت کو مٹا دیا اور انکار ایسی چیز ہے کہ جس سے فی الحال و زمانہ ماضی دونوں میں نفی ہے تو یہ بدرجہ اولی رجوع ہوگا امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انکار در حقیقت زمانہ ماضی میں نفی ہے یعنی زمانہ ماضی میں ایسا نہیں ہوا تھا اور فی الحال منتفی ہونا اس کی ضرورت سے ہے یعنی جب ماضی میں نفی ہے تو لا محالہ فی الحال نفی ہوگی اور جب ایک چیز فی الحال ثابت ہو تو انکار لغو ہوگا یا اس وجہ سے کہ رجوع کے معنی یہ کہ زمانہ ماضی میں اثبات تھا اور فی الحال اس کی نفی ہے یعنی رجوع تو وصیت ثابتہ سے ہوا تو معنی یہ کہ زمانہ ماضی میں وصیت تھی مگر اب میں نے اس سے رجوع کر کے نفی کر دی اور انکار کے یہ معنی کہ زمانہ ماضی و حال سب میں نفی ہے تو یہ در حقیقت رجوع نہیں اسی وجہ سے انکار نکاح میں فرقت نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ حالانکہ نکاح کا انکار کر کے طلاق سے نفی کرنا جائز ہے لیکن جس نے کہا کہ نکاح ہی نہ تھا تو اگر گواہ قائم ہوں تو اس پر نکاح ثابت ہو جائے گا اور انکار مذکور کچھ فرقت نہ ہوگا بلکہ بعد اس کے چاہے طلاق دے دے چنانچہ کتاب النکاح میں اس کا مسئلہ گزر چکا۔ ولو قال کل وصیۃ اوصیت بها لفلان فهو حرام وربوا لا یکون رجوعا لان الوصف یستدعی بقاء الاصل بخلاف ماذا قال فهی باطلۃ لانه الذاهب المتلاشی ولو قال اخرتها لا یکون رجوعا لان التاخیر لیس للسقوط کتاخیر الدین بخلاف ماذا قال ترکت لانه اسقاط ولو قال العبد الذی اوصیت به لفلان فهو لفلان کان رجوعا لان اللفظ یدل علی قطع الشرکۃ بخلاف ماذا اوصی به لرجل ثم اوصی به لاخر لان المحل یحتمل الشرکۃ واللفظ صالح لها وکذا اذا قال فهو لفلان وارثی یکون رجوعا عن الاول لما بینا ویکون وصیۃ للوارث وقد ذکرنا حکمه ولو کان فلان الآخر میتا حین اوصی فالوصیۃ الاولی علی حالها لان الوصیۃ الاولی انما تبطل ضرورۃ کونها للثانی ولم یتحقق فبقی للاول ولو کان فلان حین قال ذلک حیا ثم مات قبل موت الموصی فهی للورثۃ لبطلان الوصیتین الاولی بالرجوع والثانیۃ بالموت واللہ اعلم۔ اور اگر موصی نے کہا کہ ہر وصیت جس کی میں نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ حرام و بیاج ہے تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہوگا کیونکہ حرام و بیاج ہونا ایک وصف ہے اور وصف چاہتا ہے کہ اصل موصوف یعنی وصیت باقی رہے یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو وصف اس کے ساتھ لاحق ہو سکتا ہے لہذا وصف چاہتا ہے کہ موصوف موجود رہے پس وصیت مذکور بحالہ باقی رہے گی بخلاف اس کے اگر کہا کہ وہ باطل ہے یعنے ہر وصیت جو میں نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ باطل ہے تو یہ رجوع ہے کیونکہ باطل ایسی چیز کو کہتے ہیں جو نیست و نابود ہو جائے اور اگر موصی نے کہا کہ میں نے جو وصیت زید کے واسطے کی تھی اس کو میں نے تاخیر کر دیا تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہے کیونکہ تاخیر اس واسطے نہیں ہوتی کہ وہ چیز ساقط ہو جائے جیسے قرضہ بوجہ تاخیر دینے کے ساقط نہیں ہو جاتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ جو وصیت زید کے واسطے کی تھی اس کو میں نے متروک کر دیا تو رجوع ہے اس واسطے کہ متروک کرنا ساقط

کرنے کے معنی یوں ہے اور اگر کہا کہ وہ غلام جس کی وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہے اس واسطے کہ لفظ مذکور شرکت منقطع ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی زید سے وصیت منقطع ہو کر فقط بکر کے واسطے رہ گئی بخلاف اس کے اگر اپنے غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اسی غلام کی وصیت بکر کے واسطے کی تو یہ ان دونوں کے واسطے مساوی وصیت ہے کیونکہ یہ غلام قابل شرکت ہے اور لفظ وصیت بھی اس معنی کے واسطے لائق ہے اور اگر کہا کہ ہر وصیت جو میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ میرے وارث خالد کے واسطے ہے تو یہ زید کی وصیت سے رجوع ہے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ یہ اول سے انقطاع ہے پھر یہ وارث کے واسطے وصیت ہو جائے گی اور ہم نے وصیت وارث کا حکم پہلے بیان کیا ہے اور اگر اس مسئلہ میں کہ جس غلام کی وصیت یوں سے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہے لیکن اس صورت میں بکر بروقت وصیت کے مرچکا تھا تو زید کی وصیت بحال خود باقی رہے گی کیونکہ زید کی وصیت باطل ہونا اس ضرورت سے تھا کہ غلام مذکور بکر کے واسطے بلا شرکت غیرے ہوا جاتا تھا اور چونکہ بکر مرچکا تو یہ بات متحقق نہ ہوئی پس وصیت اول باقی رہے گی اور اگر بروقت وصیت کے بکر موجود ہو پھر موصی کی موت سے پہلے مرگیا تو غلام وصیت اس موصی کے وارثوں کی میراث ہوگا کیونکہ پہلے وصیت بوجہ رجوع کے اور دوسری وصیت بوجہ موت بکر باطل ہوئی تو دونوں وصیتیں باطل ہوگئیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الوصیۃ بثلث المال

باب تہائی مال کی وصیت کے بیان میں

قال ومن اوصی لرجل بثلث مالہ ولآخر بثلث مالہ ولم تجز الورثۃ فالثلث بینھما لانہ یضیق الثلث عن حقھما اذ لا تزاد علیہ عند عدم الاجازۃ علی ما تقدم وقد تساویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فی الاستحقاق والمحل یقبل الشرکۃ فیکون بینھما وان اوصی لاحدھما بالثلث وللآخر بالسدس فالثلث بینھما اثلاثا لان کل واحد منھما یدلی بسبب صحیح وضاق الثلث عن حقیھما فیقسمانہ علی قدر حقیھما کما فی اصحاب الدیوان فیجعل الاقل سھما والاکثر سھمین فصار ثلثۃ اسھم سھم لصاحب الاقل وسھمان لصاحب الاکثر وان اوصی لاحدھما بجمیع مالہ وللآخر بثلث مالہ ولم تجز الورثۃ فالثلث بینھما علی اربعۃ اسھم عندھما وقال ابوحنیفۃ رح الثلث بینھما نصفان ولا یضرب ابوحنیفۃ رح للموصی لہ بما زاد علی الثلث الا فی المحاباۃ والسعایۃ والدراھم المرسلۃ لھما فی الخلافیۃ ان الموصی قصد شیئین الاستحقاق والتفضیل وامتنع الاستحقاق لحق الورثۃ ولا مانع من التفضیل فیثبت کما فی المحاباۃ واختیھا ولہ ان الوصیۃ وقعت بغیر المشروع عند عدم الاجازۃ من الورثۃ اذ لا نفاذ لھا بحال فبطل اصلا والتفضیل یثبت فی ضمن الاستحقاق فبطل ببطلانہ کالمحاباۃ الثابتۃ فی ضمن البیع بخلاف مواضع الاجماع لان لھا نفاذا فی الجملۃ بدون اجازۃ الورثۃ بان کان فی المال سعۃ فتعتبر فی التفاضل لکونہ مشروعا فی الجملۃ بخلاف ما نحن فیہ وھذا بخلاف ما اذا اوصی بعین ترکتہ وقیمتہ تزید علی الثلث فانہ یضرب

بالثلث وان احتمل ان یزید المال فیخرج من الثلث لان هناك الحق تعلق بعین التركة بدلیل انه لو هلك واستفاد مالا آخر تبطل الوصیة وفی الالف المرسلة لو هلكت التركة تنفذ فیما یستفاد فلم یكن متعلقا بعین ما تعلق به حق الورثة۔

اگر ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے واسطے وصیت کی اور بکر کے واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے اجازت نہ دی یعنی وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ میں اجازت نہ دی تو تہائی مال ان دونوں میں مساوی تقسیم ہوگا کیونکہ ایک تہائی میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ دونوں کا پورا حق جائے کیونکہ وارثوں کی اجازت نہ ہونے کے وقت ایک تہائی سے زیادہ نہیں ہوسکتا چنانچہ اول کتاب میں اس کا بیان ہوچکا اور سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں تو استحقاق میں بھی دونوں برابر ہوں گے یعنی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی اور تہائی مال اس قابل ہے کہ جس میں شرکت ہوسکے پس تہائی ان دونوں میں مساوی مشترک ہوگا اور اگر اس نے زید کے واسطے تہائی مال کی اور بکر کے واسطے چھٹے حصہ مال کی وصیت کی ہو (اور وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی) تو تہائی مال ان دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگا یعنی تہائی مال کے تین حصے کیے جاویں جس میں سے دو حصہ زید کے واسطے اور ایک حصہ بکر کے واسطے ہوگا اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک سبب صحیح کے ساتھ استحقاق ہے اور ان دونوں کے حق کی گنجائش ایک تہائی میں نہیں ہے تو یہ دونوں ایک تہائی کو بقدر اپنے حقوق کے تقسیم کریں جیسے مختلف قرضداروں کی صورت میں ہوتا ہے پس کمتر حصہ والے کا ایک سہم قرار دیا جائے یعنی چھٹا حصہ ایک سہم ہو اور دو تہائی والے کے دو سہم قرار دیے جائیں کیونکہ ایک تہائی میں دو چھٹے حصے نکلتے ہیں پس کل تین سہام ہوئے یعنی ایک تہائی کے تین سہام کیے جاویں جن میں سے ایک سہم بکر کے واسطے ہو اور دو سہام زید کے واسطے ہوں اگر اس نے زید کے واسطے اپنے پورے مال کی وصیت کی اور بکر کے واسطے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد مال کی اجازت نہ دی تو صاحبین کے نزدیک تہائی مال ان دونوں میں چار حصے ہو کر تقسیم ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ تہائی مال ان دونوں میں نصفا نصف ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جب موصی لہ کے واسطے تہائی سے زائد کی وصیت ہو تو وہ زائد کے حساب سے اس کو حقدار نہیں ٹھہراتے ہیں سوائے تین صورتوں کے ایک یہ کہ مریض نے بیع میں کوئی بات کی ہو یا غلام پر حق سعایت ہو یا غیر معین مال کی مثلاً درموں کی وصیت ہو اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے زید کے حق میں کل مال کی وصیت کرنے میں دو باتوں کا قصد کیا ایک یہ کہ زید کو استحقاق ہو اور دوم یہ کہ بکر پر اس کو تفضیل ہو پھر ان دونوں باتوں میں سے استحقاق تو بوجہ حق وارثان کے ممتنع ہوا اس واسطے کہ تہائی سے زائد جس قدر مال ہے سب سے وارثوں کا حق متعلق ہوجاتا ہے اگرچہ مورث راضی نہ ہو چنانچہ سابق میں بیان ہوچکا) اور رہی دوسری بات یعنی بکر کو زید پر تفضیل ہونا تو اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے پس یہ تفضیل ثابت ہوجائیگی (اور یہ اسی طرح ہوسکتی ہے کہ زید بحساب تین حصوں کے اور بکر بحساب ایک حصہ کے شریک قرار دیا جاوے پس تہائی سے زائد میں بنظر اس تفضیل کے شریک کیا جائے گا جیسے درصورت محابات وسعایت ووصیت مرسلہ کے ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب وارثوں نے اجازت نہ دی تو تہائی سے زائد کی وصیت ایسے طور پر واقع ہوئی جو مشروع نہیں ہے کیونکہ یہ وصیت کسی حال میں نافذ نہیں ہوسکتی تو ابتداء سے باطل ہوگئی یعنی تہائی سے زائد کی وصیت باطل ہوگئی اور فقط تہائی کی وصیت رہ گئی تو زید و بکر دونوں برابر ہوگئے رہا زید کو تفضیل ہونا تو یہ تفضیل اگر ثابت ہوتی تو استحقاق کے ضمن میں ثابت ہوتی لیکن تہائی سے زائد کا استحقاق باطل ہوا تو استحقاق باطل ہونے کے ساتھ میں یہ تفضیل بھی

باطل ہو گئی جیسے وہ محابات جو بیع کے ضمن میں ہو وہ بیع باطل ہونے کے ساتھ باطل ہو جاتی ہے بخلاف اِن تینوں مسئلوں کے ف۔ یعنی مریض کے محابات جو بمعنی وصیت ہوتی ہے جس کی یہ صورت ہے کہ ایک مریض کے دو غلام ہیں جن میں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درہم ہیں اور اُس نے وصیت کی کہ یہ غلام زید کے ہاتھ بعوض سو درہم کے فروخت کیا جائے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درہم ہیں اور اُس نے وصیت کی کہ یہ غلام بعوض سو درہم کے بکر کے ہاتھ فروخت کیا جائے تو زید کو ایک ہزار درہم کی اور بکر کو پانچ سو درہم کی محابات حاصل ہوئی اور وارثوں نے تہائی سے زائد محابات کی اجازت نہ دی تو بقدر تہائی کے ان دونوں کے واسطے بمنزلہ وصیت ہے کیونکہ یہ مرض الموت کی محابات ہے بالاتفاق اس تہائی میں زید بحساب ہزار درہم کے اور بکر بحساب پانچ سو درہم کے شریک کیا جائے گا اور اسی طرح سعایت میں حکم ہے جس کی یہ صورت ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں جن میں ایک کی قیمت دو ہزار درہم اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درہم ہے اور ان کے سوائے اُس کا کچھ مال نہیں ہے پس اُس نے مرض الموت میں دونوں کو آزاد کر دیا پس اگر وارثین اجازت دیں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے ورنہ مرض کا تہائی ترکہ یعنی ایک ہزار درہم ان دونوں کو ملے گا پس بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درہم ہے وہ تہائی میں سے دو حصہ پاوے گا اور باقی کے واسطے سعایت کرے گا پس اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ تہائی سے زائد وصیت میں استحقاق کی راہ سے اعتبار ہے اور تیسری صورت یہ کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درہم ہے اور اُس نے بدون تعیین کے زید کے واسطے دو ہزار درہم کی اور بکر کے واسطے ایک ہزار درہم کی وصیت کی مگر وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی اور تہائی صرف ایک ہزار درہم ہو تو اسی قدر ان دونوں کو بطریق وصیت عطا ہو گی لیکن ہزار درہم میں زید کا استحقاق بحساب دو ہزار کے اور بکر کا استحقاق بحساب ایک ہزار کے لگایا جائے گا حتیٰ کہ زید کو بکر سے دو چند استحقاق ہو گا پس خلاصہ یہ نکلا کہ ان تین مسائل میں البتہ بالاتفاق تہائی سے زائد کو بنظر استحقاق کے اعتبار کرتے ہیں (ع۔م۔) اس دلیل سے کہ ان تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو بدون اجازت وارثوں کے فی الجملہ نفاذ موجود ہے باین طور کہ مثلاً مال میں گنجائش نکل آوے مثلاً کوئی مال مخفی ظاہر ہو یا مل جاوے تو اس وصیت کا اعتبار تفضیل کے بارہ میں کیا گیا صرف اس وجہ سے کہ یہ فی الجملہ مشروع ہے بخلاف مسئلہ کتاب کے کہ وہ کسی طرح مشروع نہیں ہے (تو خلاصہ فرق یہ ہوا کہ ان تین مسائل میں وصیت فی الجملہ مشروع ہے تو تفاضل کا اعتبار بنظر استحقاق ثابت ہو گا اور اس مسئلہ کتاب میں کسی طرح مشروع نہیں تو اعتبار نہ دارد ہے اور واضح ہو کہ اعتبار صرف دراہم مرسلہ کی وصیت میں ہے یعنی جن میں کوئی تعیین نہیں ہے) برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال عین کی وصیت میں اس طرح تفاضل ہو حالانکہ تہائی ترکہ سے اس کی قیمت زائد ہے (تو موصی لہ کے حق میں بنظر وارثوں کے یا دیگر موصی لہ کے تفاضل کا کچھ اعتبار نہ ہو گا) چنانچہ موصی لہ صرف ایک تہائی کے حساب سے مستحق قرار دیا جائے گا اگرچہ یہاں بھی یہ احتمال ہے کہ مال میں زیادتی ہو جاوے کہ جس سے یہ عین وصیت اس کی تہائی نکلے اس کی وجہ یہ ہے کہ موصی لہ کا حق اس صورت میں اسی مال عین سے متعلق ہوا ہے اس لئے کہ اگر یہ مال عین تلف ہو جاوے اور میت کا مال دیگر حاصل ہو تو بھی وصیت باطل ہو جاتی ہے اور درصورت کہ ہزار درہم مرسلہ کی وصیت ہو یعنی معین نہ ہو تو اس صورت میں اگر کل ترکہ تلف ہو جاوے پھر میت کا کچھ مال برآمد ہو تو وصیت مذکورہ اس مال سے نافذ کی جاتی ہے تو وصیت کچھ اسی ترکہ سے متعلق نہ تھی جس سے وارثوں کا حق متعلق تھا۔

ف۔ پس وصیت معینہ و وصیت مرسلہ میں یہ فرق ہے جو مذکور ہوا۔ قال واذا اوصی بنصیب ابنه فالوصیة باطلة ولو اوصی بمثل نصیب ابنه جاز لان الاول وصیة بمال الغیر لان نصیب الابن ما

یصیبہ بعد الموت والثانی وصیۃ بمثل نصیب الابن ومثل الشیئ غیرہ وان کان بقدرہ فیجوز وقال زفر تجوز فی الاول ایضا فنظر الی الحال والکل مالہ فیہ وجوابہ ماقلنا۔
اور اگر ایک شخص نے زید کے واسطے اپنے پسر کے حصّہ کی وصیت کی (حالانکہ موصی کا بیٹا موجود ہے۔ع) تو وصیت باطل ہے اور اگر زید کے واسطے اپنے پسر کے مثل حصّہ کی وصیت کی تو جائز ہے (حتیٰ کہ پسر کا حصّہ بقدر تہائی مال ہو یا کم ہو تو نافذ ہے اور اگر تہائی سے زائد ہو تو وہ وارثوں کی اجازت پر ہے۔م) اور دونوں مسئلوں میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ اول مسئلہ یعنی حصّہ پسر کی وصیت اس وجہ سے باطل ہے کہ یہ مال غیر کی وصیت ہے کیونکہ پسر کا حصّہ وہ ہوگا جو اس کو باپ کی موت کے بعد حاصل ہو اور مسئلہ دوم کہ پسر کے مثل وصیت کی تو اس وجہ سے جائز ہے کہ یہ وصیت تو حصّہ پسر کے برابر مال کی وصیت ہے اور یہ حصّہ پسر سے علیحدہ ہے اگرچہ اس کا اندازہ بمقدار حصّہ پسر کیا گیا تو یہ جائز ہے اور زفرؒ نے کہا کہ اول مسئلہ میں بھی وصیت جائز ہے تو زفرؒ نے فی الحال کا لحاظ کیا اور فی الحال کل مال موصی کی ملک ہے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ف یعنی فی الحال اگرچہ کل مال میت ہے لیکن فی الحال وہ موصی لہ کی ملک نہیں کرتا ہے اور بعد موت کے جب تملیک کرے تو اس وقت پسر کا حصّہ خود پسر کا مال ہے تو اس کے حصّہ کی وصیت باطل ہے اور اگر اس نے مجازاً یہ ارادہ کیا کہ مثل حصّہ پسر کے موصی لہ کو دیا جاوے اور وارثوں نے تصدیق کی تو یہ مسئلہ دوم ہوگیا جس میں کچھ کلام نہیں ہے جیسے اگر موصی کا بیٹا ہی موجود نہ ہو تو بالاتفاق وصیت جائز ہے۔ کمافی العنایہ۔ قال ومن اوصی بسہم من مالہ فلہ اخس سہام الورثۃ الا ان ینقص عن السدس فیتم لہ السدس ولا یزاد علیہ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وقالا لہ مثل نصیب احد الورثۃ ولا یزاد علی الثلث الا ان تجیز الورثۃ لان السہم یراد بہ احد سہام الورثۃ عرفا لاسیما فی الوصیۃ والاقل متیقن بہ فیصرف الیہ الا اذا زاد علی الثلث فیرد علیہ لانہ لامجیز علیہ عند عدم اجازۃ الورثۃ ولہ ان السہم ھو السدس ھو المروی عن ابن مسعودؓ وقد رفعہ الی النبی علیہ السلام فیما یروی ولانہ یذکر ویراد بہ السدس فان ایاسا قال السہم فی اللغۃ عبارۃ عن السدس ویذکر ویراد بہ سہم من سہام الورثۃ فیعطی ماذکرنا قالوا ھذا کان فی عرفہم وفی عرفنا السہم کالجزء
اگر کسی نے دوسرے شخص کے واسطے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی تو اس کو وارثوں کے سہام میں سے کم تر دیا جائے گا لیکن اگر یہ چھٹا حصّہ سے کم ہو تو موصی لہ کے واسطے پورا کر دیا جائے گا اور اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ موصی کے واسطے وارثوں میں سے ایک کے حصّہ کے برابر ہوگا یعنی وارثوں میں سے جس کا حصّہ کم تر ہو اسکے برابر ہوگا اور تہائی سے زیادہ نہیں کیا جائے گا مگر جب کہ وارثین اجازت دیں اس دلیل سے کہ سہم کے لفظ سے عرف میں وارثوں کے سہام میں سے ایک مراد ہوتا ہے خصوصاً وصیت میں جو میراث کی بہن ہے اور کمتر اس میں متیقن ہے تو اسی جانب یہ لفظ پھیرا جائے گا لیکن اگر کم تر حصّہ میں تہائی سے زائد ہو تو بقدر زیادتی کے وارثوں کو پھیر دیا جائے گا کیونکہ وارثوں کی اجازت نہ ہونے کے وقت تہائی سے زیادتی نہیں ہو سکتی (اور شافعی ابن المنذر نے کہا کہ وارثین جو چاہیں دے دیں۔ع۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سہم لغت میں چھٹا حصّہ ہے اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوفا مرفوعاً مروی ہے اور اس دلیل سے کہ کبھی سہم بول کر چھٹا حصّہ مراد ہوتا ہے چنانچہ ایاس بن معاویہ قاضی بصرہ نے کہا کہ لغت میں سہم بمعنی حصّہ ششم ہے اور کبھی سہم بول کر اس سے مراد وارثوں کے سہام میں سے ایک ہوتا ہے پس جو ہم نے ذکر

کیا دہی دیا جائے گا یعنی وارثوں کے سہام میں سے جو کمتر ہو دیا جائے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اہل کوفہ وعرب کا عرف ہے اور ہمارے عرف میں سہم کا لفظ بمنزلہ جزد کے ہے یعنی ایک جزد لکھنے کی صورت میں حکم ہوتا ہے وہی ایک سہم کہنے کی صورت میں ہوگا۔ قال ولو اوصی بجزء من مالہ قیل للورثۃ اعطوہ ماشئتم لانہ مجھول یتناول القلیل والکثیر غیران الجھالۃ لا تمنع صحۃ الوصیۃ والورثۃ قائمون مقام الموصی فالیھم البیان۔ اگر اپنے مال سے ایک جزد کی وصیت کی تو وارثوں سے کہا جائے گا کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے اس کو دے دو کہ جزد ایک امر مجہول ہے کہ وہ قلیل وکثیر سب کو شامل ہے لیکن مجہول ہونے سے وصیت ممتنع نہیں ہوتی ہے اور وارث لوگ موصی کے قائمقام ہیں پس انہیں کو بیان کا اختیار ہوگا۔ ف۔ یعنی جو کچھ بیان کریں وہی لازم ہوگا پس اس کے یہی معنی ہوئے کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے دے، دو اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے عرف میں خواہ سہم کا لفظ کہے یا جزد کا یہ لفظ کہے دونوں صورتوں میں یہ حکم یکساں ہے اور اہل کوفہ وغیرہ کے عرف میں سہم وجزء میں فرق ہے چنانچہ کتاب میں ایاس بن معاویہؒ کے قول سے جس کو قاسم بن ثابتؒ نے غریب الحدیث میں روایت کیا ہے اور قول ابن مسعودؓ سے جس کو امام محمدؒ نے اصل میں ذکر کیا ہے اور حدیث مرفوع سے استدلال کیا چنانچہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرتؐ کے وقت میں دوسرے کے واسطے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی پھر مر گیا اور معلوم نہ ہوا کہ یہ کس قدر ہے پس آنحضرتؐ کے حضور میں مرافعہ ہوا تو آپ نے اس کے واسطے چھٹا حصہ قرار دیا رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط اور اس کی اسناد میں عزرمی متروک ہے اور وہ منفرد ہے علاوہ اس کے یہ معلوم نہ ہو کہ آنحضرتؐ نے چھٹا حصہ اس وجہ سے قرار دیا کہ وارثوں کے سہام میں سے یہی کمتر تھا جیسا کہ صاحبین کا قول ہے یا اس وجہ سے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے علاوہ ازیں کہ اثر قاضی ایاسؒ وغیرہ مؤید ہے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے لیکن عجب یہ کہ روایت میں کہا گیا کہ (معلوم نہ ہوا کہ یہ کس قدر ہے) پس اگر عرب کے اطلاق میں سہم اسی معنی میں ہوتا تو معلوم تھا اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ یوں کہا جاوے کہ عرب کے اطلاق میں یہ امر معلوم تھا مگر ان کو حکم شرعی میں معلوم نہ ہوا وفیہ ما فیہ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس او فی مجلس آخر لہ ثلث مالی واجازت الورثۃ فلہ ثلث المال ویدخل السدس فیہ ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس او فی غیرہ سدس مالی لفلان فلہ سدس واحد لان السدس ذکر معرفا بالاضافۃ الی المال والمعرفۃ اذا اعیدت یراد بالثانی عین الاول ھو المعھود فی اللغۃ۔ اگر کسی نے کہا کہ میرا چھٹا حصہ مال واسطے زید کے ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے واسطے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اجازت دے دی تو زید کے واسطے صرف تہائی ملے گی اور چھٹا حصہ اسی میں داخل ہو جائے گا اور اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے واسطے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے پھر مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے واسطے مال کا چھٹا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک چھٹا ملے گا اس واسطے کہ اس نے مال کی طرف نسبت کر کے چھٹا حصہ بطور معرفہ بیان کیا اور معرفہ کو جب دوبارہ عبارت میں لاتے ہیں تو اول ہی مراد ہوتا ہے اور یہی لغت میں معروف ہے۔ ف۔ تو گویا اس نے کہا کہ زید کے واسطے وہی چھٹا حصہ ہے جو میں نے پہلے بیان کیا تھا۔ قال ومن اوصی بثلث دراھمہ او بثلث غنمہ فھلک ثلثا ذلک وبقی ثلثہ وھو یخرج من ثلث ما بقی من مالہ فلہ جمیع ما بقی وقال زفرؒ لہ ثلث ما بقی لان کل واحد منھا مشترک بینھم والمال المشترک یتوی ما توی منہ علی الشرکۃ

ویبقی مابقی علیہا وصایکما اذا کانت الترکۃ اجناسا مختلفۃ ولنا ان فی الجنس الواحد یمکن جمع حق احدھم فی الواحد ولھذا یجری فیہ الجبر علی القسمۃ وفیہ جمع والوصیۃ مقدمۃ فجمعناھا فی الواحد الباقی وصارت الدراھم کالدرھم بخلاف الاجناس المختلفۃ لانہ لا یمکن الجمع فیہا جبرا فکذا تقدیما

اگر ایک شخص نے اپنی تہائی درہموں یا تہائی بکریوں کی وصیت کی پھر ان درہموں یا بکریوں میں سے دو تہائی تلف ہو گئی اور صرف ایک تہائی باقی ہے اور موصی کے مابقی مال میں سے یہ باقی بقدر تہائی کے کم ہوتی ہے تو موصی لہ کو یہ کل باقی دے دی جائے گی اس واسطے کہ جو کچھ باقی ہے سب ان موصی لہ اور وارثوں میں مشترک تھا اور مال مشترک میں حکم یہ ہے جس قدر تلف ہو وہ شرکت پر تلف ہوتا ہے اور جو کچھ باقی رہے وہ شرکت پر باقی رہتا ہے یعنی مابقی تہائی بھی ان سب میں مشترک ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے ترکہ میں اجناس مختلفہ ہوں یعنی ایک شخص کے پاس اونٹ و گائے، بکریوں کے مختلف گلہ ہوں پس اُس نے اِن سب گلوں میں سے ایک تہائی کی وصیت کی پھر دو گلہ تلف ہو گئے اور ایک قسم کا گلہ باقی رہا تو [illegible] موصی لہ کو اس میں سے تہائی ملے گا پس ایسا ہی مسئلہ مذکور میں ہونا چاہئے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس واحد میں ایک حق دار کا حق ایک ہی میں جمع کرنا ممکن ہے لہٰذا جنس واحد میں بٹوارہ پر جبر کرنا جاری ہوتا ہے یعنی اگر جنس واحد کے شرکاء میں سے ایک نے بٹوارہ چاہا تو باقیوں پر بٹوارہ کرنے کے واسطے جبر کیا جاتا ہے حالانکہ بٹوارہ کے یہی معنی ہیں کہ حق شایع کو یکجا جمع کرنا اور وصیت مقدم ہوتی ہے تو ہم نے وصیت کو اس مقدار باقی میں جمع کر دیا اور جملہ دراہم بمنزلہ درہم واحد ہو گئے بخلاف اس کے اگر اجناس مختلفہ ہوں تو ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اجناس مختلفہ میں بٹوارہ کے واسطے جبر نہیں جاری ہوتا ہے تو اسی طرح اس میں وصیت کو بھی مقدم نہیں کر سکتے۔ قال ولو اوصی بثلث ثیابہ فھلک ثلثاھا وبقی ثلثھا وھو یخرج من ثلث ما بقی من مالہ لم یستحق الا الثلث ما بقی من الثیاب قالوا ھذا اذا کانت الثیاب من اجناس مختلفۃ ولو کانت من جنس واحد فھو بمنزلۃ الدراھم وکذالک المکیل والموزون بمنزلتھا لانہ یجری فیہ الجمع جبرا بالقسمۃ ولو اوصی بثلث ثلثۃ من رقیقہ فمات اثنان لم یکن لہ الا ثلث الباقی وکذا الدور المختلفۃ وقیل ھذا علی قول ابی حنیفۃ رح وحدہ لانہ لا یری الجبر علی القسمۃ فیہا وقیل ھو قول الکل لان عندھما للقاضی ان یجتھد ویجمع وبدون ذلک یتعذر الجمع والاول اشبہ للفقہ المذکور۔

اور اگر ایک شخص نے اپنے تہائی کپڑوں کی وصیت کی پھر ان میں سے دو تہائی کپڑے ضائع ہوئے اور ایک تہائی باقی رہی اور یہ مقدار باقی اُس کے باقی ترکہ کی تہائی ہو سکتی ہے تو موصی لہ کو ان کپڑوں میں سے صرف ایک تہائی ملے گی مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ یہ کپڑے اجناس مختلفہ ہوں اور اگر ایک ہی جنس کے کپڑے ہوں تو یہ بمنزلہ درہموں کے ہیں اور اسی طرح ہر کیلی و وزنی چیز بھی بمنزلہ درہموں کے ہے کیونکہ ہر کیلی و وزنی چیز میں بھی بٹوارہ سے جمع کرنا جاری ہے اور اگر اس نے اپنے تین غلاموں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر ان میں سے دو غلام مر گئے تو موصی لہ کے واسطے باقی غلام کا تہائی ملیگا اور اس سے زیادہ نہیں ملیگا اور یہی حکم مختلف گھروں کی صورت میں ہے یعنی اگر تین گھروں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر دو گھر تلف ہو گئے تو موصی لہ کو باقی میں سے فقط تہائی ملیگا بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ فقط امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے کیونکہ وہ مکانات مختلفہ و غلاموں میں جبراً بٹوارہ جائز نہیں جانتے ہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ سب کا قول ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد سے ایک جا جمع کر دے اور بدون اس کے البتہ جمع کرنا متعذر ہے لیکن قول اول بوجہ فقہ مذکور کے اشبہ ہے ف یعنی بدون اجتہاد قاضی کے شرکاء میں سے کسی کا حق ایک مکان واحد یا غلام واحد میں جمع نہیں ہو سکتا اور جب دو مکان یا دو غلام تلف ہو گئے تو ابھی قاضی کا اجتہاد ابھی تک نہیں ہوا پس مابقی بھی مال شرکت رہا تو موصی لہ کو مابقی کا صرف تہائی ملے گا اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ لیکن مصنف رح نے کہا کہ جہاں جبراً جمع کرنا ممکن ہے۔ یعنی

بٹوارہ کر کے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے مقدم کر کے جمع کرنا چاہیئے ورنہ نہیں پس امامؒ کے نزدیک مختلف کپڑوں وغلاموں ومکانوں میں بٹوارہ کا جبر نہیں تو موصی لہ کو باقی میں سے صرف تہائی ملے گا اور صاحبین کے نزدیک ان چیزوں میں جبراً بٹوارہ جاری ہے تو موصی لہ کو کل باقی ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ومن اوصی لرجل بالف درهم وله مال عين ودين فان خرج الالف من ثلث العين دفع الى الموصى له لانه امكن ايفاء كل ذى حق حقه من غير بخس فيصار اليه وان لم يخرج دفع اليه ثلث العين وكل ما خرج شيئ من الدين اخذ ثلثه حتى يستوفى الالف لان الموصى له شريك الوارث وفى تخصيصه بالعين بخس فى حق الورثة لان للعين فضلا على الدين ولان الدين ليس بمال فى مطلق الحال وانما يصير مالا عند الاستيفاء فانما يعتدل النظر بما ذكرناه۔

اگر ایک شخص نے زید کے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی حالانکہ اس موصی کے واسطے مال عین ودین دونوں موجود ہیں یعنی اس کے پاس اموال اعیان ونقود بھی ہیں اور اس کا لوگوں پر قرضہ بھی ہے پس اگر یہ ہزار درہم اس کے ترکہ موجود میں سے برآمد ہو یعنی سوائے قرضہ کے جو مال موجود ہے اس کی تہائی سے ہزار درہم نکلتے ہوں تو موصی لہ کو ہزار درہم دے دیئے جاویں گے کیونکہ بغیر کمی کے ہر ایک حقدار کو حق پہنچا دینا ممکن ہے پس موصی لہ کو بھی اس کا حق پہنچا دیا جائے گا اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار درہم برآمد نہ ہوں تو اعیان موجودات میں سے تہائی دے دی جائے گی اور اموال قرضہ میں سے جو کچھ برآمد ہوتا جائے وہ اس کی تہائی لیتا جائے گا یہاں تک کہ ہزار درہم پورے ہو جائیں کیونکہ موصی لہ تو وارثوں کا شریک ہے اور اموال موجودہ یعنی جو قرض کے سوائے بالفعل موجود ہیں انہیں سے خاص کر موصی لہ کا حق ادا کیا جائے تو یہ وارثوں کے حق میں خسارہ ہے اس لیئے کہ مال نقد کو قرضہ پر فضیلت ہوتی ہے اور اس لیئے کہ قرضہ تو مطلقاً ہر حال میں مال نہیں ہے بلکہ اسی وقت مال ہو جاتا ہے کہ جب وصول ہو جاوے پس نظر انصاف اسی صورت میں ہے جو ہم نے بیان کی۔ ف۔ کہ اموال نقد میں سے بالفعل تہائی دے دی جائے پس ہر ایک کو اس مال سے اپنا اپنا حصہ پہنچ جائے پھر مال قرضہ جب وصول ہوتا جائے تو اس میں سے ہر ایک کو اپنا حصہ پہنچا جائے حتیٰ کہ موصی لہ کے واسطے ہزار درہم پورے ہو جاویں پھر جو کچھ وصول ہو وہ وارثوں کا حق ہے۔ قال ومن اوصى لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت فالثلث كله لزيد لان الميت ليس باهل للوصية فلا يزاحم الحى الذى هو من اهلها كما اذا اوصى لزيد وجدار وعن ابى يوسفؒ انه اذا لم يعلم بموته فله نصف الثلث لان الوصية عنده صحيحة لعمرو فلم يرض للحى الا نصف الثلث بخلاف ما اذا علم بموته لان الوصية للميت لغو فكان راضيا بكل الثلث للحى وان قال ثلث مالى بين زيد وعمرو وزيد ميت كان لعمرو نصف الثلث لان قضية هذا اللفظ ان يكون لكل واحد منهما نصف الثلث بخلاف ما تقدم الا ترى ان من قال ثلث مالى لزيد وسكت كان له كل الثلث ولو قال ثلث مالى بين فلان وسكت لم يستحق الثلث۔

اگر کسی نے زید وبکر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی پھر ظاہر ہوا کہ بکر مر چکا ہے تو پوری تہائی زید کے واسطے ہوگی اس واسطے کہ میت اس قابل نہیں کہ اس کے واسطے کچھ وصیت ہو تو وہ زندہ کا مزاحم نہ ہوگا جو لائق وصیت ہے جیسے کسی نے زید ودیوار کے واسطے وصیت کی تو دیوار کے اس قابل نہ ہونے کی وجہ سے کل وصیت زید ہی کے واسطے ہوتی ہے۔

ف۔ اور یہ دو صورتوں کو شامل ہے ایک یہ کہ موصی کو بکر کے مرنے کا حال معلوم ہو اور دوم یہ کہ اس کو معلوم نہیں پس ظاہر حکم یہ کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے واسطے کل وصیت ہوگی۔ م۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر موصی کو بکر کی موت

کا علم نہ ہو تو اس صورت میں زید کے واسطے تہائی کا نصف ہو گا کیونکہ موصی کے نزدیک بکر کے واسطے وصیت صحیح ہے تو وہ زید کے واسطے فقط تہائی کے آدھے پر راضی ہوا ہے بخلاف اس صورت کے کہ موصی کو بھی بکر کی موت کا علم ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید کے واسطے ہو گی اس واسطے کہ میت کے لیے وصیت کرنا لغو ہے تو موصی خود اس امر پر راضی تھا کہ پورا تہائی مال زید کے واسطے ہو ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے یوں کہا ہو کہ میں نے زید و بکر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی۔ م۔ اور اگر موصی نے یوں کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید و بکر کے ہے حالانکہ بکر مرچکا ہے تو بالاتفاق زید کے واسطے صرف نصف کا آدھا یعنی چھٹا حصہ ہو گا کیونکہ لفظ درمیان «زید و بکر کے» مقتضی ہے کہ زید و بکر میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی کا نصف ہو پس اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ ملے گا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جب کہ زید و بکر کو بطور وصیت کے تہائی کا مالک کیا تو اس صورت میں جو زندہ ہے وہ کل کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ایک شخص نے اگر یوں کہا کہ میرا تہائی مال زید کے واسطے ہے اور خاموش ہو رہا یعنی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا تو زید کل تہائی کا مالک ہو جاتا ہے اور اگر ایک شخص نے کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید ...... اور خاموش ہو رہا تو زید اس کل کا مستحق نہیں ہو گا۔ ف۔ اس واسطے کہ لفظ مذکور مقتضی ہے کہ زید کے ساتھ دیگر مستحق بھی ہے جس کو اس نے بیان نہیں کیا غایت یہ کہ صرف ایک ہی مستحق دیگر قرار دیا جاوے کیونکہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں ہے لہٰذا زید صرف نصف کا مستحق ہو گا اور اس سے زیادہ کا استحقاق کسی صورت میں نہ ہو گا پس حاصل یہ نکلا کہ اگر دو شخصوں کو وصیت کرے حالانکہ ان میں سے ایک مرچکا ہے تو دیکھا جائے کہ وصیت اگر تملیک ہے تو جو زندہ ہے وہ کل کا مالک ہو جائے گا جب کہ موصی کی موت کے بعد قبول کرے اور اگر وصیت بطور تقسیم ہے مثلاً میرا تہائی مال درمیان فلاں اور فلاں کے ہے تو زندہ کو صرف اس کا نصف ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ومن اوصی بثلث مالہ ولا مال لہ واکتسب مالا استحق الموصی لہ ثلث ما یملکہ عند الموت لان الوصیۃ عقد استخلاف مضاف الی ما بعد الموت ویثبت حکمہ بعدہ فیشترط وجود المال عند الموت لا قبلہ وکذلک اذا کان لہ مال فھلک ثم اکتسب مالا لما بینا ولو اوصی لہ بثلث غنمہ فھلک الغنم قبل موتہ او لم یکن لہ غنم فی الاصل فالوصیۃ باطلۃ لما ذکرنا انہ ایجاب بعد الموت فیعتبر قیامہ حینئذ وھذہ الوصیۃ تعلقت بالعین فتبطل بفواتھا عند الموت وان لم یکن لہ غنم فاستفادہ ثم مات فالصحیح ان الوصیۃ تصح لانھا لو کانت بلفظ المال تصح فکذا اذا کانت باسم نوعہ وھذا لان وجودہ قبل الموت فضل والمعتبر قیامہ عند الموت ولو قال لہ شاۃ من مالی ولیس لہ غنم یعطی قیمۃ شاۃ لانہ لما اضافہ الی المال علمنا ان مرادہ الوصیۃ بمالیۃ الشاۃ اذ مالیتھا توجد فی مطلق المال ولو اوصی بشاۃ ولم یضفہ الی مالہ ولا غنم لہ قیل لا یصح لان المصحح اضافتہ الی المال وبدونھا تعتبر صورۃ الشاۃ ومعناھا وقیل تصح لانہ لما ذکر الشاۃ ولیس فی ملکہ شاۃ علمنا ان مرادہ المالیۃ ولو قال شاۃ من غنمی ولا غنم لہ فالوصیۃ باطلۃ لانہ لما اضافہ الی الغنم علمنا ان مرادہ عین الشاۃ حیث جعلھا جزء من الغنم بخلاف ما اذا اضافھا الی المال وعلی ھذا یخرج کثیر من المسائل۔

اگر کسی شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس کا کچھ مال نہیں ہے پھر اس نے کچھ مال کمایا تو موت کے وقت

جو کچھ مال ہو موصی لہ اس کی تہائی کا مستحق ہوگا اس واسطے کہ وصیت ایک عقد ہے جو اپنا خلیفہ کرنا اپنی موت کے بعد
زمانہ کی طرف مضاف ہے یعنی موصی نے گویا موصی لہ کو کہا کہ میری موت کے بعد ہی تو میرے تہائی مال میں میرا خلیفہ ہے
اور وصیت کا حکم بعد موت کے ثابت ہوتا ہے تو موت کے وقت مال موجود ہونا چاہیے اور اس سے پہلے ضرورت نہیں ہے
اسی طرح اگر موصی کے پاس وقت وصیت کے مال ہو پھر سب تلف ہو گیا پھر اس نے مال کمایا تو بھی موصی لہ اس کی تہائی
کا مستحق ہوگا بدلیل مذکورہ بالا کہ وقت موت کے مال کی ضرورت ہے اور اس سے پہلے ضرورت نہیں ہے۔
ف پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اس نے مال کی تہائی کی وصیت کی ہو۔م۔ اور اگر اس نے اپنی تہائی بکریوں کی وصیت کی
پھر موصی کی موت سے پہلے یہ بکریاں مر گئیں یا اصل ہی میں اس کے پاس کوئی بکری نہ تھی تو وصیت باطل ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ
وصیت تو بعد موت کے ایجاب ہے تو موصی کی موت کے وقت اس مال کا قائم ہونا معتبر ہے اور چونکہ بکریوں کی وصیت ایک
مال عین سے متعلق تھی یعنی مثل درہم و دینار کے مال غیر معین سے متعلق نہ تھی تو جب موت کے وقت یہ مال عین ندارد ہو تو وصیت
باطل ہوگی اور اگر موصی کے پاس بکریاں نہ ہوں لیکن بعد قول وصیت کے اس نے بکریاں حاصل کیں پھر موصی یہ بکریاں چھوڑ کر مرا (تو
کیا وصیت مذکورہ ان بکریوں سے نافذ ہوگی اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ ان سے متعلق نہ ہوگی) اور صحیح یہ ہے
کہ وصیت صحیح ہوگی یعنی ان بکریوں سے متعلق ہوگی اس دلیل سے کہ اگر وصیت بلفظ مال ہوتی تو صحیح ہوتی یعنی جب وصیت
تہائی مال کے لفظ سے ہوتی ہے تو وہ بعد وصیت کے حاصل کیے ہوئے مال سے متعلق ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گزرا پس
اسی طرح جب وصیت مال کی ایک قسم سے ہو مثلاً بکریوں کے لفظ سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریوں سے متعلق ہوگی
اور اس کی وجہ یہ ہے کہ موصی کی موت سے پہلے بکریوں کا موجود ہونا ایک امر زائد ہے یعنی اس کو وصیت صحیح ہونے سے تعلق
نہیں ہے اور معتبر یہ کہ موت موصی کے وقت یہ مال موجود ہونا چاہیے (اور یہاں یہی ہوا کہ موت کے وقت بکریاں موجود ہیں تو وصیت
مذکورہ صحیح و نافذ ہوگی اور یہ اس وقت کہ مقصود ہو کہ عین بکریوں سے تہائی ہے) اور اگر کہا کہ فلاں کے واسطے میرے مال سے
ایک بکری ہے حالانکہ اس مال میں کوئی بکری نہیں ہے تو موصی لہ کو بکری کی قیمت دی جائے گی کیونکہ جب موصی نے اس کو
مال کی جانب مضاف کیا تو ہم نے جانا کہ اس کی غرض یہ کہ بقدر بکری کی مالیت کے فلاں شخص کے واسطے مال ہے اس
واسطے کہ بکری کی مالیت البتہ مطلق مال میں پائی جاتی ہے اور اگر اس نے مال کی جانب نسبت نہیں کی بلکہ فلاں کے
واسطے ایک بکری کی وصیت کی حالانکہ اس پاس کوئی بکری نہیں ہے (تو اس میں دو قول ہیں) بعض نے کہا کہ وصیت
صحیح نہیں ہے کیونکہ وصیت صحیح کرنے والا امر یہ کہ اس نے مال کی جانب اضافت کی ہو اور بدوں مالی اضافت کے بکری کی
صورت و معنی کا اعتبار ہوگا یعنی عین بکری سے وصیت متعلق ہوگی (اور چونکہ عین بکری کوئی موجود نہیں ہے جب وہ مرا
تو وصیت بھی باطل ہوگی) اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ وصیت صحیح ہے اس واسطے کہ جب اس نے بکری کا لفظ کہا
حالانکہ اس کے پاس بکری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اس کی مراد بکری کی مالیت ہے (پس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت
دے دی جائے گی۔ اقول شاید یہی مصنف کے نزدیک راجح ہے جبھی اس کو آخر میں بیان کیا ہے) اور اگر اس نے کہا
کہ فلاں کے واسطے میری بکریوں میں سے ایک بکری ہے حالانکہ اس کے پاس بکریوں میں سے کوئی نہیں ہے تو وصیت باطل
ہے اس واسطے کہ جب اس نے بکریوں کی طرف بکری کی نسبت کی تو ہم نے جانا کہ اس کی مراد عین بکری ہے کہ اس نے
اس کو بکریوں میں سے ایک قرار دیا ہے (اور بکری کی قیمت مراد نہیں ہے) برخلاف اس کے جب اس نے بکری کو
مال کی جانب مضاف کیا تھا تو اس صورت میں مالیت مراد ہوتا معلوم ہوتا تھا اور واضح ہو کہ اسی قاعدہ پرہٹت

سے مسائل نکلتے ہیں ف۔ جیسے کہ فلاں کے واسطے میرے مال میں سے ایک قفیز گیہوں ہیں یا میرے کپڑوں میں سے
ایک کپڑا ہے تو وصیت صحیح ہے اور موصی لہ کو قفیز گیہوں و کپڑے کی قیمت دی جائے گی جب کہ موصی لہ کے مال میں گیہوں یا
کپڑے نہ ہوں بخلاف اس کے اگر کہا کہ فلاں کے واسطے میرے گیہوں میں سے ایک قفیز گیہوں ہیں یا میرے کپڑوں میں
سے ایک کپڑا ہے حالانکہ اس کے مال میں گیہوں یا کپڑے نہیں ہیں تو وصیت باطل ہے۔ کما فی المبسوط۔ قال ومن اوصی
بثلث ماله لامهات اولاده وهن ثلث وللفقراء والمساكين فلهن ثلثة اسهم من خمسة اسهم
اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے ام ولدوں و فقراء و مساکین کے واسطے ہے حالانکہ اس کے تین ام ولد
ہیں تو تہائی کے پانچ سہام مساوی کر کے اس میں سے تینوں ام ولدوں کو تین اسہام دیے جائیں گے۔
ف۔ اور فقراء کو ایک سہم اور مساکین کو ایک سہم دیا جائے گا۔ **قال رضی الله عنه وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف**
شیخ مصنف رحمۃ اللہ نے کہا کہ یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے ف۔ اور امام محمدؒ سے بھی ظاہر الروایۃ
میں اس کے خلاف نہیں آیا۔ **وعن محمدؒ انه يقسم على سبعة اسهم لهن ثلثة ولكل فريق سهمان۔**
اور غیر جامع صغیر میں امام محمد سے البتہ مروی ہے کہ سات سہام کیے جاویں گے جن میں سے تینوں ام ولدوں کو تین سہام دیے
جاویں گے اور ہر فریق کے واسطے دو سہم ہوں گے ف۔ یعنی فقراء کو دو سہم اور مساکین کو دو سہم دیے جاویں گے۔ **واصله**
ان الوصية لامهات الاولاد جائزة والفقراء والمساكين جنسان وفسرناهما في الزكوة۔
اور اصل اس مقام پر یہ ہے کہ امہات الاولاد کے واسطے وصیت جائز ہے یعنی آدمی کو جن باندیوں سے اولاد ہوتی ہو
چونکہ ان میں سے کوئی مستحق میراث نہیں تو ان کے واسطے وصیت جائز ہوتی ہے اور فقراء و مساکین دو جنس ہیں اور زکوٰۃ میں
ہم نے دونوں کی تفسیر بیان کر دی ہے ف۔ پس اس اصل میں کچھ خلاف نہیں ہے اور مصرف الزکوٰۃ میں لکھا کہ فقیر وہ ہے جس
کے پاس کچھ قلیل ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے اور اس کے برعکس بھی کہا گیا
ہے اقول اس وجہ سے کہ قولہ تعالیٰ اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر۔ یعنی یہ کشتی چند مسکینوں کی تھی جو دریا میں کام
کرتے تھے اس میں مسکینوں کے واسطے کشتی ثابت کی اور قول اول کی وجہ یہ کہ قولہ تعالیٰ او مسكينا ذا متربة۔ یا مسکین کو جو
خاک آلودہ پڑا ہے دلالت کرتا ہے کہ وہ فقیر سے بھی زیادہ بدحال ہوتا ہے بالجملہ اس میں اتفاق ہے کہ بحکم قولہ انما الصدقات
للفقراء والمساکین فقیر و مسکین دو جنس ہیں تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہوئی کہ تین امہات اولاد ہیں اور دو جنس
فقراء و مساکین ہیں تو ہر ایک کے واسطے ایک سہم ہوا اور فقراء و مساکین غیر محدود ہوتے ہیں اور سب کا احاطہ ممکن نہیں تو ہر
ایک کو جنس قرار دے کر تینوں امہات اولاد کے ساتھ پانچ مقسوم علیہ بنایا گیا۔ **لمحمدؒ ان المذكور لفظ الجمع۔**
اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ فقراء و مساکین بلفظ جمع مذکور ہے ف۔ تو ہر ایک کو مفرد ایک کے معنی میں نہیں لے سکتے ہیں
غایت یہ کہ کمتر جمع اعتبار کی جاوے۔ **وادناه في الميراث اثنان نجد ذلك في القرآن۔** اور کمتر جمع میراث میں دو عدد ہے
جس کو ہم قرآن میں پاتے ہیں ف۔ چنانچہ بنت یعنی دختر واحدہ کے واسطے نصف ہے اور بنات خواہ دو ہوں یا زیادہ
ہوں ان کے واسطے دو تہائی ہے تو کمتر جمع کا اطلاق دو پر کیا گیا اور مانند اس کے دیگر ہیں۔ **فكان من كل فريق اثنان۔**
تو ہر فریق فقراء و مساکین میں سے بھی کمتر دو ہوا ف۔ دونوں مل کر چار ہیں **وامهات الاولاد ثلث۔** اور امہات اولاد تینوں
مفروض ہیں ف۔ تو جملہ سات ہوئے **فلهذا يقسم على سبعة۔** لہٰذا تہائی مال وصیت کے سات سہام کیے جاویں
گے ف۔ ازاں جملہ ہر ایک ام ولد کو ایک سہم دیا جاوے اور فقراء میں دو سہم اور مساکین میں دو سہم دیے جاویں اھ

شاید کہ مراد امام محمدؒ یہ کہ دو فقیروں کو دیا جاوے تو وصیت کی تعمیل ہو جائے گی کیونکہ جہاں کے فقرأ کو احاطہ کرنا طاقت بشری سے باہر ہے لیکن یہ سب اس وقت صحیح ہو کہ الفقرأ والمساکین سے جمع کے معنی مقصود ہوں حالانکہ الفقرأ والمساکین بلفظ جمع پر الف لام داخل ہے۔ وهذا لان الجمع المحلی بالالف واللام يراد به الجنس۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس جمع پر الف لام داخل ہوا اس سے جنس مراد ہوتی ہے۔
ف جبکہ وہاں کوئی جماعت معہودہ نہ ہو کیونکہ الف لام سے معہود مراد لینا اصل ہے اور یہاں بھی معہود فقرا و مساکین نہیں ہے اور استغراق الف لام بھی نہیں ہو سکتا کہ جمیع فقرأ و مساکین مراد ہوں کیونکہ یہ محال ہے تو بہر حال یہاں جنس ہی کے معنی مراد ہیں ورنہ بدون الف لام میں اور مع الف لام میں فرق نہ ہوگا تو یہی متعین ہوا کہ جنس فقرأ و جنس مساکین مقصود ہے۔ وانه يتناول الادنى مع احتمال الكل۔ اور جنس کا حکم یہ کہ وہ کمتر کو شامل اور اس میں کل کا احتمال ہوتا ہے ف لیکن یہاں کل کا احتمال بوجہ محال ہونے کے باطل ہے تو کمتر مراد ہونا چاہیے۔ لاسیما عند تعذر صرفه الى الكل خصوصاً جب کہ کل کی جانب یہ صدقہ صرف کرنا محال ہے۔
ف اور ادنیٰ جنس ایک فرد ہے۔ فيعتبر من كل فريق واحد۔ تو ہر ایک فریق فقرأ و مساکین میں صرف ایک معتبر ہوا
ف کیونکہ یہی کمتر و یقینی ہے۔ فبلغ الحساب خمسة تو حساب پانچ مقسوم علیہ پر پہنچا۔
ف جس میں سے ایک سہم تو فقرأ کا اور ایک سہم مساکین کا ہوا۔ والثلثة للثلث۔ اور باقی تین سہام تین امہات اولاد کے واسطے رہے۔ قال ولو اوصى بثلثه لفلان وللمساكين فنصفه لفلان ونصفه للمساكين عندهما وعند محمد ثلثه لفلان وثلثاه للمساكين۔ اور اگر اس نے اپنی تہائی کی وصیت واسطے فلاں و مساکین کے فرمائی تو فلاں شخص کو تہائی کا نصف یعنی چھٹا حصہ دیا جاوے اور نصف باقی واسطے مساکین کے ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک فلاں کے واسطے ایک تہائی ہوگا اور مساکین کے واسطے دو تہائی ہوگا
ف کیونکہ فلاں ایک شخص ہے اور مساکین سے کمتر دو مراد ہیں تو سب تین ہوئے پس اگر اس کی تہائی فرض کرو کہ تین سو درہم ہیں تو فلاں کو سو درہم دے کر باقی دو سو درہم کو مساکین میں تقسیم کیا جاوے اور شیخینؒ کے نزدیک المساکین بالف لام سے جنس مراد ہے کہ کمتر ایک ہے تو نصفا نصف ہوگا۔ ولو اوصى للمساكين فله صرفه الى مسكين واحد عندهما وعنده لا يصرفه الا الى مسكينين بناء على ما بيناه۔ اور اگر موصی نے اپنی تہائی کی وصیت مساکین کے واسطے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہے کہ اس کو ایک ہی مسکین کو دے دے اور یہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور محمدؒ کے نزدیک دو مسکینوں سے کم نہیں صرف کر سکتا یہ اسی بنا پر ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے۔
ف کہ امام محمدؒ کے نزدیک جمع معتبر و اس میں کمتر دو عدد ہے اور شیخینؒ کے نزدیک جمع بمعنی جنس ہے جب کہ الف لام داخل ہے تو کمتر ایک عدد فرد ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے عربی زبان میں المساکین یا للمساکین والفقرأ کہا ہو اور ہماری زبان میں یہ الف لام جو معنی جنس یا استغراق یا معہود کو مفید ہوتا ہے ندارد ہے پس اگر فقیروں کو مسکینوں کا لفظ کہے تو قطعاً جمع مراد اور کمتر جمع ہماری زبان میں مثل زبان فارسی کے دو عدد ہے پس ایسی صورت میں ہمارے یہاں قطعاً امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ لازم ہے فاحفظہ۔ م۔ قال ومن اوصى لرجل بمائة درهم ولآخر بمائة درهم ثم قال لآخر قد اشركتك معهما فله ثلث كل مائة۔ اگر ایک شخص نے زید کے واسطے سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے سو درہم کی وصیت کی پھر خالد سے کہا کہ میں نے تجھے ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو خالد کو ہر سینکڑے میں سے تہائی ملے گی ف پس ہر ایک کے واسطے ۶۶ درہم و دو تہائی درہم ہوا۔ لان الشركة للمساواة لغة۔ اس واسطے کہ لغت میں شرکت واسطے مساوات کے ہوتی ہے۔

ف۔ حتی کہ میں نے تجھے اس کے ساتھ شریک کیا یعنی آنکہ تم دونوں کو مساوی حصہ دار کردیا پس جب دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو بھی ان دونوں کے مساوی ملنا چاہیئے۔ وقد امکن اثباتہ بین الکل بما قلناہ لاتحاد المال ۔ اور مساوات ثابت کرنا ان سب کے درمیان بروجہ مذکورہ ممکن ہے کیونکہ مال متحد ہے۔

ف۔ یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے سو درہم ہی ہیں تو سب میں مساوات اسی طور پر ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سو درہم میں سے دو تہائی لے اور ایک تہائی اس کو دے تو اس کے پاس بھی دو تہائی ہو گئیں ۔ لانہ یصیب کل واحد منھم ثلثا مائۃ۔ اس واسطے کہ ان میں سے ہر ایک کو سو درہم کی دو تہائی پہنچ جائے گی۔

ف۔ تو سب باہم برابر ہو گئے یہ سب اس وقت کہ اتحاد مال ہو۔ بخلاف ما اذا اوصی لرجل باربع مائۃ وللآخر بمائتین بخلاف اس کے اگر یہ صورت واقع ہو کہ اس نے زید کے واسطے چار سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے دو سو درہم کی وصیت کی۔ ثم کان الاشراک۔ پھر شریک کرنا واقع ہوا ف۔ خالد سے کہا کہ میں نے تجھے ان دونوں کے ساتھ شریک کردیا تو یہاں شرکت کے لغوی معنی نہیں لے سکتے ہیں۔ لانہ لایمکن تحقیق المساواۃ بین الکل لتفاوت المالین۔ اس واسطے کہ ان سب میں برابری ثابت کرنا ممکن نہیں بوجہ اس کے کہ دونوں مال متفاوت ہیں۔

ف۔ یعنی زید بکر پہلے ہی سے برابر نہیں ہیں تو یہ تیسرا شخص معًا دونوں کے ساتھ کیوں کر برابر ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں لغوی معنی پر مساوات مراد نہیں ہو سکتی ہے تو لامحالہ مجازی معنی پر محمول کیا جاوے۔ فحملناہ علی مساواتہ کل واحد منھما بتنصیف نصیبہ عملا باللفظ بقدر الامکان پس ہم نے شریک کرنے کے لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ تجھے ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اس طرح مساوی کیا کہ ہر ایک سے اس کی مقدار وصیت میں سے نصف لے لے تاکہ جہاں تک ممکن ہو لفظ شرکت پر بقدر امکان عمل ہو جاوے ف۔ یعنی جب پورے طور پر ان سب میں مساوات نہیں ممکن ہے تو کمتر یہ کہ دو میں ممکن ہو اور یہ اس طرح ہوا کہ یہ شخص سوم ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ صرف اس کی وصیت میں مساوی ہو جاوے اسطرح ہر ایک سے اس کا نصف لے اگرچہ بلحاظ دونوں حصوں کے یہ سب سے زائد ہو گیا کیونکہ اول کے پاس صرف دو سو درہم رہے اور دوم کے پاس صرف سو درہم رہے اور اس کے پاس تین سو درہم ہو گئے لیکن ہم نے اس واسطے اس طریقہ پر محمول کیا کہ آخر اس میں وہ ہر ایک سے نصف لینے میں اس کے ساتھ برابر ہوا جاتا ہے اگرچہ بعد اس کے مجموعہ میں بڑھ جاوے۔

قال ومن قال لفلان علی دین فصدقوہ معناہ قال ذلک لورثتہ۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے سو تم لوگ اس کے قول کی تصدیق کیجیو اس کے معنی یہ کہ اس شخص نے اپنے وارثوں سے یہ بات کہی ف۔ اور یہ معنی نہیں کہنا کہ اس نے گواہوں سے کہی پس حاصل یہ کہ ایک شخص نے وارثوں کو وصیت کی کہ فلاں شخص کا مجھ پر قرضہ ہے پس وہ بعد میری موت کے طالب ہوگا تو تم اس سے منکر نہ ہونا بلکہ اس کے قول کی تصدیق کرنا پھر یہی ہوا کہ اس نے آکر قرضہ کا دعویٰ کیا اگرچہ گواہ نہیں ہیں بلکہ صرف اس کا دعویٰ اور میت کا اقرار ہے فانہ یصدق الی الثلث وھذا استحسان۔ تو ایک تہائی ترکہ تک اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور اور یہ بھی بدلیل استحسان ہے۔ ف۔ یعنی استحسانًا وارثوں پر لازم ہے کہ فلاں مذکور کے مقدار دعویٰ میں میت کی تہائی تک تصدیق کریں۔ وفی القیاس لایصدق لان الاقرار بالمجھول وان کان صحیحا لکنہ لایحکم بہ الا بالبیان۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ تصدیق نہ کی جاوے اس واسطے کہ مجہول چیز کا اقرار اگرچہ خود صحیح ہوتا ہے لیکن ایسے اقرار کے ساتھ حکم نہیں ہو سکتا مگر بیان کے ساتھ۔

ف۔ یعنی مقر سے دریافت کیا جاتا ہے کہ تیری کیا مراد یا کیا مقدار ہے غرض کہ جو امر مجہول رکھا ہے وہ اس سے دریافت کیا جاتا ہے پس جب وہ بیان کرے تب اس پر عمل درآمد کا حکم لاحق ہوتا ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں یہی مانا کہ اقرار قرضہ فلاں تو صحیح ہے لیکن کچھ حکم نہیں ہو سکتا جب تک بیان نہ ہو اور بیان کی امید یہاں منقطع ہو گئی کیونکہ وہ مر گیا تو اقرار مذکور بھی ساقط ہو گیا اگر کہا جاوے کہ اس اقرار کے ساتھ میت نے حکم لگایا کہ تم لوگ فلاں کے قول کی تصدیق کیجیو پس اسی کو میت کی طرف سے مجہول کا بیان رکھا جاوے گویا اس نے کہا کہ میرا بیان وہ ہے جو فلاں شخص دعویٰ کرے گا تو ساقط نہ ہوا جواب یہ کہ بیان ایسا ہونا چاہیئے جو خلاف شرع نہ ہو۔ **قولہ فصدقوہ صدر مخالفا للشرع۔** اور میت نے جو کہا کہ تم اس کے قول کی تصدیق کیجیو یہ مخالف شرع صادر ہوا ہے۔ **لان المدعی لایصدق الا بحجۃ** اس واسطے کہ شرعاً مدعی کی تصدیق نہیں کی جاتی مگر بحجت۔ ف۔ بلا حجت اس کی تصدیق کرنے کا حکم دینا خلاف شرع ہے تو یہ اقرار بغیر بیان کے رہ گیا۔ **فتعذر اثباتہ اقرارا مطلقا۔** تو اس اقرار کو اقرار مطلق کرنا متعذر ہو گیا۔

ف۔ یعنی اس اقرار کو ایسا اقرار نہیں ٹھہرا سکتے جو بہمہ وجوہ پورا ہو جس سے حکم متعلق ہوتا ہے **فلا یعتبر** تو یہ اقرار کچھ بھی معتبر نہ ہوگا ف۔ یعنی کچھ بھی مفید حکم نہ ہوگا پس قیاس تو اسی کو مقتضی ہے کہ اقرار مذکور ساقط الاعتبار ہو لیکن ہم نے قیاس مذکور ترک کیا اور استحسان اختیار کیا۔ **وجہ الاستحسان انا نعلم ان من قصدہ تقدیمہ علی الورثۃ۔** استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ ہم یہ بات بے شک جانتے ہیں کہ اس کی مراد یہ تھی کہ وارثوں پر فلاں شخص کو مقدم کیا جاوے ف۔ حتیٰ کہ ترکہ سے پہلے اس کا قرضہ دیا جاوے تب وارثوں کا حق متعلق ہو لیکن اس کے ساتھ صرف یہ مشکل ہے کہ وارثوں کا حق کیوں کر اس کے قول سے دور کیا جاوے تو ہم نے غور کیا کہ کسی صورت سے اس کا قصد پورا ہو سکتا ہے تو اس کی راہ نکل آئی یعنی۔ **وقد امکن تنفیذ قصدہ بطریق الوصیۃ** اس کا قصد پورا کرنا بطریق وصیت کے ممکن ہوا ف۔ یعنی ہم نے مانا کہ اقرار ساقط ہی سہی لیکن یہ تو ممکن ہے کہ گویا اس نے وصیت کی کہ فلاں شخص اگر جو کچھ مانگے تم اس کو دے دو ہاں یہ امر رہا کہ وارثوں کو سب ترکہ دے دینا لازم نہیں لیکن میت کا حق تہائی تک متعلق ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ تہائی تک ان کو وصیت پوری کرنا لازم ہے اور زیادہ میں ان کو اختیار ہے کہ نہ دیں اگر کہو کہ پھر میت کو ایسے اقرار کی کیا ضرورت تھی جس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید اس نے وارثوں سے نکال کر اجنبی کو احساناً دینا چاہا جواب یہ کہ ایسی بد گمانی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ **وقد یحتاج الیہ من یعلم باصل الحق علیہ دون مقدارہ سعیا منہ فی تفریغ ذمتہ فیجعلہا وصیۃ جعل التقدیر فیہا الی الموصی لہ** اور آدمی کو کبھی اقرار کی پڑتی ہے جو یہ جانتا ہے کہ اصل میں مجھ پر فلاں کا حق ہے لیکن اس کی مقدار نہیں جانتا ہے پس یہ فکر لگاتا ہے کہ میرا ذمہ اس سے پاک ہو جاوے تو اس کو ایسی وصیت کے پیرایہ میں کر دیتا ہے جس میں مقدار کا اندازہ موصی کے حوالہ کیا ہو۔ **کانہ قال اذا جاءکم فلان وادعی شیئا فاعطوہ من مالی ماشاء۔** گویا اس لئے یوں کہا کہ جب تمہارے پاس فلاں شخص آ کر کچھ دعویٰ کرے تو جو کچھ وہ چاہے اس کو میرے مال سے دے دینا ف۔ اور اس میں ہر چند کہ وارثوں پر کل مال دے دینا لازم نہیں ہے تاہم وصیت صحیح ہے۔ **وہذہ معتبرۃ من الثلث۔** اور یہ وصیت تہائی ترکہ سے معتبر ہوتی ہے ف۔ یعنی تہائی تک اس کی تنفیذ واجب ہے اسی طرح اقرار مذکور بھی بمعنی وصیت مذکورہ ہے۔ **فلہذا یصدق علی الثلث دون الزیادۃ۔** پس اسی وجہ سے تہائی تک فلاں کے قول کی تصدیق کی جاوے گی اور زائد میں تصدیق واجب نہیں ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ کہ قیاس تو اس کو اقرار کے طور پر نافذ کرنے سے مانع ہے اور استحسان اس کو بطور وصیت نافذ کرنے کو مفید ہے اور ضرورت اسی کی مرجح ہے

تو بھی مختار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م سقال وان اوصی بوصایا غیر ذلک پھر جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر مرد مذکور نے سوائے اس
کے دیگر وصیتیں کی ہوں۔ ف یعنی جو استحسان کہ اقرار مجہول میں بطور وصیت نافذ کرنے کا گزرا وہ ایسی صورت
میں کہ میت نے صرف یہی اقرار مجہول کیا ہو حتیٰ کہ وہ تہائی تک بطور وصیت نافذ کیا جاوے اور اگر اُس نے سوائے اس
اقرار مجہول کے دیگر وصیتیں کی ہوں یعزل الثلث لاصحاب الوصایا والثلثان للورثة۔ تو ان وصیت والوں کے واسطے
تہائی ترکہ جدا کر دیا جائے اور دو تہائی وارثوں کے واسطے ہے ف پس ترکہ میں پہلے یہ کام کیا جاوے اور ابھی اقرار مذکور
کے لیئے کچھ عمل نہیں ہوا بلکہ وصیتوں کے واسطے تہائی الگ کی گئی اور وارثوں کی دو تہائی الگ کی گئی۔ لان میراثهم معلوم
وکذا الوصایا معلومة وهذا مجهول فلا یزاحم المعلوم فتقدم عزل المعلوم۔ اس واسطے کہ وارثوں کی میراث
امر معلوم ہے اور اسی طرح وصیتیں بھی معلوم ہیں اور یہ اقرار تو مجہول ہے پس یہ مجہول کسی معلوم کا مزاحم نہیں ہو سکتا ہے تو معلوم
کے واسطے پہلے ترکہ جدا کیا جاوے ف تاکہ معلوم کا مقدم ہونا ظاہر ہو پھر انھیں کی تصدیق پر اقرار مجہول کا نفاذ ہو۔ و
فی الافراز فائدة اخری اور اسی طرح جدا کرنے میں ایک بڑا فائدہ دیگر بھی ہے۔
ف جو اس مجہول اقرار کے نفاذ میں زیادہ مفید ہوگا۔ وهو ان احد الفریقین قد یکون اعلم بمقدار
هذا الحق وابصر به والآخر الد خصاما اور وہ فائدہ دیگر یہ ہے کہ دونوں فریق یعنی وارثوں و صاحبان وصیت میں سے کبھی ایسا ہوتا
ہوتا ہے کہ ایک فریق کو اس اقرار مجہول کی مقدار میں زیادہ آگاہی و بصارت ہو اور شاید کہ دوسرا فریق دیدہ و دانستہ
جھگڑالو ہو وعساهما یختلفان فی الفضل اذا ادعاه الخصم اور یہ ہو سکتا ہے کہ جب فلاں مدعی اس کے واسطے مجہول اقرار ہے وہ دعوی کرے
تو فریقین زیادتی مقدار میں اختلاف کریں۔ ف مثلاً اس نے دو سو درہم کا فیصلہ کیا پس ایک فریق کہے کہ ہاں صحیح
کہتا ہے اور دوسرا فریق کہے کہ نہیں بلکہ سو درہم ہوگا جس کے دو سو درہم بتلاتا ہے۔ تو لامحالہ اسی فریق کے قول پر رکھا
جائے گا جو زیادتی سے منکر ہے اگرچہ فریق اول کی تصدیق صحیح و بعد آگاہی کے ہو کیونکہ جب انھیں کی خوشی پر مدار ہوا
تو مشترک مال میں سے جو سب سے کم مقرر ہو اسی پر عمل درآمد ہوگا اگرچہ وہ جان بوجھ کر انکار و جھگڑا کرے اور یہ امر
اسی وقت تک ہے کہ دونوں کا مال مشترک ہے۔ وبعد الافراز یصح اقرار کل واحد فیما فی یده من غیر منازعة
اور ہر فریق کا حصہ جدا کرنے کے بعد ہر ایک کے قبضہ میں جو مال ہے اس میں جو کچھ وہ اقرار کرے بغیر نزاع دیگرے
اس کا اقرار صحیح رہے گا ف اور یہ اقرار مجہول کا نفاذ انھیں کے اقرار پر ہوگا لہٰذا ہر فریق کا حصہ جدا کیا
جاوے۔ واذا عزل یقال لاصحاب الوصایا صدقوه فیما شئتم ویقال للورثة صدقوه فیما شئتم اور جب جدا ہو چکا تو صاحبان
وصیت سے کہا جائے گا کہ تم اس شخص کے دعوے میں جس قدر چاہو تصدیق کرو اور وارثوں سے کہا جاوے کہ
تم بھی جس مقدار میں چاہو اس کی تصدیق کرو ف غرض کہ ہر جس کی نسبت مجہول اقرار ہوا ہے فریقین جو کچھ اقرار کریں وہ
ہر ایک سے لے کر مدعی کو دے دیا جاوے اگر تردد پیدا ہو کہ تم نے اقرار مجہول کو استحساناً بطور وصیت نافذ کیا تھا تو صرف صاحبان
وصیت معلوم سے کہنا چاہیے تھا پھر وارثوں سے کیوں کہا گیا اور کیوں لیا گیا جواب یہ ہے کہ یہ تو نافذ کرنے کے واسطے طریقہ تھا
ورنہ بظاہر اقرار ہے حتیٰ کہ مدعی اس کو بطور قرضہ کے دعوی کرتا ہے لہٰذا ہم نے مشابہت وصیت کی وجہ سے کہا کہ وہ تہائی
سے زائد میں نافذ نہ ہوگا اور مشابہت اقرار کی وجہ سے ہم اس کو کل ترکہ میں شائع ٹھہراتے ہیں اور محض وصیت ہی میں
نہیں لاتے ہیں تو وارثوں سے بھی تصدیق کے واسطے کہا جائے گا۔ لان هذا دین فی حق المستحق۔ اس واسطے کہ
مدعی مستحق کے حق میں تو یہ قرضہ ہے ف اور قرضہ اس ترکہ میں ہوتا ہے حتیٰ کہ میراث سے مقدم ہوتا ہے صرف اتنی

بات ہے کہ قرض خواہ اس کو بغیر حجت کے لے نہیں سکتا تو وہ قرض خواہ کے لحاظ سے قرضہ ہے۔ وصیۃ فی حق التنفید اور نافذ کرنے کے حق میں وصیت ہے ف۔ یعنی اقرار کا نفاذ نہیں ہو سکتا مگر اسی طور پر کہ اس کو بمنزلہ وصیت کے بھی رکھا جاوے اور وارثوں سے بھی کہا جاوے۔ فاذا اقر کل فریق بشیئ ظھران فی الترکۃ دینا شائعا فی النصیبین فیوخذ اصحاب الثلث بثلث ما اقروا والورثۃ بثلثی ما اقروا تنفیذا لاقرار کل فریق فی قدر حقہ۔ پھر جب ہر فریق نے کچھ اقرار کیا تو اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ (میت کا اقرار ٹھیک تھا تو وہ قرضہ تھا اور ظاہر ہوا کہ) ترکہ میں قرضہ تھا جو دونوں فریقین کے حصص میں شائع تھا پس تہائی والوں سے ان کے اقرار کی مقدار کا تہائی لیا جاوے یعنی مثلاً انہوں نے کہا ہو کہ اس شخص کا نو سو درہم قرضہ ہے تو تین سو درہم بقدر تہائی کے اُن سے لے لیا جاوے اور وارثوں نے جو کچھ اقرار کیا اُن سے اس کا دو تہائی لے لیا جاوے تاکہ ہر فریق کا اقرار اس کے مقدار حق میں نافذ ہو۔

ف۔ اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا ماخوذ نہ ہو حتیٰ کہ مثلاً وارثوں نے کہا کہ مدعی کا قرضہ صرف چھ سو درہم ہے تو ان سے دو تہائی صرف چار سو درہم لیے جاویں گے اور واضح ہو کہ مدعی ہر اقرار سے زائد یا مساوی کا مدعی ہونا چاہیے۔ وعلی کل فریق منھما الیمین علی العلم ان ادعی المقرلہ زیادۃ علی ذلک۔ اور ہر فریق نے جو اقرار کیا اگر مدعی اس سے زائد کا مدعی ہو تو ہر فریق سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی ف۔ کہ واللہ ہم نہیں جانتے کہ میت پر اس قدر اس کا قرضہ ہے جو یہ دعوی کرتا ہے غرض کہ جاننے پر قسم ہو گی اور قطعی قسم کہ واللہ نہیں ہے نہیں لی جائے گی اس واسطے کہ قطعی قسم تو اپنے فعل پر ہوتی ہے اور یہاں یہ بات نہیں ہے۔ لانہ یحلف علی ما جری بینہ وبین غیرہ۔ اس واسطے کہ ہر فریق سے ایسے امر پر قسم لی جاتی ہے جو مدعی وغیرہ کے درمیان جاری ہوا ف۔ یعنی مدعی و میت کے درمیان معاملہ قرض واقع ہوا تھا تو میت کی میراث و وصیت لینے والے یہ اطمینان کریں کہ ہم کو یہ امر معلوم نہیں ہے پھر واضح ہو کہ اگر اہل وصیت نے یا وارثوں نے ایسی مقدار کا اقرار کیا جو ان کے تمام حق کو محیط ہے مثلاً اہل وصیت نے نو سو درہم قرضہ کا اقرار کیا جس کی تہائی تین سو درہم ہونے حالانکہ ان کو ترکہ میت سے صرف تہائی کے تین سو درہم ملے ہیں تو سب مدعی کو دلائے جاویں گے اور ان کو کچھ نہیں ملے گا اور یہی وارثوں کے حق میں ہے کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہوا تو وصیت و میراث سب سے مقدم ہے۔ قال ومن اوصی لاجنبی ولوارثہ فللاجنبی نصف الوصیۃ ویبطل وصیۃ الوارث۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک اپنے وارث کے واسطے کسی مقدار کی وصیت کی تو حق اجنبی کے واسطے نصف وصیت ہو گی اور وارث کی وصیت باطل ہو جائے گی ف۔ بمعنی آنکہ وارث کی وصیت ہو سکتی ہے مگر شرعاً ممنوع ہے تو جب وہ لائق ہے تو اجنبی کے حق میں نصف وصیت رہ گئی بخلاف اس کے جب اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو ملایا جو وصیت کے قابل ہی نہیں ہے چنانچہ مصنف نے استدلال کیا کہ۔ لانہ اوصی بما یملک الایصاء بہ وبما لا یملک فصح فی الاول وبطل فی الثانی۔ اس واسطے کہ اس شخص نے ایسی چیز کی وصیت کی جس کی وصیت کا مجاز ہے اور ایسی چیز کی وصیت کی جس کا مجاز نہیں ہے تو اول میں صحیح ہے اور دوم میں باطل ہے۔ ف۔ پس اجنبی کے لیے نصف وصیت رہ گئی۔ بخلاف ما اذا اوصی لحی ومیت لان المیت لیس باھل للوصیۃ فلا یصلح مزاحما فیکون الکل للحی۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ اس نے ایک زندہ و ایک مردہ کے واسطے وصیت کی تو زندہ ہی کے حق میں کل وصیت ہو گی اس واسطے کہ میت اس لائق نہیں کہ اس کے واسطے وصیت ہو تو وہ زندہ کے واسطے مزاحم نہیں ہو سکتا تو کل وصیت زندہ کے واسطے ہو گی۔

ف۔ یعنی مردہ اس لائق نہیں کہ بال وصیت میں موصی کے مرنے پر موصی کا خلیفہ ہو کیونکہ وہ خود مردہ ہے تو گویا کل وصیت

اسی کے واسطے رہی جو موصی کا قائم مقام ہو سکتا ہے گویا یوں کہا کہ تو اور فلاں مردہ بعد میرے اس مال میں میرے قائم مقام ہو تو ان دونوں میں سے جو قائم مقام ہو سکتا ہے وہی مالک ہو جائے گا اور مردہ کچھ مزاحمت نہیں کر سکتا ہے تو وہ لائق وصیت نہیں ہے والوارث من اهلها ولهذا تصح باجازة الورثة فافترقا۔ اور وارث کو وصیت کی لیاقت حاصل ہے اور اسی وجہ سے باقی وارثوں کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہے پس دونوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔

ف۔ یعنی وارث میں اور مردہ وغیرہ غیر قابل میں فرق ہوگیا۔ وعلی هذا اذا اوصی للقاتل وللاجنبی اور اسی کے موافق اگر اپنے قاتل کے واسطے اور دیگر اجنبی کے واسطے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہے۔

ف۔ کہ اجنبی کے واسطے نصف وصیت ہوگی اور قاتل کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ قاتل بھی قابل وصیت ہے مگر جرم قتل کی وجہ سے محروم ہے اور مراد قاتل سے وہ قاتل جو اپنے ہاتھوں مرتکب قتل ہوا ہو اور وہ قاتل مراد نہیں جس نے ایسا سبب برانگیختہ کیا جس سے کوئی قتل ہوگیا مثلاً راہ میں کنواں کھودا جس میں گر کر مر گیا اور مانند اس کے کیونکہ یہ حقیقی قاتل نہیں ہے پھر واضح ہو کہ حکم مذکور کہ اجنبی کے واسطے نصف وصیت صحیح رہے گی یہ حکم صرف وصیت میں ہے بخلاف ما اذا اقر لعين او دين لوارثه وللاجنبي حيث لا يصح في حق الاجنبي ايضاً۔ بخلاف اس کے اگر کسی مال عین کا یا دین یعنی درہم و دینار کا اقرار اپنے وارث و اجنبی کے واسطے کیا تو اقرار مذکور اجنبی کے حق میں بھی صحیح نہ ہوگا۔ ف۔ جیسے وارث کے حق میں نہیں صحیح ہے اور وصیت انشا ہے اور اقرار اخبار ہے اور انشا ایسے تصرف کو ثابت کرنا جو پہلے موجود نہیں تھا اور اخبار خبر دینا ایسے تصرف کا جو پہلے واقع ہو چکا ہے پس یہی وجہ فرق ہے۔ لان الوصية انشاء تصرف۔ اس واسطے کہ وصیت تو ایک تصرف کا ایجاد ہی جو پہلے نہ تھا۔ والشركة تثبت حكماً له فتصح في حق من يستحقها اور انشاء کے حکم سے شرکت ثابت ہوتی ہے پس اجنبی و وارث میں سے جو وصیت کا مستحق ہو اس کے حق میں وصیت ثبوت ہو جائے گی۔

ف۔ اور جو اس قابل نہیں ہے اس کے حق میں نہیں ثابت ہوگی۔ اما الاقرار اخبار عن كائن وقد اخبر بوصف الشركة في الماضي۔ اور رہا اقرار تو وہ اخبار ایسے امر کا ہوتا ہے جو پہلے ہو چکا اور حال یہ کہ اس نے خبر دی کہ زمانہ ماضی میں دونوں کی شرکت اس مال عین یا دین میں ہو چکی ہے ف۔ لیکن وارث کے واسطے اقرار جائز نہیں ہے پس کیا فقط اجنبی کے واسطے اقرار رہ جائے گا جواب نہیں۔ ولا وجه الى اثباته بدون هذا الوصف لانه خلاف ما اخبر به ولا الى اثبات الوصف لانه يصير الوارث فيه شريكا۔ اور کوئی وجہ اس امر کے واسطے موجود نہیں کہ بدون وصف شرکت کے اجنبی کے حق میں اقرار ثابت کیا جاوے یعنی اجنبی تنہا اس عین یا دین کا مالک ہو کیونکہ ایسا اقرار دینا تو اس کے اخبار کے خلاف ہے (حالانکہ تم اس کے اخبار ہی سے یہ امر ثابت کرتے ہو تو کیوں کر ہو سکتا ہے کہ باوجود اس کے خبر دروغ ہونے کی خبر کا کچھ حکم ثبوت ہو جاوے اور اس امر کے واسطے بھی کوئی وجہ موجود نہیں کہ وصف شرکت ثابت کیا جاوے اس واسطے کہ اس مال میں یا دین میں اس کا وارث شریک بن جائے گا۔

ف۔ حالانکہ یہ نہیں ہو سکتا ہے۔ ولانه لو قبض الاجنبي شيئاً كان للوارث ان يشاركه فيبطل في ذلك القدر ثم لا يزال يقبض ويشاركه الوارث حتى يبطل الكل فلا يكون مفيدا۔ اور اس دلیل سے بھی بعد شرکت کے حق اجنبی میں اقرار صحیح نہیں رہ سکتا کہ بے فائدہ ہے کیوں کہ اگر اجنبی نے اپنا حصہ کچھ وصول کیا تو وارث شریک کو اختیار ہوگیا کہ اس میں اجنبی کے ساتھ مشارک ہو (کیونکہ شرکت تو امر شائع ہے جو ہر جزو میں موجود ہے) تو اس مقدار میں وصول باطل ہو جائے گا پھر برابر یہی ہوتا رہے گا کہ اجنبی جو کچھ مال وصول کرے اس میں وارث شریک اس سے بٹائی کرے گا یہاں تک کہ کل باطل ہو

ہو جائے گا تو اجنبی کے واسطے بوصف شرکت وارث کے اقرار مذکور کچھ مفید نہ ہوا۔
ف حاصل یہ کہ بدوں شرکت وارث کے تو خلاف اقرار ودروغ کی دلیل ہے پس اجنبی کے حق میں باطل ہوا اور شرکت ثابت کرنے میں اجنبی کے لیئے اقرار کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ اجنبی کے پاس ذرہ برابر یہ عین یا دین ہوگا تو اس کو بھی وارث بٹوارہ کرے گا پس کچھ فائدہ نہیں ہوگا اور وصیت میں یہ بات نہیں ہوتی کیونکہ یہ صرف اخبار میں ہے وفی الانشاء حصة احدهما ممتاز عن حصة الآخر بقاء و بطلانا - اور انشائے وصیت کی صورت میں ایک کا حصہ دوسرے کے حصے سے ممتاز ہے ازراہ بقاء وبطلان کے۔ ف پس اجنبی کے واسطے جو باقی رہا وہ نصف ممتاز ہے اور وارث کے لیئے جو باطل ہوا وہ بھی نصف ممتاز ہے۔ قال ومن كان له ثلثة اثواب جيد و وسط وردى فاوصى بكل واحد اجل نضاع ثوب ولا يدرى ايهما هو الورثة تجحد ذلك فالوصية باطلة ومعنى جحودهم ان يقول الوارث لكل واحد منهم بعينه الثوب الذى هو حقك قد هلك فكان المستحق مجهولا وجهالته تمنع صحة القضاء وتحصيل المقصود فبطل
جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس تین تھان کپڑے کے ہوں جس میں سے ایک اعلیٰ و دوم اوسط اور سوم ادنیٰ ہیں پس اس نے ایک بارگی ہر تھان کی ایک ایک آدمی کے واسطے وصیت کی مثلاً اول کی زید کے واسطے اور دوم کی بکر کے واسطے اور سوم کی خالد کے واسطے وصیت کی پھر ان تھانوں میں سے ایک تھان ضائع ہوگیا اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ کون ضائع ہوا ہے اور وارثین اس سے منکر ہیں یعنی ہر شخص سے کہتے ہیں کہ تیرا ہی حق تلف ہوا ہے تو وصیت کل باطل ہو جائے گی واضح ہو کہ وارثوں کے منکر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان تینوں موصیٰ لہم میں سے وارث ہر ایک معین سے یہی کہتا ہے کہ جو تھان تیرا حق تھا وہی ضائع ہوگیا یعنی وارث کسی موصیٰ لہ کے واسطے یہ اقرار نہیں کرتا کہ تیرا حق باقی ہے تو اب اس وصیت کی یہ کیفیت ہوگئی کہ باقی دونوں تھانوں کا مستحق معلوم نہیں ہوتا اور مستحق کا غیر معلوم ہونا حکم قضا کی صحت سے اور موصی کا مقصود حاصل ہونے سے مانع ہے تو وصیت باطل ہوگئی ف یہ سب اس صورت میں ہے کہ وارثوں نے ہر ایک کے حق باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو نہ دیا تو وصیت باطل ہے۔ الا ان يسلم الورثة الثوبين الباقيين - لیکن اگر وارث لوگ باقی دونوں تھان سپرد کریں۔
ف تو وصیت باطل نہ ہوگی کیونکہ باطل ہونا جو یہ انکار وارثوں کے تھا۔ فاذا اسلموا زال المانع وهو الجحود۔ پس جب وارثوں نے باقی تھانوں کو تینوں موصیٰ لہم کے سپرد کر دیا تو وارثوں کا انکار جو نفاذ وصیت سے مانع تھا وہ جاتا رہا۔
ف رہا یہ امر کہ دونوں تھان ان تینوں میں کیوں کر تقسیم ہوں گے تو فرمایا۔ فيكون لصاحب الجيد ثلثا الثوب الاجود ولصاحب الاوسط ثلث الجيد وثلث الادون ولصاحب الادون ثلثا الثوب الادون -
جس کے واسطے اعلیٰ کی وصیت تھی یعنی زید کے واسطے تو اس کو ان دونوں تھانوں میں سے اعلیٰ تھان کا دو تہائی ملے گا اور اوسط والے بکر کے لیے اس اعلیٰ میں سے باقی تہائی اور دوسرے تھان کمتر میں سے ایک تہائی ملے گا اور ادنیٰ والے خالد کے لیئے کمتر کی دو تہائی ملے گی ف پس ابتدائے وصیت میں ان لوگوں کے درمیان جو نسبت تھی وہی اب بھی باقی رہی کہ زید کے واسطے اعلیٰ ہے اور خالد کے واسطے ادنیٰ ہے اور بکر کے واسطے نصف اعلیٰ اور نصف ادنیٰ کا مجموعہ یعنی اوسط ہے اور واضح ہو کہ دونوں موجودہ تھان میں سے جو اعلیٰ ہے شاید کہ وہ اعلیٰ اصلی ہو یا اوسط ہو اور جو ادنیٰ موجود ہے شاید یہ اصلی اوسط ہو یا ادنیٰ ہو اور سوائے اس کے کچھ احتمال نہیں ہو سکتا تو جس طرح تقسیم ہوئی وہ صحیح ہے۔ لان صاحب الجيد لاحق له فى الردى بيقين لانه اما ان يكون وسطا اورديا۔ اس واسطے کہ اعلیٰ وصیت والے زید کے لیئے بالیقین اس موجودہ کمتر تھان میں سے کچھ حق نہیں ہے اس واسطے کہ دونوں موجودہ میں سے جو ادنیٰ ہے وہ شاید تینوں تھانوں میں اسے درمیانی درجہ کا

ہو یا کمتر ہو ف کیونکہ یہ اعلیٰ نہیں ہو سکتا جب کہ اس سے اعلیٰ ایک تھان موجود ہے تو یہ امر یقینی معلوم ہو گیا کہ زید کے واسطے اس موجودہ کمتر میں سے کچھ حق نہیں ہے کیونکہ اس کمتر میں دو ہی احتمال ہیں کہ شاید یہ اوسط ہو یا ادنیٰ ہو۔ ولاحق لہ فیہما حالانکہ اعلیٰ والے کے واسطے اوسط یا ادنیٰ میں کچھ حق نہیں ہے ف بلکہ اس کا حق تو اعلیٰ میں منحصر ہے اور جو تھان کہ اب اعلیٰ ہے اس میں احتمال ہے کہ شاید یہ اصلی اعلیٰ ہو یا اوسط ہو لیکن بنظر موجودگی وہ اعلیٰ ہے تو اس کو صرف اسی میں سے دو تہائی دیا جاوے رہا خالد جس کے واسطے اصل میں سب سے کمتر تھان کی وصیت تھی وہ صرف موجودہ کمتر پا دے گا۔ و صاحب الردی لاحق لہ فی الجید الباقی بیقین لانہ اما ان یکون جیدا او وسطا ولاحق لہ فیہما۔ اور کمتر والے یعنی خالد اس باقی کے اعلیٰ درجہ کے تھان میں کچھ حق بالیقین نہیں ہے اس واسطے کہ جو اعلیٰ درجے کا تھان اب باقی ہے یہ تینوں تھانوں میں سے اعلیٰ ہو گا یا اوسط ہو گا۔ (کیونکہ ادنیٰ تو اب بھی موجود ہے) حالانکہ خالد کا حق اعلیٰ یا اوسط میں کچھ نہیں تھا ف تو اس کو لامحالہ اسی ادنیٰ میں سے جو باقی ہے دیا جائے گا اگر کہا جاوے کہ دونوں باقی میں سے ایک سے دوسرا بڑھ کر ہے پس ان میں ایک اعلیٰ اور دوم ادنیٰ ہے لیکن شاید تلف شدہ ان دونوں میں سے اعلیٰ ہو فی الحال اعلیٰ موجود ہے یہ اوسط ہو گا پس زید کو اس میں سے کیوں کر دیا گیا اور اسی طرح شاید تلف شدہ ان دونوں سے کمتر ہو تو جو فی الحال ادنیٰ ہے یہ اوسط ہو گا پس خالد کو ادنیٰ میں سے کیوں کر دیا گیا جواب یہ کہ ہاں دونوں موجودہ تھانوں میں ہر ایک کی نسبت یہ احتمال ہے کہ اوسط ہو لیکن فرق یہ ہے کہ بڑھیا کی نسبت اعلیٰ و اوسط کا گمان ہے اور گھٹیا کی نسبت اوسط و ادنیٰ کا گمان ہے اور لا محالہ تینوں آدمیوں کو انہیں دونوں موجودہ تھانوں سے دینا چاہئے لیکن جہاں تک یقینی معلوم ہو کہ فلاں موصیٰ لہ کا حق بڑھیا یا گھٹیا میں نہیں ہے تو وہ چھوڑا جائے گا اور جہاں محتمل ہو وہاں تک دیا جاوے پس زید کے واسطے یقینی معلوم ہے کہ موجودہ گھٹیا میں اس کا حق نہیں ہے کیوں کہ زید کے واسطے اعلیٰ تھان کی وصیت تھی اور موجودہ گھٹیا میں اعلیٰ تھان ہونے کا گمان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے اعلیٰ ایک موجود ہے بلکہ اس میں اوسط و ادنیٰ کا گمان ہے۔ ہاں اعلیٰ ہونے کا گمان البتہ موجودہ بڑھیا تھان میں ہے تو زید کو اسی میں سے دو تہائی دے دیا جاوے اسی طرح خالد جس کے واسطے سب سے ادنیٰ تھان کی وصیت تھی اس کے حق میں بڑھیا موجودہ سے استحقاق نہ ہونا یقینی معلوم ہے کیونکہ موجودہ بڑھیا کی نسبت سب سے ادنیٰ ہونے کا گمان نہیں کیونکہ اس سے گھٹیا ایک موجودہ ہے تو وہ بڑھیا سے قطعی نہیں پاوے گا اور گھٹیا کی نسبت ایک گمان یہ کہ شاید یہ اوسط درجہ کا ہو جس سے گھٹا ہوا تلف ہو گیا۔ ویحتمل ان یکون الردی ہو الردی الاصلی۔ اور دوسرا احتمال یہ کہ شاید اصلی ادنیٰ درجہ کا تھان یہی ہو جو گھٹیا موجود ہے ف اور اوسط درجہ کا تھان تلف ہو گیا ہو تو خالد کا استحقاق صرف اس موجودہ گھٹیا میں محتمل ہے۔ فیعطی من محل الاحتمال۔ پس سب سے گھٹیا وصیت والے کو اسی محل سے محتمل ہی دیا جاوے گا۔

ف رہا بکر جس کے واسطے اوسط درجہ کے تھان کی وصیت کی تھی تو اس کے واسطے دونوں تھانوں میں احتمال موجود ہے کیونکہ بڑھیا شاید اعلیٰ ہو یا اوسط ہو اور گھٹیا بھی شاید اوسط ہو یا ادنیٰ ہو تو اس کو ان دونوں محتمل میں سے مساوی دیا جاوے یعنی بڑھیا میں سے ایک تہائی دیا جاوے اور گھٹیا میں سے بھی ایک تہائی دیا جاوے یہ تو مترجم نے تقریر کی جا ہو جس طرح تقریر کرد جیسے شیخ مصنفؒ نے کہا کہ۔ واذا ذہب ثلثا الجید وثلثا الادون لم یبق الا ثلث الجید وثلث الردی فیتعین حق صاحب الوسط فیہ بعینہ ضرورۃ۔ پھر جب بڑھیا کی دو تہائی جاتی رہی یعنی زید لے گیا اور گھٹیا کی بھی دو تہائی جاتی رہی یعنی خالد لے گیا تو دونوں تھانوں میں سے فقط بڑھیا تھان کی تہائی اور گھٹیا تھان کی تہائی باقی رہی تو جس کے تھان میں اوسط تھان کی وصیت تھی اس کا حق بالضرورۃ بعینہ اسی باقی مقدار میں متعین ہو گیا۔

ف۔ تو وہ خواہ مخواہ یہی پاوے گا لیکن اس تقریر میں وہم ہوتا ہے کہ بکر نے جو حق پایا وہ لاچاری سے مضطر ہو کر پایا ہے حالانکہ مترجم کی تقریر میں معلوم ہوا کہ اس کے حق میں یہ عین انصاف ہے پھر واضح ہو کہ یہ سب ایسی صورت میں ہوا کہ جملہ تھان اپنی مقدار میں مساوی ہیں اور اگر اول مثلاً سو گز اور دوم (۸۰) گز اور سوم (۶۰) گز ہو تو اصل مذکورہ کے موافق حساب لگایا جائے گا اور تطویل کی گنجائش بوجہ غیر ضروری ہونے کے نہیں ہے قابل فیہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ قال واذا کانت الدار بین رجلین اوصی احدھما ببیت بعینہ لرجل فانہا تقسم فان وقع البیت فی نصیب الموصی فھو للموصی لہ عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وعند محمدؒ نصفہ للموصی لہ وان وقع فی نصیب الآخر فللموصی لہ مثل ذرع البیت وھذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسفؒ وقال محمدؒ مثل ذرع نصف البیت۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں میں مساوی مشترک ہو جن میں سے ایک نے اس مکان سے ایک معین کوٹھری کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے واسطے کر دی تو اس وصیت کے نافذ کرنے کے واسطے یہ مکان بٹوارہ کیا جاوے یعنی دونوں شریکوں میں بٹوارہ کر دیا جاوے پھر دیکھا جاوے کہ اگر وہ معین کوٹھری اسی موصی کے حصہ میں پڑی تو امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک پوری کوٹھری موصی لہ کے واسطے ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک موصی لہ کے واسطے نصف کوٹھری ہوگی اور اگر یہ کوٹھری بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے تو موصی لہ کے واسطے کوٹھری کی مساحت کے برابر حصہ موصی میں سے ہوگا یعنی وارثوں سے یہ حصہ بٹوا لے کر لے جس کی مقدار مساحت کوٹھری کے برابر ہوگی لیکن یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہے کہ پوری کوٹھری کے مثل مساحت اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ کوٹھری کی مساحت سے نصف کے برابر پاوے گا۔

ف۔ اور دونوں صورتوں میں نصف باقی دوسرے شریک کی اجازت پر موقوف ہے۔ لہ انہ اوصی بملکہ وبملک غیرہ لان الدار بجمیع اجزائہا مشترکۃ فینفذ الاول وتوقف الثانی۔ اور امام محمد کی دلیل کوٹھری یا مساحت کے نصف ہو جانے میں یہ ہے کہ موصی نے اپنے ملک کے ساتھ اور غیر کی ملک کے ساتھ وصیت کی کیونکہ مکان مذکور اپنے کل اجزأ کے ساتھ ان دونوں شریکوں میں مساوی مشترک ہے تو اول وصیت یعنی اپنے ملک کی وصیت نافذ ہوئی اور دوسری وصیت یعنی ملک غیر کی وصیت اس کی اجازت پر موقوف رہی۔ ف۔ حتی کہ اگر وہ اجازت دے تو اس کی جانب سے بھی وصیت پوری ہو جاوے اگر کہو کہ موصی تو بٹوارہ میں اس معین کوٹھری کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ہی ملک کی وصیت کی تھی جواب یہ کہ بٹوارہ میں جدا کرنے ومبادلہ کرنے کے معنی ہوتے ہیں۔ وھو ان ملکہ بعد ذلک بالقسمۃ التی ھی مبادلۃ لا تنفذ الوصیۃ السابقۃ ۔ اور موصی اگرچہ بعد وصیت کے بذریعہ بٹوارہ کے جو مبادلہ ہوتا ہے اس کل کوٹھری کا مالک ہو گیا تو بھی وصیت سابقہ نافذ نہ ہوگی۔

ف۔ کیونکہ بٹوارہ سے اپنی بعینہ ملکیت نہیں ہوتی بلکہ بطور مبادلہ ۔۔ حاصل ہوتی ہے تو بٹوارہ کے مبادلہ سے اب مالک ہوا اور بوقت وصیت کے مالک نہ تھا اور بعد بٹوارہ کے وصیت نہیں کی بلکہ وصیت اس سے سابق ہے تو وہ اپنی حد تک رہے گی اور وہ نصف ہے اور باقی نصف جو بعد وصیت کے اس نے بذریعہ مبادلہ پائی اس میں نافذ نہ ہوگی۔ کما اذا اوصی بملک الغیر ثم اشتراہ جیسے کسی نے ملک غیر کی وصیت کی پھر یہ چیز اس کے مالک سے خرید لی تو بالاتفاق وصیت صحیح نہیں ہوتی ہے۔

ف۔ اسی طرح یہاں بھی اپنے شریک کی نصف کوٹھری جو بٹوارہ سے حاصل کی اس میں وصیت نافذ نہ ہوگی۔ ثم اذا اقتسموھا ووقع البیت فی نصیب الموصی تنفذ الوصیۃ فی عین الموصی بہ وھو نصف البیت وان وقع فی نصیب صاحبہ لہ

مثل ذرع نصف البیت تنفیذ الوصیۃ فی بدل الموصی بہ عبد فوانہ کالجاریۃ الموصی بہا اذا قتلت خطأ تنفذ الوصیۃ فی بدلہا۔ پھر جب موصی کے ارگوں نے مکان مذکور کا بٹوارہ کرایا اور یہ کوٹھری مذکور کے حصہ میں پڑی تو وصیت مذکورہ عین موصی بہ سے نافذ کی جائے گی اور وہ نصف کوٹھری معین ہے اور اگر یہ کوٹھری بٹوارہ میں شریک کے حصہ میں پڑی تو موصی لہ کو نصف کوٹھری کے برابر ساحت دی جائے گی تاکہ اس قاعدہ پر عمل ہو کہ جب عین موصی بہ گم ہو جاوے تو اس کے عوض سے وصیت نافذ کی جاوے یعنی قاعدہ یہ کہ جب وصیت کی چیز موصی کے بدوں فعل تو د اختیاری کے اس طرح فوت ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو اس عوض سے وصیت نافذ کی جاوے جیسے کسی کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی تھی وہ خطا سے قتل کی گئی تو اس کے عوض یعنی قیمت دیت سے وصیت نافذ کی جاتی ہے۔

ف یہ بھی ہوتا ہے کہ موصی کے فعل قصدی سے وصیت کی چیز اپنا عوض چھوڑ کر گم نہ ہوئی ہو۔ بخلاف ما اذا بیع العبد الموصی بہ حیث لا تتعلق الوصیۃ بثمنہ لان الوصیۃ تبطل بالاقدام علی البیع علی ما بیناہ۔ برخلاف اس کے اگر وصیت کیا ہوا غلام خود فروخت کیا تو اس کے ثمن سے وصیت متعلق نہ ہوگی اس واسطے کہ بیع وصیت پر اقدام کرنا وصیت کو باطل کرتا ہے جیسا کہ ہم نے رجوع وصیت کے ذیل میں بیان کیا ہے ولا تبطل بالقسمۃ۔ اور بٹوارہ کرنے سے وصیت باطل نہیں ہوتی ہے۔

ف کیونکہ بٹوارہ سے وصیت کی چیز گم کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ یہ تو وصیت کے لفاظ میں مفید ہے تو اس سے وصیت مؤکد ہو جائے گی اگر وہم ہو کہ اسی کے بٹوارہ سے کوٹھری گم ہوئی جواب یہ کہ اس میں اس کا اختیار نہیں تھا جیسے باندی کے قتل ہو جانے میں اس کا اختیار نہیں تھا اسی واسطے مترجم نے قید لگائی ہے کہ موصی کے بغیر فعل قصدی و اختیاری کے وصیت کی چیز اس طرح گم ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو بیع خارج ہوئی جیسے ہبہ بالعوض خارج ہوا کیونکہ موصی نے لہذا اس کو مبادلہ کرنا چاہا تو عوض میں وصیت نہیں رہے گی واضح ہو کہ امام محمدؒ کی دلیل کے ذیل میں بٹوارہ کی کیفیت جو کچھ شیخؒ نے بیان کی یہی کیفیت امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے صرف اختلاف اس امر میں ہے کہ بٹوارہ سے عین کوٹھری یا عوض کے دوسری جگہ جو کچھ حاصل ہو شیخینؒ کے نزدیک کل وصیت ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے نصف میں وصیت نافذ ہوگی کیونکہ وقت موصی کی ملک میں صرف نصف ہی تھی اور باقی کوٹھری اگر حاصل ہو تو وہ بطریق مبادلہ ہے لیکن مخفی نہیں کہ اگر یہی دلیل ہے کہ موصی کے ساتھ ہر جزو میں اس کا شریک حقدار ہے تو نصف بھی متعین نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ نصف کوٹھری میں بھی شریک نصف کا حق دار ہے جب تک کہ بٹوارہ سے جدا نہ ہو جاوے۔ ولہذا شیخینؒ نے مقصود موصی کا لحاظ کیا کہ وہ اس معین کوٹھری کی وصیت سے یہ قصد رکھتا ہے کہ یہ کوٹھری بعینہ یا اس کے برابر جگہ سے موصی لہ کو فائدہ پہنچا دے ولہما انہ اوصی بما یستقر ملکہ فیہ بالقسمۃ لان الظاہر انہ یقصد الایصاء بملک منتفع بہ من کل وجہ وذلک یکون بالقسمۃ لان الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملکہ فی جمیع البیت اذا وقع فی نصیبہ فتنفذ الوصیۃ فیہ۔

اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے ایسی چیز کی وصیت کی کہ جس میں اس کی ملکیت بذریعہ بٹوارہ کے جم جائے گی (اور یہ بعید نہیں کہ شریک یہ کوٹھری بوجہ وصیت کے اسی کی طرف دینے پر راضی ہو جاوے۔ کیونکہ امر خیر میں مسلمان باہم مدد کرتے ہیں خصوص جب کہ شریک کا نقصان نہیں ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ موصی نے ایسے قطعہ ملکیت کی وصیت میں دینے کا قصد کیا ہے جس سے ہر صورت سے نفع حاصل کرنا موصی لہ کو میسر ہو اور یہ بات بذریعہ بٹوارہ ہی کے حاصل ہوگی اس واسطے کہ مشترک غیر مقسوم سے نفع حاصل کرنا قاصر ہوتا ہے پھر جب بٹوارہ میں یہ کوٹھری اس کے حصہ میں پڑے تو پوری کوٹھری میں اس

کی ملکیت مستقر ہو جائے گی پس اس جمیع میں اس کی وصیت نافذ ہو جائے گی۔ ف۔ رہا یہ شبہ کہ موصی نے اس کو مبادلہ میں حاصل ہے کیونکہ بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ہیں تو جواب دیا کہ۔ ومعنی المبادلۃ فی ہذہ القسمۃ تابع و انما المقصود الافراز تکمیلا للمنفعۃ۔ اور مبادلہ کے معنی اس بٹوارہ میں تابع ہیں اور اصلی مقصود تو جدا کرنا ہوتا ہے تاکہ منفعت کی تکمیل ہو ف۔ یعنی بٹوارہ کی اصلی غرض یہ نہیں کہ باہمی مبادلہ واقع ہو بلکہ مبادلہ تو بضرورت ہے اور چونکہ یہاں جنس واحد ہے لہذا اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے حصہ سے پورے طور پر منفعت حاصل کرے اگرچہ حیوانات و عروض میں مبادلہ کے معنی غالب ہوں۔ ولہذا یجبر علی القسمۃ فیہ۔ اور اسی وجہ سے وہ بٹوارہ پر مجبور کیا جاتا ہے۔

ف۔ یعنی جب جنس واحد ہے تو ایک شریک کی درخواست پر قاضی اس کے بٹوارہ پر دوسرے شریک کو مجبور کرے گا اور اگر اس میں مبادلہ کے معنی غالب ہوتے تو مجبور نہ کیا جاتا اس واسطے کہ کوئی شخص مبادلہ و بیع پر مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ وہ تو باہمی رضامندی پر موقوف ہے اور یہ صرف اسی وجہ سے ہوا کہ اس میں مبادلہ تابع ہے اور اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے حصہ سے منفعت کاملہ حاصل کر سکے پس اس میں درحقیقت افراز و جدائی کے معنی معتبر ہیں۔ وعلی اعتبار الافراز یصیر کان البیت ملکہ من الابتداء۔ اور جدائی کے معنی اعتبار ہونے پر ایسا ہوا کہ گویا یہ کوٹھری ابتدا سے موصی کی ملکیت تھی۔

ف۔ جو اس نے ایک شخص کے واسطے وصیت کر دی پس وصیت صحیح ہے اور بیت مذکور موصی لہ کو دے دیا جائے گا لیکن یہ اس وقت کہ کوٹھری بعد بٹوارہ کے موصی کے حصہ میں آئی ہو۔ وان وقع فی نصیب الآخر تنفذ فی قدر ذرعان جمیعہ ما وقع فی نصیبہ۔ اور اگر یہ کوٹھری دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے تو جو کچھ موصی کے حصہ میں آیا ہے اس میں سے اس کوٹھری کے پورے گزوں سے وصیت نافذ کی جائے گی۔ ف۔ یعنی اگر کوٹھری مذکور بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑی۔ تو ظاہر ہے کہ بجائے کوٹھری کے موصی کے حصہ میں دوسرا قطعہ زمین واقع ہوا ہو گا پس اس موصی کے حصہ میں جس قدر پڑا ہے اس میں سے موصی لہ کو کوٹھری کے پورے گزوں کے حساب سے شریک کیا جائے گا اور نصف پیمائش سے نہیں اما لانہ عوضہ کما ذکرناہ۔ خواہ اس دلیل سے کہ کوٹھری کی بجائے جو قطعہ زمین ملا وہ کوٹھری کا عوض ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا۔ ف۔ کہ جب وصیت کی چیز اس طرح نکل جاوے کہ بدون اختیاری فعل موصی کے وہ اپنا عوض چھوڑے تو یہ عوض بجائے موصی بہ کے قائم ہوتا ہے اور اسی میں سے وصیت نافذ کی جاتی ہے تو یہاں بھی یہی ہو گا کیونکہ موصی نے جب مشترک مکان سے کوٹھری کی وصیت کی تو وہ جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ میں یہ کوٹھری نہ آوے یا آوے پس اگر معین کوٹھری پر نظر ہو تو ایسا ہوا کہ بے اختیار یہ کوٹھری اس کے قبضہ سے اپنا عوض چھوڑ کر جاتی رہی پس عوض میں وصیت نافذ کی جاوے۔ اولان مراد الموصی من ذکر البیت التقدیر بہ تحصیلا لمقصودہ ما امکن یا اس دلیل سے کہ اس کوٹھری کے ذکر سے موصی کی مراد یہ تھی کہ اس کے برابر قطعہ زمین موصی لہ کو دیا جاوے تو جہاں تک ممکن ہے موصی کا مقصود پورا کیا جاوے ف۔ یعنی جب کہ کوٹھری مکان مشترک میں واقع ہے تو ہم کو معلوم ہے کہ موصی جانتا تھا کہ شاید یہ کوٹھری میرے حصہ میں نہ آوے اور باوجود اس کے اس کوٹھری کی وصیت کی تو ہم نے جانا کہ اس کی مراد یہ کہ موصی لہ کو خواہ بعینہ یہ کوٹھری یا اس کے مثل دے دیا جاوے پس ہم نے تعیین کا لحاظ نہ کیا تاکہ جہاں تک ممکن ہے موصی کا مقصود پورا کیا جاوے الا انہ یتعین البیت اذا وقع فی نصیبہ جمعا بین الجہتین التقدیر والتملیک لیکن اتنی بات ہے کہ جب یہ کوٹھری بٹوارہ میں موصی کے حصہ میں پڑے تو اسی کوٹھری کا دینا متعین ہو گا تاکہ اندازہ رکھنا یا مراد لینا دونوں وجہوں کا جمع کرنا حاصل ہو جاوے

ف۔ یعنی اگر کوئی وہم کرے کہ جب تم نے موصی کی مراد دو باتوں میں دائر کی کہ اس کوٹھری کا عین یا اس کا اندازہ دیا جاوے تو

چاہیے کہ جس صورت میں عین کوٹھری موصی کے حصہ میں آوے تو یہی چاہیے کہ اختیار ہو کہ چاہے عین کوٹھری دے دے یا اس کی مقدار مساحت دے دے حالاں کہ یہ بات نہیں ہے تو جواب دیا کہ موصی کا مقصود پورا کرنا چاہیئے کہ عین کوٹھری دو اور اگر ممکن نہ ہو تو اس کی قدر مساحت دیدو تاکہ یہاں دو جہتیں ہیں ایک عین کوٹھری اس کے حصہ میں آوے تو یہی کوٹھری دی جاوے۔ وان وقع فی نصیب الآخر عملنا بالتقدیر۔ اور اگر کوٹھری دوسرے کے حصہ میں پڑی تو ہم نے اندازہ مساحت کے مراد پر عمل کیا۔ او انہ اراد التقدیر علی اعتبار احد الوجہین والتملیک علی اعتبار الوجہ الآخر۔ یا ہم کہتے ہیں کہ موصی نے خود دونوں وجہوں میں سے ایک کے اعتبار پر اندازہ مساحت مراد لیا اور دوسری وجہ کے اعتبار پر تملیک کا قصد کیا ف۔ یعنی گویا موصی نے یوں وصیت کی کہ موصی لہ کو عین کوٹھری دینا جب کہ بٹوارہ میں یہ کوٹھری میرے حصہ میں پڑے یا تم اس کے برابر زمین دینا جب کہ یہ کوٹھری میرے حصہ میں نہ آوے اور اس کے نظائر دیگر موجود ہیں۔ کما اذا علق عتق الولد وطلاق المرأۃ باول ولد تلدہ امتہ۔ جیسے کسی نے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی زوجہ کی طلاق کو اول فرزند پر جو اس کی باندی جنے تعلیق کیا ہو ف۔ مثلاً کہا کہ جب میری یہ باندی اپنے شوہر سے پہلا بچہ جنے تو وہ بچہ آزاد اور میری اس زوجہ کو طلاق ہے۔ فالمراد فی جزاء الطلاق مطلق الولد۔ پس طلاق واقع ہونے کے واسطے تو مطلق بچہ مراد ہے۔

ف۔ خواہ باندی مذکورہ زندہ بچہ جنے یا مردہ ہر صورت اس کی زوجہ طالقہ ہو جائے گی۔ وفی العتق ولد حی۔ اور آزاد ہونے کے واسطے زندہ بچہ مراد ہے۔ ف۔ کیونکہ جب وہ زندہ جنی تو بچہ آزاد ہو گا پس معلوم ہوا کہ اس نے اول فرزند سے طلاق کے واسطے تو مطلق لیا خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو اور آزاد ہونے کے واسطے زندہ لیا اسی طرح اس مقام پر ہے کہ اگر عین کوٹھری حصہ میں آوے تو یہی کوٹھری دی جاوے اور اگر حصہ میں نہ آوے تو بجائے اس کے اسی قدر دوسرا قطعہ زمین دے دیا جاوے اب رہا یہ بیان کہ جب کوٹھری حصہ میں نہیں پڑی تو بٹوارہ کیوں کر ہو گا تو بیان فرمایا ثم اذا وقع البیت فی نصیب غیر الموصی والدار مائۃ ذراع پھر جب یہ کوٹھری سوائے موصی کے دوسرے کے حصہ میں پڑی اور کل مکان سو گز ہے۔

ف۔ جس میں سے پچاس گز موصی کے حصہ میں آیا اور باقی نصف دوسرے شریک کے حصہ میں گیا۔ والبیت عشرۃ اذرع۔ اور کوٹھری مذکور دس گز تھی ف۔ پس بقول محمدؒ اس میں سے پانچ ہی گز موصی لہ کی مقدار ہے اور بقول شیخینؒ پورے دس گز اس کی مقدار ہے۔ یقسم نصیبہ بین الموصی لہ وبین الورثۃ علی عشرۃ اسہم تسعۃ منہا للورثۃ وسہم للموصی لہ وھذا عند محمدؒ۔ پس امام محمدؒ کے نزدیک موصی کا حصہ درمیان موصی لہ دوارثوں کے دس سہام پر بانٹا جاوے ان میں سے نو سہام وارثوں کے واسطے ہیں اور ایک سہم موصی لہ کے واسطے ہے۔

ف۔ تو پچاس کا دسواں حصہ یعنی پانچ گز فقط موصی لہ کے واسطے ہوا۔ فیضرب الموصی لہ بخمسۃ اذرع نصف البیت وھم بنصف الدار سوی البیت وھو خمسۃ واربعون فیجعل کل خمسۃ سہما فیصیر عشرۃ۔ پس موصی لہ آدھی کوٹھری یعنی پانچ گز کے حساب سے اور وارثین سوائے پانچ گز کے باقی نصف مکان یعنی پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دار کیے گئے تو ہر پانچ کا ایک سہم ٹھہرایا گیا پس جملہ دس سہام ہوئے۔ وعندھما یقسم علی احد عشر سہما للموصی لہ سہمان لانہ یضرب بالعشرۃ وھم بخمسۃ واربعین فیصیر السہام احد عشر للموصی لہ سہمان وللورثۃ تسعۃ۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک پچاس گز کے یعنی نصف مکان کے گیارہ سہام کیے جاویں (اور ہر سہم پانچ گز کا ہے) اس واسطے کہ موصی لہ ان کے قول میں دس گز کے حساب سے اور ورثہ بحساب پینتالیس گز کے حصہ دار کیے جاویں تو (ہر پانچ کا ایک سہم کے حساب سے) جملہ گیارہ سہام ہوئے جن میں سے موصی لہ کو دو سہام ملیں گے اور وارثوں کے واسطے نو سہام ہوئے ف۔ اور حساب کسر واقع ہو گی کیوں کہ پچاس گز کے رقبہ کے گیارہ

ٹکڑے مساوی کرنا چاہیئے پھر واضح ہو کہ امام محمدؒ کا اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اس نے مشترکہ مکان میں سے معین کوٹھری کی وصیت کی ہو۔ ولو کان مکان الوصیۃ اقرار۔ اور اگر بجائے وصیت کے اقرار ہو۔

ف۔ مثلاً زید بکر کے درمیان ایک مکان مشترک ہے اور زید نے اس میں سے ایک معین کوٹھری کی نسبت خالد کے واسطے اقرار کیا کہ یہ اس کی ملک ہے تو کیا اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے یا نہیں کیوں کہ شیخینؒ کے نزدیک اس میں بھی مثل وصیت کے حکم ہے۔ قیل ھو علی الخلاف۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف مذکور پر ہے۔

ف۔ یعنی امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک مقر لہ یہ کوٹھری یا اس کے برابر مساحت پاوے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک فقط نصف پاوے گا کیونکہ مشترکہ مکان میں مقر کی ملک صرف نصف ہے۔ وقیل لاخلاف فیہ لمحمدؒ۔ اور بعض نے کہا کہ اس میں امام محمدؒ کا اختلاف نہیں ہے ف۔ بلکہ موافق قول شیخینؒ کے امام محمدؒ کا قول بھی ہے۔ ع۔ اور یہی اصح ہے۔ عن۔ پس امام محمدؒ کے نزدیک وصیت واقرار میں فرق ہے۔ والفرق لمحمدؒ ان الاقرار بملک الغیر صحیح۔ اور امام محمدؒ کے واسطے دونوں میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی ملک کا اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جو چیز اب غیر کی ملک ظاہر ہے اس کی نسبت کسی کے واسطے اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ حتی ان من اقر بملک الغیر لغیرہ۔ حتی کہ جس نے غیر کی ملک کا غیر کے واسطے اقرار کیا۔

ف۔ مثلاً خالد نے زید کی ملک کا بکر کے واسطے اقرار کیا۔ ثم ملکہ یوما بالتسلیم الی مقر لہ۔ پھر خالد اس چیز کا مالک ہو گیا تو خالد کو حکم دیا جائے گا کہ بکر کے سپرد کرے۔ ف۔ اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ہیں تو خالد نے گویا کوٹھری کے عوض دوسری چیز مبادلہ کی تو کوٹھری کا عوض سپرد کرے۔ والوصیۃ بملک الغیر لا تصح حتی لو ملکہ بوجہ من الوجوہ ثم مات لا تصح وصیتہ ولا تنفذ۔ لیکن غیر کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہے حتی کہ اگر موصی کسی وجہ سے اس چیز کا مالک ہو گیا پھر مرا تو بھی وصیت صحیح نہیں اور نافذ نہیں کی جائے گی ف۔ اور واضح ہو کہ بعض مشائخ جنھوں نے اقرار میں بھی امام محمدؒ کے خلاف بیان کیا شاید انھوں نے اقرار مریض بمعنی وصیت سمجھا حالانکہ مسئلہ اقرار کچھ مریض کے واسطے خاص نہیں ہے۔ فتامل فیہ۔

قال ومن اوصی من مالہ لرجل لآخر بالف بعینہ فاجاز صاحب المال بعد موت الموصی فان دفعہ فھو جائز ولہ ان یمتنع۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے خالد کے مال میں سے ہزار درہم معین کی وصیت کی پھر موصی کی موت کے بعد خالد نے اجازت دی (تو ابھی بکر کو استحقاق نہ ہوگا) پھر اگر خالد نے یہ مال بکر کو دے دیا تو جائز ہے اور خالد کو اختیار ہے کہ چاہے دینے سے انکار کرے ف۔ اگرچہ اس نے زید کی وصیت کی اجازت دی تھی۔ لان ھذا تبرع بمال الغیر فیتوقف علی اجازتہ۔ اس واسطے کہ زید کا یہ فعل ایک غیر کے مال سے تبرع ہے تو اس غیر یعنی مالک کی اجازت پر متوقف ہے ف۔ کہ وہ اجازت دے تو جائز ہو ورنہ باطل ہو۔ واذا اجاز یکون تبرعا منہ ایضاً۔ اور جب اس غیر نے جو مالک مال ہے اجازت بھی دے دی تو یہ اس کی طرف سے بھی تبرع ہے۔

ف۔ یعنی وہ اس مال کو میت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا بلکہ اجازت دینا اپنی طرف سے احسان وتبرع ہے۔ فلہ ان یمتنع من التسلیم۔ تو مالک کو اختیار باقی ہے کہ سپرد کرنے سے انکار کرے

ف۔ کیونکہ تبرع کرنے پر کوئی شخص مجبور نہیں ہو سکتا اور نہ اس پر لازم ہے کیونکہ یہ وصیت اپنی فرح ہی سے صحیح واقع نہیں ہوئی بخلاف ما اذا اوصی بالزیادۃ علی الثلث واجازت الورثۃ۔ برخلاف اس کے اگر یہ صورت ہو کہ ایک شخص نے اپنی تہائی مال سے زائد مقدار کی وصیت کی مثلاً نصف مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد مقدار کی کی اجازت دے دی ف۔ تو جائز اور وارثوں پر یہ زائد سپرد کرنے کے واسطے جبر کیا جائے گا۔ لان الوصیۃ فی

مخرجها صحيحة لمصادفتها ملك نفسه ۔اس واسطے کہ وصیت مذکورہ تو اپنی مخرج میں صحیح صادر ہوئی کیوں کہ یہ وصیت اس کی ذاتی ملک سے لاحق ہوئی ہے۔ والامتناع لحق الورثة ۔ اور زائد میں ممتنع ہونا صرف اس وجہ سے کہ وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ فاذا اجازوها سقط حقهم فنفذ من جهة الموصي ۔ پھر جب وارثوں نے اجازت دے دی تو ان کا حق ساقط ہو گیا پس وصیت مذکورہ موصی کی جانب سے نافذ ہو گئی ف۔۔۔ گویا اس مال سے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا اور موصی کی وصیت کل اپنے مال میں نافذ ہوئی توضیح یہ کہ اگر میت پر قرضہ محیط ہو تو مال ترکہ سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ کل مال ملک میت باقی رہتا ہے تو معنی میراث یہ نہیں ہیں کہ وہ وارثوں کا ذاتی مال ہو جاتا ہے بلکہ اس سے و ثوں کا حق مع دیگر حقوق کے متعلق ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جب تجہیز و تکفین و قرضوں کے حقوق سے بری ہو جاوے تو تو وارثوں کے حقوق غیر مزاحم ظاہر ہو جاتے ہیں پھر جب وارثوں نے تہائی سے زائد میں اجازت دے دی تو ان کے حق کی مزاحمت جاتی رہی اب یہ مال بھی بملک موصی باقی ہے پس اس کی وصیت نافذ ہو گئی پھر وارثوں کو روکنے کا اختیار باقی نہیں رہا (تنبیہہ) اگر ایک شخص کے صرف دو پسر ہوں اور اس نے تہائی مال کی بکر کے واسطے وصیت کی تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی مال ہوا جو بعد تجہیز و تکفین و ادائے قرض کے باقی رہے۔ قال واذا اقتسم الابنان تركة الاب ثم اقر احدهما لرجل ان الاب اوصى له بثلث ماله فان المقر يعطيه ثلث ما في يده۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید و خالد دو بھائیوں نے اپنے باپ کا ترکہ ہزار درہم بانٹ لیا پھر ان دونوں میں ایک نے مثلاً زید نے ایک شخص بکر کے واسطے اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے واسطے اپنی تہائی مال کی وصیت کی تھی تو یہی اقرار کرنے والا اس کو اپنی مقبوضہ کی تہائی دے دی۔ ف۔۔۔ یعنی اس نے ترکہ میں جو کچھ پایا ہے اس میں سے تہائی اس شخص بکر کو دے دے۔ و هذا استحسان ۔ اور تہائی کا حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقياس ان يعطيه نصف ما في يده وهو قول زفرؒ۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ وہ بکر کو اپنے مقبوضہ مال کا نصف دے اور زفرؒ کا قول یہی ہے۔ ف۔۔۔ کہ وہ اپنی مقبوضہ کا نصف دیگا لان اقراره بالثلث له تضمن اقراره بمساواته اياه ۔ اس دلیل سے کہ زید کا بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کرنا دوسرے اقرار کو متضمن ہے کہ بکر میرے ساتھ مساوی ہے ف۔۔۔ یعنی جب بکر نے اس کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کیا تو گویا یہ بھی اقرار کیا کہ بکر کو جو کچھ ملے گا وہ میرے مساوی ہے چنانچہ اوپر مترجم نے تنبیہ کر دی پس جب اس نے اقرار مساوات کیا تو بکر اس کے ساتھ برابر ہونا چاہیئے۔ والتسوية في اعطاء النصف ليبقى له النصف ۔ اور برابری کرنا تو نصف مقبوضہ دینے میں ہے تاکہ اس کے واسطے نصف باقی رہے۔ ف۔۔۔ اور یہ معلوم کہ اقرار اسی شخص پر حجت ہوتا ہے جو اقرار کرے اور سوائے مقر کے کل آدمیوں پر حجت نہیں ہوتا ہے تو پھر بھی مقر اس کو اپنے ساتھ برابر کرے لیکن اس تقریر میں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ زید نے اپنی مقبوضہ میں اس کی برابری کا اقرار نہیں کیا تاکہ اپنی مقبوضہ میں سے نصف دے دے بلکہ کل ترکہ میں دونوں وارثوں کے ساتھ اس کی مساوات کا اقرار کیا ہے لہٰذا قیاس مذکور مخدوش ہے۔ وجه الاستحسان انه اقر بثلث شائع في التركة وهي في ايديهما ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے بکر کے واسطے ایک تہائی کا جو ترکہ میں شائع ہے اقرار کیا حالانکہ ترکہ ان دونوں بیٹوں کے قبضہ میں ہے۔ فيكون مقرا بثلث ما في يده ۔ تو وہ اپنی مقبوضہ میں سے ایک تہائی کا اقرار کرنے والا ہو گیا ف۔۔۔ کیونکہ کل ترکہ جس کی تہائی اس کے اقرار کے موافق موصی لہ کو دینا چاہیئے وہ ان دونوں کے قبضہ میں ہے جس کا دونوں نے بٹوارہ کیا تو ہر نصف میں ایک چھٹا حصہ آیا پس یہ شخص مقر اپنے نصف میں سے کل کا ایک چھٹا حصہ دیدے اور یہ نصف کا تہائی ہوا کیونکہ نصف کا تہائی وہی کل کا چھٹا حصہ ہے اور یہ سب ایسے اقرار میں ہے جو ترکہ سے مقدم بنفس

اقرار نہ ہو۔ بخلاف ما اذا اقر احدھما بدین لغیرہ۔ بخلاف اس کے ان دونوں میں سے ایک نے کسی شخص کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا ف۔ مثلاً کہا کہ ہمارے باپ پر بکر کا قرضہ تھا تو اس کو قرضہ دینا پڑے گا۔ لان الدین مقدم علی المیراث فیکون مقرا بتقدمہ فیقدم علیہ۔ اس واسطے کہ میراث پر قرضہ مقدم ہوتا ہے تو یہ شخص اپنے اوپر قرض خواہ کے مقدم ہونے کا مقر ہوا تو قرض خواہ اس پر مقدم کیا جائے گا ف۔ پس قرضہ اسی کے ترکہ سے دلایا جائے گا کہ اگر اس کا مقبوضہ کل قرضہ میں گیا تو یہ اکیلا اپنے بھائی پر مدعی ہوگا اور اگر قرض خواہ کا قرضہ کچھ باقی رہا تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا دعویٰ ثابت کریں۔ اما الموصی لہ بالثلث شریک الوارث فلا یسلم لہ شیئ الا ان یسلم للورثۃ ثلثاہ۔ رہا وہ موصی لہ جس کے واسطے تہائی کی وصیت ہے تو اس کو کچھ نہیں دیا جائے گا سوائے اس صورت کے کہ وارثوں کے واسطے دو تہائی سالم ہے۔

ف۔ کیونکہ وہ تو وارثوں کے ساتھ تہائی کا شریک ہے اور وارثوں سے مقدم نہیں ہے تو جب وارثوں کو دو تہائی ملے تو اس کو ایک تہائی ملے ورنہ نہیں پس وارث مقر اس کو صرف اپنی مقبوضہ سے ایک تہائی دے گا۔ ولانہ لو اخذ منہ نصف ما فی یدہ فربما یقر الابن الآخر بہ ایضا فیاخذ نصف ما فی یدہ فیصیر نصف الترکۃ فتزاد علی الثلث۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اقراری موصی لہ اس مقر سے اس کی مقبوضہ کا نصف لے تو شاید پسر دیگر بھی ایسا ہی اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے اس کے واسطے تہائی کی وصیت کی تھی تو موصی لہ اس سے بھی نصف مقبوضہ لے لے گا تو موصی لہ کے واسطے نصف ترکہ ہو جائے گا تو یہ ایک تہائی سے زائد ہو جائے گا۔

ف۔ حالانکہ موصی لہ کو صرف تہائی ترکہ ملنا چاہیئے اس سے معلوم ہوا کہ نصف دلوانا موجب فساد ہے اگر دونوں یکے بعد دیگرے اقرار کریں اور اقرار کرنا ممکن ہے تو نصف نہیں دلایا جائے گا۔ قال ومن اوصی لرجل بجاریۃ فولدت بعد موت الموصی ولدا وکلاھما یخرجان من الثلث فھما للموصی لہ۔ مختصر قدوری میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے ایک باندی کی وصیت کی پھر وہ باندی بعد موصی کے بچہ جنی حالاں کہ باندی معہ بچہ کے میت کی تہائی سے نکلتے ہیں یعنی میت کی تہائی اس قدر ہے کہ اس میں سے دونوں برآمد ہوتے ہیں تو باندی مع بچہ کے بکر کے واسطے ہوں گی۔ لان الام دخلت فی الوصیۃ اصالۃ والولد تبعا حین کان متصلا بالام۔ اس دلیل سے کہ باندی تو وصیت میں اصالۃ داخل ہوئی اور اس کا بچہ اس کے تابع ہو کر داخل ہوا جب کہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا۔ فاذا ولدت قبل القسمۃ والترکۃ قبلھا مبقاۃ علی ملک المیت حتی یقضی بھا دیونہ دخل فی الوصیۃ فیکونان للموصی۔ پس جب باندی اس بچہ کو ترکہ بٹوارہ ہونے سے پہلے جنی حالاں کہ قبل بٹوارہ کے کل ترکہ میت کی ملکیت پر باقی ہے حتیٰ کہ میت کے قرضے اسی ترکہ سے ادا کیئے جاتے ہیں، تو یہ بچہ بھی وصیت میں داخل ہو گیا پس باندی مع بچہ کے دونوں موصی لہ کے واسطے ہوں گے ف۔ یہ اس وقت کہ دونوں تہائی ترکہ سے برآمد ہوں۔ وان لم یخرجا من الثلث ضرب بالثلث واخذ ما یخصہ منھما جمیعا فی قول ابی یوسف رح و محمد رح۔ اور اگر باندی مع بچہ کے اس کی تہائی سے برآمد نہ ہوں تو موصی لہ بحساب تہائی ترکہ کے بالاتفاق شریک کیا جائے گا پھر صاحبین کے قول میں جو کچھ حصہ رسد ہو وہ موصی لہ ان دونوں میں سے لے گا ف۔ یعنی باندی و بچہ دونوں میں سے لے گا۔ وقال ابو حنیفۃ رح یاخذ ذلک من الام فان فضل شیئ اخذ من الولد۔ اور امام رح نے فرمایا کہ یہ مقدار صرف باندی میں سے لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو اس کو بچہ میں سے لے۔ وفی الجامع الصغیر عین صورۃ وقال رجل لہ ست مائۃ درھم وامۃ تساوی ثلث مائۃ درھم فاوصی بالجاریۃ لرجل ثم مات فولدت ولدا یساوی ثلث مائۃ

ولدت قبل القسمة فتدخل في الوصية لأنها تدخل في الوصية بتعلحالة الاتصال فلا يخرج عنها بالانفصال (see below)

وان ولدت قبل القسمة فهو للموصى له المثلث المثلث والثلث ولدها منهما اور جامع صغیر میں ایک صورت معین کی کہ زید کے واسطے چھ سو درہم اور ایک باندی قیمتی تین سو درہم ہے پس اس نے باندی کی بکر کے واسطے وصیت کردی پھر مرا اور بٹوارہ ترکہ سے پہلے باندی مذکورہ ایک بچہ قیمتی تین سو درہم کا جنی تو امامؒ کے نزدیک بکر کے واسطے پوری باندی مع تہائی بچہ کے ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو تہائی حصہ ہوگا۔ لهما ماذكرنا ان الولد دخل في الوصية بتعلحالة الاتصال فلا يخرج عنها بالانفصال كما في البيع والعتق فتنفذ الوصية فيهما على السواء من غير تقديم الام۔ صاحبینؒ کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ بچہ مذکور اپنی ماں کے ساتھ متصل ہونے کی حالت میں وصیت کے اندر داخل ہوچکا تو وہ ماں سے پیدا ہونے کے بعد وصیت سے خارج نہ ہوگا جیسے بیع وعتق میں ہوتا ہے پس ماں و بچہ دونوں میں برابر وصیت جاری ہوگی بدوں اس کے کہ ماں مقدم کی جاوے

ف جیسے کسی نے حاملہ باندی فروخت کی تو بچہ بالتبع داخل ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے پیدا ہوجاوے اور اگر باندی آزاد کی تو بچہ بھی آزاد ہوگیا اگرچہ بعد اس کے پیدا ہوجاوے۔ وله ان الام اصل والولد تبع فيه والتبع لا يزاحم الاصل فلو نفذنا الوصية فيهما جميعا تنتقض الوصية في بعض الاصل وذلك لا يجوز۔ اور امامؒ کی دلیل ہے کہ وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اس کے تابع ہے اور قاعدہ یہ کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مزاحم نہیں ہوسکتا حالانکہ اگر ہم یہاں وصیت کو ماں و بچہ دونوں میں ملا کر نافذ کریں تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت ٹوٹ جاوے (اور ٹوٹنا بوجہ بچہ کے ہو) حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے ف کہ تابع اپنی اصل کا مزاحم ہو۔ بخلاف البيع لان تنفيذ البيع في البيع لا يودي الى نقضه في الاصل بل يبقى تاما صحيحا فيه الا انه لا يقابله بعض الثمن ضرورة مقابلته بالولد اذا اتصل به القبض ولكن الثمن تابع في البيع في تنفيذ البيع بدون ذكره وان كان فاسدا۔ برخلاف بیع کے کیونکہ تابع میں نافذ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصل میں بیع ٹوٹ جاوے بلکہ اصل کی بیع بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کے مقابلہ میں تھوڑا ثمن اس ضرورت سے نہیں رہتا کہ یہ جزو بمقابلہ بچہ کے ہوجاتا ہے جب کہ بچہ پر قبضہ ہوجاوے لیکن اس میں کچھ زور نہیں اس واسطے کہ ثمن خود بیع میں تابع ہے حتی کہ بدوں بیان ثمن کے بیع نافذ ہوجاتی ہے اگرچہ یہ بیع فاسد ہو۔ هذا اذا ولدت قبل القسمة فان ولدت بعد القسمة فهو للموصى لانه نماء خالص ملكه لتقرير ملكه فيه بعد القسمة۔ یہ سب اس وقت کہ بٹوارہ سے پہلے باندی بچہ جنی ہو اور اگر بعد بٹوارہ کے جنی تو وہ موصی لہ کے واسطے ہوگا کیوں کہ وہ اس کی خالص ملک کی پیداوار ہے کیوں کہ بعد بٹوارہ کے اس کی ملکیت جم چکی ہے۔

فصل في اعتبار حالة الوصية

یہ فصل حالت وصیت کے اعتبار میں ہے۔

ف پس اگر حالت اس قابل نہ ہو کہ جس سے وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت معتبر نہ ہوگی۔ قال واذا اقر المريض لامراة بدين او اوصى لها بشيء او وهب لها ثم تزوجها ثم مات جاز الاقرار وبطلت الوصية والهبة۔ اگر مریض مرض الموت نے کسی عورت کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا یا اس کے واسطے کچھ مال کی وصیت کی یا اس کو کچھ ہبہ کیا پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر مرگیا تو اقرار مذکور جائز رہے گا اور وصیت ہبہ باطل ہوگا۔ لان الاقرار ملزم بنفسه وهي اجنبية عند صدوره ولهذا يعتبر من جميع المال ولا يبطل بالدين اذا كان في حالة الصحة

اوفی حالۃ المرض الا ان الثانی یوخر عنہ ۔ کیونکہ اقرار خود حجت ملزمہ ہے یعنی آدمی پر جو اقرار کرے لازم ہوتا ہے اور عورت مذکورہ بوقت صدور اقرار کے محض اجنبیہ تھی یعنی مقر کی زوجہ نہیں تھی اور اسی جہت سے اقرار کا اعتبار تہائی ترکہ سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوتا ہے (حتیٰ کہ اگر مقدار قرضہ اس کی تہائی قرضہ سے زائد ہو تو کل اقرار معتبر ہوگا اور ترکہ دیا جائے گا) اور اقرار مذکور بوجہ دوسرے قرضے کے بھی باطل نہیں ہوتا ہے خواہ قرضہ دیگر بحالت صحت ہو یا مرض ہو صرف اتنا فرق ہوگا کہ قرضہ صحت کو قرضہ مرض پر مقدم کیا جائے گا ف۔ پس قرضہ صحت پہلے ادا کر دیا جائے گا پھر باقی رہی تو اس سے قرضہ مرض واقراری ادا کیا جائے گا۔ بخلاف الوصیۃ لانہا ایجاب عند الموت وہی وارثۃ عند ذلک ولا وصیۃ لوارث ۔ برخلاف وصیت کے (کہ وہ بروقت صدور کے ایجاب نہیں ہے بلکہ) بوقت موت کے ایجاب ہے اور اس وقت یہ عورت اس مریض کی وارثہ زوجہ ہے حالانکہ بحکم حدیث کسی وارث کے واسطے کے وصیت نہیں ہے۔ والہبۃ وان کانت منجزۃ صورۃ فہی کالمضاف الی ما بعد الموت حکما لان حکمہا یتقرر عند الموت الا تری انہا یبطل بالدین المستغرق وعند عدم الدین تعتبر من الثلث ۔ رہا ہبہ تو وہ اگرچہ صورت میں فی الحال تمام معلوم ہوتا ہے لیکن ازراہ حکم کے وہ بعد الموت کی جانب مضاف ہے کیونکہ ہبہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہوگا کہ جب مریض مذکور مر جاوے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مریض مذکور پر قرضہ مستغرق ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو تو یہ ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور بر تقدیر یہ کہ قرضہ نہ ہو تو بھی اس ہبہ کا اعتبار صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے۔

ف۔ کیونکہ مریض کے مال سے سوائے ایک تہائی کے وارثوں کا حق متعلق ہو گیا پس زائد میں جب تک ان کی اجازت نہ ہو تب تک ہبہ تمام نہ ہوگا پس معلوم ہوا کہ ہبہ کا حکم ابھی متوقف ہے اور بعد موت کے معلوم ہو گیا اور اس وقت میں عورت مذکورہ اس کی وارثہ وزوجہ ہے اور یہ ہبہ بمعنی وصیت ہے تو وہ زوجہ کے واسطے جائز نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا اقر المریض لابنہ بدین وابنہ نصرانی اووہب لہ اوصی لہ فاسلم الابن قبل موتہ بطل ذلک کلہ۔ اگر مریض مرض الموت نے جو مسلمان ہے اپنے پسر کے واسطے جو نصرانی ہے کسی قدر قرضہ کا اقرار کیا یا کچھ وصیت کی یا اس کو کچھ ہبہ کیا پھر اس کی موت سے پہلے بیٹا مسلمان ہو گیا تو یہ سب باطل ہو گیا ف۔ یعنی اقرار یا ہبہ یا وصیت جب کچھ ہو باطل ہو گیا۔ اما الہبۃ والوصیۃ فلما قلنا انہ وارث عند الموت وہما ایجابان عندہ او بعدہ ۔ ہبہ و وصیت کا باطل ہونا بدلیل مذکورہ بالا ہے کہ پسر مذکور بروقت موت موصی کے وارث ہے حالانکہ ہبہ و وصیت کا ایجاب ہونا بوقت موت یا بعد موت ہوتا ہے۔

ف۔ کیونکہ وصیت تو ظاہر ہے کہ بوقت موت کے ایجاب ہے حالانکہ اس وقت بیٹا بوجہ مسلمان ہونے کے وارث ہو گیا ہے اور ہبہ کا تمام ہونا بعد موت کے ظاہر ہوگا بنا بر اس تقریر کے جو اوپر مذکور ہوئی تو جس وقت وصیت یا ہبہ کا ایجاب ہوگا اس وقت پسر مذکور وارث ہو گیا ہے پس وہ میراث پاوے گا اور ہبہ و وصیت باطل ہے باقی رہا اقرار کیونکر باطل ہوا تو فرمایا کہ والاقرار وان کان ملزما بنفسہ ولکن سبب الارث وہو البنوۃ قائم وقت الاقرار فیعتبر فی ایراث تہمۃ الاختیار۔ اقرار اگرچہ بذات خود ملزم ہے یعنی جو اقرار کیا اس کو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن فرزندی جو وارث ہونے کا سبب ہے وہ اقرار کے وقت بھی موجود تھی (اگرچہ فرزند مذکور اس وقت بوجہ کفر کے میراث کے قابل نہ تھا) تو بھی سبب اس تہمت کے واسطے معتبر ہوگا کہ اس نے بعض فرزند کو دوسروں پر ترجیح دی۔

ف۔ بلکہ کفر کے ساتھ زیادہ تر یہ تہمت موثر ہے کیونکہ فرزندی سے اس نے کچھ مال دینا چاہا جب یہ جانا کہ وہ بوجہ بلائے کفر کے وارث نہ ہوگا پھر جب وارث ہو گیا تو جس اقرار میں تہمت ہے وہ باطل ہو گیا اور یہ صرف اس مقام پر اس وجہ سے

تہمت ہوا کہ پسر مذکور بر وقت اقرار کے بھی پسر تھا۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف صورت مسئلہ سابق کے۔
ف۔ جب کہ مریض نے ایک عورت کے واسطے اقرار کیا پھر اس کو زوجہ بنایا کہ وہاں اس کے وارثہ ہو جانے کے باوجود اقرار مذکور صحیح رہا اور تہمت معتبر نہ ہوئی۔ لان سبب الارث الزوجیۃ وھی طارئۃ۔ اس واسطے کہ وارث ہو جانے کا سبب اس عورت کا زوجہ ہو جانا حالانکہ زوجہ ہونا بعد کو طاری ہوا ہے ف۔ اور وقت اقرار کے یہ امر موجود نہیں تھا تو اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اور اگرچہ تہمت موجود ہو تو یہاں بھی اقرار باطل ہے۔ حتی لو کانت الزوجیۃ قائمۃ وقت الاقرار وھی نصرانیۃ ثم اسلمت قبل موتہ لا یصح الاقرار لقیام السبب حال صدورہ۔
حتیٰ کہ اگر اقرار کے وقت زوجہ ہونا موجود ہو حالانکہ یہ زوجہ نصرانیہ ہے (جو وارثہ نہیں ہو سکتی ہے) پھر عورت مذکورہ اس کی موت سے پہلے مسلمان ہوگئی تو اقرار مذکور صحیح نہ ہوگا کیونکہ صدور اقرار کے وقت سبب موجود تھا۔
ف۔ کہ یہ عورت اس کی نصرانیہ زوجہ تھی اور محض اجنبیہ نہیں تھی۔ وکذا لو کان الابن عبدا او مکاتبا فاعتق لما ذکرنا۔ اور اسی طرح اگر پسر مذکور غلام یا مکاتب ہو پس وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کے حق میں بھی بدلیل مذکورہ بالا اقرار و وصیت و ہبہ باطل ہے۔ ف۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا اور نکاح میں اولاد آزاد ہونے کی شرط نہیں تھی پس ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس پسر کے واسطے دو ہزار درہم کا اقرار کیا پھر زید کی موت سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا بکر نے اس کو کسی قدر مال پر مکاتب کیا تھا اور وہ ادا کر کے آزاد ہو گیا یا بکر نے ثواب کی نیت سے آزاد کر دیا پھر زید مرا تو اقرار مذکور باطل ہو گیا کیونکہ اقرار مذکور کا سبب یعنی تعلق فرزندی بر وقت اقرار مذکور کے موجود تھا تو اس میں تہمت ہے کہ شاید زید نے دوسرے وارثوں پر اس کو ایک طرح کی ترجیح دی لیکن مخفی نہیں کہ اس فرزند کے حق میں نسبت فرزندی اگرچہ اقرار مذکور کے وقت موجود ہے لیکن جب وہ غلام ہے جو کچھ اقرار کیا وہ اس غلام کی ملک نہیں ہو سکتا بلکہ غلام مذکور مع اس مال کے اپنے مولی کی ملک ہوگا پھر تہمت کی کیا وجہ ہوگی اسی واسطے کتاب الاصل میں تفصیل ہے اگرچہ غلام مذکور مکاتب ہو چنانچہ لکھا۔ وذکر فی کتاب الاقرار ان لم یکن علیہ دین یصح لانہ اقرلمولاہ وھو اجنبی وان کان علیہ دین لا یصح لانہ اقرار لہ وھو ابنہ۔ اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں مذکور ہے کہ اگر اس فرزند غلام پر قرضہ نہ ہو یعنی مثلاً یہ محض غلام ہو یا مولی نے اس کو مکاتب کیا اور وہ قرض دار نہیں ہوا ہے تو باپ کا اقرار اس کے حق میں صحیح ہوگا (اگرچہ وہ قبل موت زید کے آزاد ہو جاوے) اس واسطے کہ اقرار مذکور اس کے مولی کے واسطے ہوا اور مولی محض اجنبی شخص ہے اور اگر وقت اقرار کے غلام مکاتب مذکور پر قرضہ ہو تو اقرار صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ یہ اقرار اسی قرض دار مکاتب کے واسطے ہوگا حالانکہ وہ اس کا بیٹا ہے۔
ف۔ پس یہ تفصیل تو اقرار کی صورت میں ہے رہی وصیت و ہبہ سو الوصیۃ باطلۃ لما ذکرنا ان المعتبر فیھا وقت الموت اور وصیت اس وجہ سے اس غلام فرزند کے حق میں باطل ہوئی کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ وصیت کے بارے میں موت کا وقت معتبر ہے ف۔ کیونکہ وصیت تو وقت موت کی ایجاب ہے حالانکہ موت کے وقت وہ آزاد ہے اور وارث ہے پس وارث کے حق میں وصیت باطل ہے۔ واما الھبۃ۔ ہبہ تو اس کے بارے میں دو روایتیں مختلف ہیں۔ فیروی انھا تصح لانھا تملیک فی الحال وھو رقیق۔ پس روایت کیا جاتا ہے کہ اس فرزند غلام کے حق میں ہبہ صحیح ہے اس واسطے کہ ہبہ تو فی الحال مالک کرنے کا نام ہے اور فی الحال وہ غلام ہے ف۔ تو کوئی وجہ عدم جواز کی نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ وفی عامۃ الروایات ھی فی مرض الموت بمنزلۃ الوصیۃ فلا تصح۔ اور عامہ روایت میں مرض الموت

میں جو ہبہ ہو بمنزلہ وصیت ہوتا ہے تو ہبہ بھی صحیح نہیں ہے ف۔ تو گویا اس نے وقت موت کے ہبہ کیا حالانکہ اس وقت وہ وارث ہے بلکہ حکم ہبہ کا تعزز بوقت موت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مریض پر قرضہ مستغرق ہو تو ہبہ مذکور باطل ہو جاتا ہے اور اگر قرضہ مذکور نہ ہو تو تہائی سے معتبر ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا اور اسی سے یہاں مسائل کا استخراج ہوگا کہ اگر موافق روایت ضعیفہ کے ہبہ صحیح ہو تو دیکھا جائے گا کہ جو کچھ ہبہ کیا ہے اگر بقدر تہائی ترکہ کے یا کم ہو تو نافذ ہوگا اور تہائی سے زائد بوجہ حق وارثان کے مسترد ہوگا یہ اس وقت کہ میت پر قرضہ مستغرق نہ ہو ورنہ کل مسترد ہوگا۔ فافہم پھر معلوم ہوا کہ اصل یہ ہے کہ مرض الموت میں جو ہبہ واقع ہو وہ بمنزلہ وصیت ہے۔ قال والمقعد والمفلوج والاشل والمسلول اذا تطاول ذلک ولم یخف منه الموت فهبته من جمیع المال لانه اذا تقادم العهد صار طبعا من طباعه ولهذا لایشتغل بالتداوی مقعد جو شخص اٹھ نہیں سکتا اور مفلوج جس کو فالج نے مارا ہے اور اشل جو شل ہو گیا ہو اور مسلول جو مرض سل یعنی زخم الریہ یعنی پھیپھڑے میں گرفتار ہو (اور غالبا جب دایاں پھیپھڑا ماؤف ہو تو مدت تک زندہ رہتا ہے) غرض کہ ان امراض کے مریض نے ہبہ کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں) اگر اس کو تطاول ہو یعنی زمانہ دراز ہو گیا حتی کہ اس سے مرجانے کا خوف فی الحال نہیں رہا تو اس کا ہبہ پورے مال سے معتبر ہے (گویا تندرست نے ہبہ کیا تو پورے مال ترکہ سے ہبہ نافذ کیا جائے گا) اس واسطے کہ جب دراز ہوا تو یہ مرض منجملہ اس کی طبائع کے ایک طبیعت ہو گیا یعنی گویا اس کی طبیعت ہی اس حالت پر مجبول ہوئی ہے اسی وجہ سے وہ دوا کرنے میں مشغول نہیں ہوتا ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ اس مرض کا کالعدم ہونا فقط زمانہ کی درازی سے ہے ورنہ نہایت نادر ہے کہ اچھا ہو جاوے جواب یہ کہ ہاں وہ درازی کی وجہ سے بمنزلہ تندرستوں کے اپنے تصرفات میں قرار دیا گیا۔ ولو صار صاحب فراش بعد ذلک فهو کمرض حادث۔ اور اگر وہ بعد اس ہبہ کے کسی وقت بستر سے لگ گیا تو جدید مرض کے مانند سمجھا جائے گا۔ ف۔ گویا بعد ہبہ وغیرہ تصرفات کے اب اس کو مرض جدید لاحق ہوا جس سے مرجائے گا تو اس کی ہبہ وغیرہ میں کچھ خلل نہ ہوگا یہ اس وقت کہ ان امراض سے وہ متطاول ہوا یعنی زمانہ دراز ہو گیا۔ وان وهب عند اصابته ذلک ومات من ایامه فهو من الثلث اذا صار صاحب فراش لانه یخاف منه الموت ولهذا یتداوی فیکون مرض الموت واللہ تعالیٰ اعلم اور اگر اس نے اس مرض گٹھیا و فالج وغیرہ کے لاحق ہونے کے وقت ہبہ کیا اور انہیں ایام میں مرگیا (زمانہ دراز نہیں ہوا) تو تہائی سے اس کا اعتبار ہوگا بشرطیکہ وہ بستر سے لگ گیا یہاں تک کہ مرگیا ہو اس واسطے کہ مرض ایسا ہوا کہ جس سے موت کا خوف ہے اسی وجہ سے وہ دوا کرنے میں مشغول ہوتا ہے تو یہ مرض الموت کے افراد میں سے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب العتق فی المرض الموت

یہ باب مرض الموت میں آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن اعتق فی مرضه عبدا او باع وحابی او وهب فذلک کله جائز (وصیة) وهو معتبر من الثلث۔ اگر ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں اپنا غلام آزاد کیا یا کچھ مال فروخت کیا جس میں محابات کی یعنی قیمت سے کم پر فروخت کیا یا کسی سے کچھ ہبہ کیا تو یہ سب جائز ہے (اور بعض نسخ قدوری میں لکھا کہ یہ سب وصیت ہے) اور اس کا اعتبار تہائی ترکہ سے ہوگا (کل مال سے نہ ہوگا) ویضرب به مع اصحاب الوصایا۔ اور اس کو صاحبان وصیت کے

ساتھ شریک کیا جائے گا ف یعنی مثلاً غلام کی آزادی میں دیکھا جاوے کہ غلام مذکور اس کی تہائی ترکہ سے نکلتا ہے یا نہیں پس اگر وہ تہائی سے نکل آیا تو آزاد ہو جائے گا بشرطیکہ مریض مذکور نے کسی دوسرے کے واسطے وصیت نہ کی ہو اور اگر اس نے زید کے واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو تہائی میں غلام مذکور زید کے ساتھ مساوی ہے حتیٰ کہ نصف غلام آزاد ہو گا اور نصف کے واسطے سعایت کر کے وارثوں کو ادا کرے اور زید نصف یعنی چھٹا حصہ پاوے گا اسی طرح اگر مال عین کسی مشتری کے ہاتھ سو درہم کو بیچا حالانکہ اس کی قیمت چار سو درہم ہے تو تین سو درہم مشتری کے واسطے بمنزلہ وصیت ہیں جو تہائی ترکہ سے بصورت مذکورہ معتبر ہوں گے اسی طرح اگر زید کو مریض نے مثلاً ایک غلام ہبہ کیا تو یہ تہائی ترکہ سے وصیت نافذ ہو گی اور اس میں بھی صورت مذکورہ کے موافق لحاظ کیا جائے گا اور عتق و بیع و ہبہ سب جائز ہیں۔ وفی بعض النسخ فهو وصية مكان قوله جاز۔ اور بعض نسخوں میں بجائے جائز کے لکھا یہ سب وصیت ہے ف یعنی غلام کے حق میں آزادی گویا اس کے حق میں رقبہ کی وصیت ہے اور مشتری کے حق میں بقدر محابات کے اور موہوب کے حق میں عین ہبہ بمنزلہ وصیت ہے۔ والمراد الاعتبار من الثلث والضرب مع اصحاب الوصايا لا حقيقة الوصية لانها ايجاب بعد الموت وهذا منجز غير مضاف۔ اور وصیت کہنے سے مراد یہ کہ ایک تو یہ تہائی سے معتبر ہو گا اور دوم یہ شخص بھی دیگر صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کر دیا جائے گا اور یہ مراد نہیں کہ عتق و محابات و ہبہ درحقیقت وصیات ہیں حالانکہ وصیت حقیقی تو بعد موت کے ایجاب ہوتی ہے حالانکہ عتق و بیع و ہبہ بالفعل تصرفات ہیں نہ کہ بعد موت کے جانب مضاف ہیں۔

ف تو یہ حقیقی وصیت نہیں ہیں بلکہ حکم میں بمنزلہ وصیت ہیں پھر مریض کے وصیات کا اعتبار مثل تندرستوں کے کل مال سے نہیں ہوتا ہے بلکہ تہائی سے ہوتا ہے کیونکہ تندرست کے مال سے تو کسی کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ والاعتبار من الثلث لتعلق حق الورثة۔ اور مریض کی صورت میں تہائی سے اعتبار ہونا اس وجہ سے کہ اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ ف بالجملہ حالت مرض الموت میں یہ تصرفات بمعنی وصیت ہیں کہ تہائی ترکہ سے ان کا نفاذ ہو گا اگر وارثوں نے زائد میں اجازت نہ دی۔ وكذلك ما ابتدأ المريض ايجابه على نفسه كالضمان والكفالة فى حكم الوصية اور اسی طرح ہر تصرف جو مریض نے اپنے اوپر بطور واجب پیدا کر لیا مانند ضمانت و کفالت کے وہ بھی وصیت کے حکم میں ہے۔ ف کہ وہ تہائی ترکہ سے معتبر ہو گا چنانچہ اگر مریض نے زید کی طرف سے بکر کے واسطے ہزار درہم کی کفالت یا ضمانت کر لی تو بعد موت کے کل ترکہ سے یہ درہم نہیں لیئے جاویں گے بلکہ فقط تہائی ترکہ سے اعتبار ہے۔ لانه يتهم فيه كالهبة اس واسطے کہ مریض مذکور اس کو اپنے اوپر لازم کرنے میں مانند ہبہ کے متہم ہے۔

ف تو کل ترکہ پر یہ قرضہ مقدم نہ ہو گا بلکہ میت کے واسطے جو تہائی مال دیا گیا ہے اس میں اس کا تصرف معتبر سمجھا جائے گا حتیٰ کہ اگر اس کا تہائی مال مثلاً ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہو تو مکفول لہ کو یہ روپیہ کل وصول ہو گا جب کہ مریض نے کوئی وصیت نہ کی ہو ورنہ موصی لہ کے ساتھ شریک ہو گا علیٰ ہذا القیاس اور اگر تہائی صرف سو درہم یا کم بیش ہوں تو مکفول لہ اس مقدار میں حقدار ہے۔ وكل ما اوجبه بعد الموت فهو من الثلث وان اوجبه فى حال صحته اعتبارا بحالة الاضافة دون حالة العقد۔ اور آدمی نے جو امر کہ اپنی موت کے بعد واجب کیا ہے تو اس کا اعتبار تہائی مال سے ہے اگرچہ اس شخص نے اپنی تندرستی کی حالت میں واجب کیا ہو اس واسطے کہ حالت عقد معتبر نہیں بلکہ حالت اضافت کا اعتبار ہے ف اور اضافت بعد موت ہے حالانکہ اس وقت وہ صرف تہائی کا مالک ہے تو اصل اعتبار صرف تہائی سے ہے اور اگر وارث لوگ کل کی اجازت دے دیں تو یہ وارثوں کی طرف سے احسان ہے غرض کہ حالت

اضافت معتبر ہے اگرچہ حالت عقد میں وہ تندرست ہو یہ سب ایسے تصرف ہیں سے جو تلفظ نہیں کیا۔ وما نفذہ من التصرف فالمعتبر فیہ حالۃ العقد۔ اور آدمی نے جو تصرف نافذ کر دیا یعنی بالفعل پورا کر دیا اور اس کو بعد پر نہیں رکھا تو اس میں حالت عقد معتبر ہے یعنی اس عقد کے وقت اس کی حالت دیکھی جاوے کہ وہ تندرست ہے یا مریض ہے۔ فان کان صحیحا فھو من جمیع المال وان کان مریضا فمن الثلث۔ پس اگر تندرست ہو تو اس کا یہ تصرف اس کے کل مال سے معتبر ہوگا (اگرچہ اس کے بعد مریض ہو کر مر جاوے) اور اگر تصرف کی حالت میں مریض ہو کہ جس سے مر گیا بدوں تطویل و امتداد زمانہ کے تو اس کا اعتبار اس کی تہائی مال سے ہوگا ف۔ پس اگر تہائی سے یہ تصرف برآمد ہوتا ہو مثلاً غلام آزاد کیا یا محابات کی یا ہبہ کیا پس یہ تہائی سے برآمد ہوا تو نافذ ہو چکا اور اگر تہائی مال سے برآمد نہ ہو تو تہائی سے جس قدر زائد ہے وہ وارثوں کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہے اور یہ سب اس مرض میں کہ جس سے وہ بستر سے لگ کر مر گیا ہو یعنی مرض الموت کا مرض ہو اور شامی میں نقل کیا کہ بستر سے لگ جانا یہ کہ نماز بیٹھے جائز ہو اور امتداد کا زمانہ ایک سال ہے کما فی المجتبیٰ اور کتاب النکاح میں فی الجملہ گزرا اور جامع الرموز میں ذخیرہ سے نقل کیا کہ قول مختار یہ کہ جس مرض سے غالباً موت ہو اگرچہ بستر سے نہ لگے وہ مرض الموت ہے۔ انتہی۔ اقول تقیید چاہئے کہ سال بھر تک زندہ نہ رہے۔ م۔ تجرید البزازیہ میں ہے کہ جو اپنے حوائج ذاتی کے واسطے نہ نکلے۔ انتہی۔ اور عالمگیریہ میں اقوال دیگر بھی مذکور ہیں اور اظہر یہ کہ غالبا موت ہو اور سال نہ گزرے۔ وکل مرض صح منہ فھو کحال الصحۃ لان بالبرء تبین انہ لا حق لاحد فی مالہ۔ اور ہر مرض جس سے آرام ہو جاوے تو یہ مرض بمنزلہ صحت ہے یعنی حکم تصرفات میں بمنزلہ صحیح ہے اس واسطے کہ تندرست ہو جانے سے ظاہر ہوا کہ اس کے مال میں کسی کا حق متعلق نہیں تھا۔

ف۔ پھر واضح ہو کہ تصرف مریض سے وہ تصرف مراد ہے جو انشاء ہو یعنی فی الحال اس کا ایجاد ہوا اور اس میں تبرع کے معنی بھی ہوں حتی کہ اگر اخبار ہو جیسے اقرار قرضہ وغیرہ یا اس میں تبرع نہ ہو جیسے نکاح کا دین مہر ہوتا ہے تو یہ کل مال سے معتبر ہوتا ہے اگرچہ قرضہ صحت و ثابت بہ نسبت قرضہ اقراری کے مقدم ہے پھر واضح ہو کہ صاحبان وصیت حقیقی و حکمی کا باہم حصہ دار ہونا اس وقت کہ تہائی میں قیمت کی گنجائش ہو یا کوئی تہائی سے زائد نہ ہو یا وصایا مساوی درجہ پر ہوں۔ قال وان حابی ثم اعتق وضاق الثلث عنھما اگر مریض نے پہلے شخص کے بیع میں محابات کی یعنی اپنا مال اس کے ہاتھ بہت کم قیمت کو بیچا یا اس کا مال قیمت سے بہت زائد قیمت کو خریدا پھر اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ مریض کا تہائی ترکہ ان دونوں کی گنجائش نہیں رکھتا ہے ف۔ تو ایسی صورت میں کیا حصہ رسد اشتراک ہوگا یا ایک وصیت کو دوسرے پر تقدیم ہوگی پس اس میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے کہ۔ فالمحاباۃ اولیٰ عند ابی حنیفۃؒ وان اعتق ثم حابی فھما سواء امام ابو حنیفہ کے نزدیک محابات اولیٰ ہے درصورت کہ محابات اول ہو اور اگر اس نے اول اپنا غلام آزاد کیا پھر کسی کے ساتھ محابات کی تو اس صورت میں محابات و عتق دونوں برابر ہیں ف۔ حتی کہ دونوں کو حصہ رسد شریک کیا جائے گا۔ وقالا العتق اولیٰ فی المسألتین اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ دونوں مسئلوں میں عتق اولیٰ ہے۔

ف۔ اور یہی قول شافعیؒ و احمدؒ و اکثر علماء ہے۔ ع۔ والاصل فیہ ان الوصایا اذا لم یکن فیھا ما جاوز الثلث فکل من اصحابھا یضارب بجمیع وصیتہ فی الثلث لا یقدم البعض علی البعض الا العتق الموقع فی المرض والعتق المعلق بموت الموصی کالتدبیر الصحیح والمحاباۃ فی البیع اذا وقعت فی المرض۔ قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ جب وصیتیں ہیں ایسی وصیت

نہ ہو کہ تہائی سے متجاوز ہو تو صاحبان وصیت میں سے ہر ایک اپنی پوری وصیت کے ساتھ اس موصی کی تہائی میں حصہ دار لگایا جائے گا ف۔ مثلاً تہائی مال میت چار ہزار درہم ہے اور زید کے واسطے ایک ہزار کی اور بکر کے واسطے دو ہزار کی اور خالد کے واسطے تین ہزار کی اور شعیب کے واسطے دو ہزار کی وصیت ہے تو جملہ وصیتیں آٹھ ہزار درہم ہیں خواہ حقیقی ہوں یا بطور دیگر ہوں اور ان میں سے کوئی ایسی وصیت نہیں کہ تہائی سے زائد ہو تو جملہ اصحاب وصیت کو اپنی پوری وصیت کے حساب سے شریک کیا جائے گا چنانچہ اس صورت مذکورہ میں ہر ایک کو اپنی مقدار سے نصف ملے گا۔ م۔ خلاصہ یہ کہ بعض اہل وصیت کو بعض دیگر پر مقدم نہیں کیا جائے گا سوائے تین صورتوں کے ایک یہ کہ مرض کی حالت میں عتق واقع کیا ہو دوم وہ عتق کی موصی کی موت پر معلق ہو جیسے بطور صحیح مدبر کیا ہو۔ سوم مرض کی حالت میں بیع میں محابات کی ہو۔

ف۔ کہ یہ البتہ مقدم ہیں پس سوائے ان تینوں کے یعنی دو عتق و ایک محابات کے خواہ تہائی سے کم ہوں یا نہ ہوں باقی وصیتیں اگر ایسی ہوں کہ کوئی تہائی سے متجاوز نہیں ہے تو ان میں سے ہر ایک اپنی مقدار سے حقدار لگایا جائے گا اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہ ہوگی۔ **لان الوصایا قد تساوت والتساوی فی سبب الاستحقاق یوجب التساوی فی نفس الاستحقاق** ۔ اس دلیل سے کہ وصیتیں برابر ہیں (اور وصیت ہی استحقاق کا سبب ہے) اور استحقاق کے سبب میں برابر ہونا موجب ہے کہ نفس استحقاق میں مساوات ہو۔

ف۔ پس سب ہی استحقاق میں مساوی ہیں تو ہر ایک اپنی پوری مقدار کے حساب سے حصہ دار ہوگا چنانچہ مثال مفروضہ میں سب کا مجموعہ آٹھ ہزار درہم ہوا حالانکہ تہائی ترکہ صرف چار ہزار درہم ہے تو ہر ایک کی مقدار حق میں سے نصف مقدار پہنچے گی اور یہ نہیں ہوگا کہ ان میں سے کسی کو اس کا پورا حق مقدم کر کے دے دیا جاوے اسی طرح بعض کو بعض پر مقدم کیا جاوے بلکہ سب کو برابر کر کے حساب حصہ رسد کر دیا جائے گا۔ ہاں تین صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی دو عتق و ایک محابات تو ان میں سے عتق کو مقدم کیا جاتا ہے۔ **وانما قدم العتق الذی ذکرناہ آنفا لانہ اقوی فانہ لا یلحقہ الفسخ من جہۃ الموصی وغیرہ یلحقہ** اور یہ عتق جس کو ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی عتق بحالت مرض و عتق معلق بمرض تو یہ عتق اسی جہت سے مقدم کیا جاتا ہے کہ وہ بہ نسبت دیگر وصایا کے قوی ہے کیونکہ موصی کی جانب سے اس کو فسخ کرنا لاحق نہیں ہو سکتا اور سوائے عتق دیگر وصایا کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے۔ ف۔ چنانچہ جب تندرست نے کسی غلام کو کہا کہ تو میری موت پر آزاد ہے تو وہ اس قول سے رجوع نہیں کر سکتا بخلاف اس کے اگر کسی کے واسطے چھٹے حصہ مال کی وصیت کی تو اس کو اختیار ہے کہ وہ اپنی وصیت سے رجوع کر جاوے حتیٰ کہ اگر وصیت سے منکر ہو جاوے تو بھی بنا بر فتویٰ متاخرین کے رجوع ہے کما فی الشامی وغیرہ پس ہم نے عتق منجز یا معلق کو بہ نسبت دیگر وصایا کے جو فسخ ہو سکتے ہیں اقوی پایا تو تہائی میں سے پہلے اس کو نافذ کیا جائے گا اب محابات کا حال بیان کرنا چاہیے تو فرمایا۔ **وکذلک المحاباۃ لا یلحقہ الفسخ من جہۃ الموصی** ۔ اور اسی طرح محابات ایسی چیز ہے کہ موصی کی جانب سے اس کو فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے۔

ف۔ کیونکہ جب بیع یعنی خرید یا فروخت کسی داموں پر لازم ہو گئی تو اب وہ فسخ نہیں کر سکتا اور بطلان بوجہ حق ورثہ ہے از جانب موصی پس معلوم ہوا کہ محابات بھی عتق کی مساوی ہے تو محابات کو بھی عتق کی طرح قابل فسخ وصیتوں پر بالاتفاق مقدم کیا جائے گا۔ **واذا تقدم ذلک فما بقی من الثلث بعد ذلک یستوی فیہ من سواہما من اہل الوصایا ولا یقدم البعض علی البعض** ۔ اور جب عتق و محابات کو مقدم کر دیا گیا یعنی میت کی تہائی میں سے ان دونوں کو پہلے نافذ کر دیا گیا درحال کہ دیگر وصیتیں بھی ہیں تو بعد اس کے تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا اس میں سوائے ان دونوں کے

باقی صاحبان وصیت برابر کے شریک ہوں گے یعنی ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے مساوی مستحق ہے یعنی بعض کو بعض پر تقدیم نہیں کی جائے گی ف۔ پھر اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ عتق محابات میں سے کس کو مقدم کیا جاوے پس صاحبین کے نزدیک عتق بہرحال مقدم ہے اور امامؒ کے نزدیک اگر اول عتق ہو تو عتق محابات برابر ہیں اور اگر محابات اول واقع ہوئی تو وہی مقدم ہے۔ لھما فی الخلافیۃ ان العتق اقوی لانہ لا یلحقہ الفسخ۔ اور صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافی میں یہ ہے کہ عتق بہ نسبت محابات کے زیادہ قوی ہے اس واسطے کہ عتق کو فسخ لاحق نہیں ہو سکتا۔

ف۔ یعنی موصی کی جانب سے عتق فسخ نہیں ہو سکتا اور غلام کی جانب سے بھی فسخ نہیں ہو سکتا۔ والمحاباۃ یلحقہ اور محابات کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے ف۔ یعنی موصی کی جانب سے اگر فسخ ممکن نہیں تو مشتری کی جانب سے فسخ ممکن ہے اس طرح کہ مثلاً مریض نے چار ہزار درہم کی چیز بعوض ہزار درہم کے فروخت کی اور اس کا کچھ مال دیگر نہیں ہے اور وارثوں نے اجازت نہ دی تو مشتری سے کہا جاوے گا کہ صرف میت کی تہائی تک محابات ملے گی اور باقی قیمت اس کے وارثوں کے واسطے پوری کرے ورنہ بیع فسخ کرے پس مشتری چاہے فسخ کر دے تو معلوم ہوا کہ محابات ایسی چیز ہے کہ اس کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے اور عتق کو کسی طرح فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے اور اگر کہا جاوے کہ جب محابات بہ نسبت عتق کے پہلے واقع ہوئی تو محابات کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہو جواب یہ کہ اعتبار تو حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔ ولا معتبر بالتقدیم فی الذکر لانہ لا یوجب التقدم فی الثبوت۔ اور ذکر میں تقدم کرنے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ زبانی الفاظ سے محابات کا مقدم واقع ہونا قوت میں مقدم ہو جانے کو واجب نہیں کرتا ہے ف۔ اس واسطے کہ یہ قوت تو معنوی چیز ہے کہ اس میں زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے بالجملہ صاحبین نے عتق و محابات میں قوت کا اعتبار موافق اصل مذکورہ کے بلحاظ قابل فسخ ہونے یا نہ ہونے کے رکھا جیسے دیگر وصیتوں سے عتق کو ترجیح اسی وجہ سے دی گئی ہے۔ ولہ ان المحاباۃ اقوی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ محابات بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہے ف۔ نہ بلحاظ قابل فسخ و عدم فسخ کے بلکہ بلحاظ عقد معاوضہ و عقد تبرع کے لانھا تثبت فی ضمن عقد المعاوضۃ فکان تبرعا بمعناہ لا بصیغتہ والاعتاق تبرع صیغۃ ومعنی۔ اس واسطے کہ محابات ایسی وصیت ہے جو عقد معاوضہ یعنی بیع ۱۲ کے ضمن میں ثبوت ہوئی ہے تو لفظی صیغہ کی راہ سے یہ محابات کچھ تبرع نہیں بلکہ معنی کی راہ سے تبرع ہے۔

ف۔ کیونکہ وارثوں کے تعلق حق کی وجہ سے صرف میت کے مال میں محابات بطور وصیت ٹھہرائی گئی۔م۔ رہا آزاد کرنا تو وہ لفظ و معنی دونوں طرح سے تبرع ہے ف۔ تو بنظر لفظ و صیغہ کے یعنی بنظر ظاہری صورت کے محابات کو اعتاق پر قوت ہے فاذا وجدت المحاباۃ اولاً دفع الاضعف۔ پس جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی واقع ہونے میں عقد محابات بہ نسبت اعتاق کے پہلے ہوا تو محابات نے اپنے سے کمزور یعنی عتق کو دفع کیا۔

ف۔ پس محابات کو نافذ کرنا تہائی مال سے مقدم کیا جائے گا اور اعتاق اس کا مزاحم نہ ہوگا۔ واذا وجد العتق اولاً وثبت وھو لا یحتمل الدفع کان من ضرورۃ المزاحمۃ

اور جب پہلے اعتاق واقع ہوا اور جم گیا اور وہ فسخ ہونے کے قابل نہیں ہے تو اس کی ضروریات میں سے مزاحمت ہے۔

ف۔ کیونکہ عتق جما ہوا ہے اور محابات چاہتی ہے کہ میں مقدم ہوں حالانکہ عتق ٹل نہیں سکتا تو ضرور ظاہر ہے کہ دونوں میں مزاحمت ہوگی پس ہم نے کہا کہ دونوں مساوی ہیں حتی کہ تہائی میں سے دونوں کو برابر حصہ دار بقدر اپنی اپنی مقدار کے حساب کیا جاوے اور مترجم کے نزدیک امام ابو حنیفہ کی تقریر دلیل میں اس لفظی فرق کو چھوڑ کر اس طرح تقریر کرنا اولیٰ ہے کہ

مریض نے جس شخص کے ساتھ محابات کی وہ عقد معاملہ کے ضمن میں ہے یعنی عقد بیع کے ضمن میں ہے اور عقد بحکم شرعی لازم ہوتا ہے تو میت کے حق میں یہ معاملہ بطور شرعی لازم ہے اور قدر محابات بوجہ مزاحمت حق ورثہ کے جو بحکم الٰہی عزوجل ہے تو توڑ دی گئی حتی کہ میراث ورثہ کو مقدم کیا گیا اور میت کا فعل منسوخ ہوا لیکن وہ بطور وصیت کے اس کی تہائی سے اگر ممکن ہے تو ادا کیا جاوے کیونکہ میت اپنے فعل میں ماخوذ ہے پس چونکہ یہ مواخذہ بحکم معاملہ شرعی ہے جس سے ایک بندہ کا حق متعلق ہے کیونکہ لازم ہو چکی تھی تو میت کو اس کے مواخذہ سے بری کرنا بہ نسبت اعتاق کے مقدم ہے کیونکہ اعتاق اس کی طرف سے بدوں حق غلام کے ایک فعل خیر ہے حتی کہ اگر وہ کچھ بھی آزاد نہ کرتا تو ماخوذ نہ ہوتا بخلاف حق بیع کے کہ وہ حق لازم ہے لہٰذا بنظر مذکورہ بالا محابات کو مقدم کیا جائے گا مگر جب کہ آزاد کرنے سے غلام کا حق مقدم ہو جاوے پھر محابات واقع ہو تو اب غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہے تو دونوں مزاحم ہوئے۔ فافہم فانہ دقیق واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعلی ھذا قال ابو حنیفۃؒ اذا حابی ثم اعتق ثم حابی قسم الثلث بین المحاباتین نصفین لتساویہما ثم ما اصاب المحاباۃ الاخیرۃ قسم بینہما وبین العتق مقدم علیہا فیستویان۔ اور اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے پہلے محابات کی پھر آزاد کیا پھر محابات کی (حتی کہ اعتاق بہ نسبت محابات اول کے پیچھے ہے اور بہ نسبت محابات دوم کے پہلے ہے) تو اس طرح کیا جاوے کہ میت کا تہائی مال اس کے دونوں محاباتوں کے درمیان نصفا نصف کیا جاوے کیونکہ دونوں محابات اپنی ذات میں برابر ہیں پھر دوسری محابات کے پرتے میں جو نصف آیا وہ اس محابات و عتق کے درمیان تقسیم کیا جاوے اس واسطے کہ عتق بہ نسبت محابات دوم کے مقدم ہے تو محابات دوم و عتق دونوں برابر ہو گئے۔ ولو اعتق ثم حابی ثم اعتق قسم الثلث بین العتق الاول والمحاباۃ وما اصاب العتق قسم بینہ وبین العتق الثانی۔ اور اگر اس نے اعتاق کیا پھر محابات کی پھر اعتاق کیا تو اس کی تہائی کو عتق اول اور محابات کے درمیان تقسیم کیا جاوے پھر جو کچھ عتق کے پرتے میں پڑے وہ عتق اول و عتق دوم کے درمیان تقسیم کیا جاوے۔

ف۔ اس واسطے کہ عتق اول و محابات میں مزاحمت ہے تو ان میں مقاسمہ ہوگا اور عتق دوم کو محابات کے ساتھ مزاحمت نہیں کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہے اور وجود میں بھی مقدم ہے لیکن عتق اول و عتق دوم البتہ مساوی ہیں لہٰذا جو کچھ عتق اول کے حصہ میں پڑا وہ ان دونوں میں بٹوارہ کیا جاوے کیونکہ میت کے واسطے دونوں کی خیرات سے تو یہ جمیل حاصل ہو اور حق آزادی میں دونوں مساوی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ سب ابو حنیفہؒ کے قیاس پر ہوگا۔ وعندھما العتق اولیٰ بکل حال۔ اور صاحبین کے نزدیک عتق بہرحال اولیٰ ہے۔

ف۔ خواہ مقدم واقع ہو یا موخر ہو یا درمیان میں واقع ہو اور مخفی نہیں کہ بنظر مصالح آخرت کے میت کے حق میں قول ابی حنیفہؒ اصوب ہے جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی بان یعتق عنہ بہذا المائۃ عبد فہلک منہا درہم لم یعتق عنہ بما بقی عند ابی حنیفۃؒ۔ اور اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میری طرف سے ان سو درہم کا ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے پھر ان سو درہم میں سے ایک درہم تلف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مابقی (۹۹) درہم کے عوض اس کی طرف سے غلام نہیں آزاد کیا جائے گا

ف۔ اور صاحبین کے نزدیک آزاد کیا جائے گا جیسے مابقی سے حج کرایا جاتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے عتق و حج میں فرق نکالا ہے۔ وان کانت وصیتہ بحجۃ یحج عنہ بما بقی من حیث یبلغ۔ اور اگر اس

نے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو (اور کچھ مال تلف ہوگیا) تو جہاں سے پہنچ ہو وہاں سے اس کی طرف سے مابقی مال سے حج کرایا جائے گا ف بالاتفاق اگرچہ اس میں سے کچھ مال تلف ہوگیا ہے۔ وان لم یھلک منھا وبقی شیئ من الحجۃ یرد علی الورثۃ۔ اور اگر اس مال میں سے کچھ تلف نہ ہوا ہو ولیکن پورے مال سے حج کرانے کے بعد جو کچھ باقی بچ رہا تو وہ موصی کے وارثوں کو واپس دیا جائے گا۔

ف اس میں بھی اتفاق ہے۔ وقالا یعتق عنہ بما بقی۔ اور صاحبین نے وصیت اعتاق کے مسئلہ میں یہی کہا کہ میت کے مال میں سے مابقی سے غلام آزاد کیا جائے گا۔ لانہ وصیۃ بنوع قربۃ فتجب تنفیذھا ما امکن اعتبارا بالوصیۃ بالحج۔ اس دلیل سے کہ اعتاق بھی ایک نوع تقریب کی وصیت ہے تو وصیت حج پر قیاس کر کے اس کو بھی جہاں تک ممکن ہے نافذ کیا جائے گا۔ ف پس وصیت اعتاق بوجہ نوع تقریب کے صحیح وصیت ہے اور وجہ قیاس یہ کہ اعتاق و حج دونوں ایک نوع تقرب کے وصیت ہونے میں مشترک ہیں تو دونوں کا حکم بھی بقیاس واحد ہے ولہ انہ وصیتہ بالعتق لعبد یشتری بمائۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وصیت اعتاق ایک وصیت ایسے غلام کے آزاد کرنے کے بابت ہے جو سو درہم کو خرید اجاوے ف اور غلاموں میں باعتبار کمی بیشی قیمت کے تفاوت معلوم ہے تو اس نے سو درہم کا قیمتی غلام آزاد کرنے کی وصیت کی حالانکہ یہاں اب سو درہم باقی نہیں ہیں۔ وتنفیذھا فیمن یشتری باقل منہ تنفیذ لغیر الموصی بہ وذلک لا یجوز۔ اور جو غلام کہ اس سے کم قیمت کو خریدا گیا اس سے وصیت مذکورہ نافذ کرنا ایسی چیز کے ساتھ تنفیذ وصیت ہوگی جس کی اس نے وصیت نہیں کی حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔

ف کیونکہ جو شخص کہ وصیت میں تغیر کرے وہ گناہ گار ہے تو گویا ایسا ہوا کہ اس نے عمدہ غلام فلاں کے آزاد کرنے کی وصیت کی اور نافذ کرنے والے نے دوسرا گھٹیا غلام آزاد کیا اور یہ باطل ہے تو وہ بھی باطل ہے اور یہ اعتاق میں اس طرح مخالفت ہوگی۔ بخلاف الوصیۃ بالحج لانہا قربۃ محضۃ ھی حق اللہ تعالیٰ۔ برخلاف وصیت حج کے کہ اس میں مابقی مال سے نافذ کرنے میں مخالفت نہیں اس واسطے کہ حج محض قربت ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

ف اس میں کسی غلام و بندہ کا حق نہیں ہے تو نافذ کرنے والے پر حج ہی کرانا مستحق ہے۔ والمستحق لم یتبدل۔ اور اس مستحق میں کچھ تبدیل نہیں ہوئی۔ وصار کما اذا اوصی لرجل بمائۃ فھلک بعضھا یدفع الباقی الیہ۔ اور وصیت حج کا مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص کو سو درہم دے دیے جاویں پھر ان درہموں میں سے کچھ تلف ہوگئے تو باقی اس کو دے دیے جاویں گے۔ ف کیونکہ کل دینا واجب تھا تو بعض بھی دینا واجب رہا اور کچھ تبدیل واقع نہیں ہوئی۔ وقیل ھذہ المسالۃ بناء علی اصل آخر مختلف فیہ وھو ان العتق حق اللہ تعالیٰ عندھما حتی تقبل الشہادۃ علیہ من غیر دعوی فلم یتبدل المستحق وعندہ حق العبد حتی لا تقبل البینۃ علیہ من غیر دعوی فاختلف المستحق وھذا اشبہ۔ اور بعض مشائخ (فخر الاسلام) نے کہا کہ یہاں امام و صاحبین کے درمیان ایک اصل اختلافی ہے اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے اور وہ اصل یہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک عتق حق اللہ تعالیٰ ہے حتی کہ بدوں دعوی غلام کے اس پر گواہی قبول ہے تو یہاں جو عتق حق اللہ تعالیٰ لازم آیا تھا وہ تبدیل نہیں ہوا (جیسے حج میں ہے) اور امامؒ کے نزدیک عتق حق غلام ہے حتی کہ بدوں دعوی غلام کے اس پر گواہی قبول نہیں ہے تو یہاں جو امر مستحق تھا وہ بدل گیا شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ اشبہ ہے۔ ف توضیح یہ ہے کہ حج بالاتفاق حق اللہ تعالیٰ ہے اور اعتاق میں اختلاف ہے امامؒ کے نزدیک

حق العبد ہے اور صاحبین کے نزدیک حق اللہ تعالیٰ ہے پس سو درہم سے کچھ تلف ہو جانے پر مابقی سے حج ادا ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حق اللہ تعالیٰ یعنی اعتاق بھی ادا ہو جائے گا اور امامؒ کے نزدیک ادا نہ ہوگا اور اصل کے واسطے شاہد یہ کہ اگر قاضی کے سامنے دو عادل گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنا فلاں غلام آزاد کیا ہے حالانکہ غلام مذکور نے دعویٰ پیش نہیں کیا ہے تو بالاجماع بدوں دعویٰ کے وہ گواہی قبول ہوتی ہے جس میں حق اللہ تعالیٰ ہے جیسے زنا وغیرہ اور یہاں منصوص یہ کہ صاحبین کے نزدیک یہ گواہی قبول ہے تو معنی یہ کہ عتق حق تعالیٰ ہے امامؒ کے نزدیک قبول نہیں یعنی یہ حق العبد کی گواہی ہے تو بدوں دعویٰ قبول نہیں ہے پس اسی اصل اختلافی پر وصیت عتق و حج کا مسئلہ مبنی ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں یکساں ہیں کہ دونوں حق اللہ تعالیٰ ہیں اور امامؒ کے نزدیک فرق ہے اور اشبہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسی اصل اختلافی پر کہ یہ مسئلہ وصیت مبنی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ استدلال میں شیخ مصنف نے اشارہ کیا کہ صحت وصیت کے واسطے لازم ہے کہ ایسے امر کی وصیت ہو جو شرعاً مفید و معتبر ہے اور اس اصل پر بہت سے مسائل ضروری مبنی ہیں لہٰذا ان کا ذکر لازم ہے۔ (تذییل مفید ع) آدمی پر باقی زکوٰۃ و کفارات و فدیہ صوم و صلوٰۃ کی وصیت واجب ہے اہل عتق کے واسطے وصیت مکروہ ہے ورنہ مستحب ہے۔ ت۔ تونگروں کے واسطے مباح ہے۔ و۔ جسم کی زبان بند ہوگئی اگر ایک سال بند رہی حتیٰ کہ گونگے کی طرح اس کے اشارات معہود ہو جاویں تو اس کی وصیت باشارہ جائز ہے ورنہ نہیں قالوا وعلیہ الفتوی۔ الدرر۔ موصی کے انکار وصیت سے رجوع نہیں ہوتا اکثر متون میں یوں ہی مذکور ہے اور مجمع میں کہا کہ بہ یفتی اسی پر فتویٰ رہے گا عینیؒ نے عیون سے نقل کیا کہ رجوع ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور سراجیہ میں لکھا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علیہ الفتوی سے۔ بہ یفتی۔ زیادہ قوی ہے پس جو متون میں ہے یہی معتمد ہے چنانچہ مسائل الاقناع میں مذکور ہوا ہے۔ م۔ آخر قول ابوحنیفہؒ یہ کہ صدقہ سے حج نفل افضل ہے۔ البرجندی۔ ایک مریض نے چند وصیتیں کیں پھر اچھا ہو کر چند سال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر مر گیا تو اس کی وصیتیں باقی ہیں بشرطیکہ اس نے یوں نہ کہا ہو کہ اگر میں اس مرض سے مروں تو میری یہ وصیتیں ہیں۔ القاضیخان۔ وصیت کی کہ میرا گھر عاریت دیا جاوے یا موسم حج میں میری طرف سے پانی پلایا جاوے یا سبیل پلائی جاوے تو ابوحنیفہ کے نزدیک وصیت باطل ہے۔ القاضی خاں۔ فلاں کے چارپاؤں کے واسطے اس بھوسے کی وصیت کی تو باطل ہے اور اگر کہا کہ اس سے فلاں کے چوپاؤں کو چارہ دیا جاوے تو صحیح ہے پھر اگر چوپائے مر جاویں یا فروخت کر ڈالے تو وصیت منقطع ہو جائے گی۔ و۔ تہائی مال کی بیت المقدس کے واسطے وصیت کی تو اس کی تعمیر و تیل چراغ وغیرہ میں صرف کیا جاوے اور مجتبیٰ میں ہے کہ کعبہ کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی تو اس کے فقراء پر صرف کیا جاوے نہ غیر اقول شاید مراد یہ کہ دیگر فقراء پر نہ ہوگا یا فقط فقراء کے سوائے دیگر کام میں نہ ہوگا۔ م۔ فقراء کوفہ کی وصیت میں جہاں کے فقراء پر چاہے صرف کر دے یہی فقرائے حاج و فقرائے مکہ کی وصیت میں ہے۔ العالمگیریہ۔ وصیت کی کہ میری موت کے بعد تین روز تک لوگوں کے واسطے طعام تیار کیا جاوے تو وصیت باطل ہے۔ القاضی خاں۔ ت۔ اور خانیہ میں فقیہ ابوجعفر سے نقل کیا کہ اگر وصیت کی اس کی موت کے بعد طعام تیار کرایا جاوے اور جو لوگ تعزیت کے واسطے آویں ان کو کھلایا جاوے تو تہائی سے یہ وصیت جائز ہے اور یہ طعام ایسے لوگوں کو حلال ہے جو دیر تک ٹھہریں اور دور سے آویں اور ان کو حلال نہیں جن کا طول قیام نہ ہو اور اگر یہ طعام بہت بچ رہا تو وصی ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔ الدر المختار میں بھی لکھا کہ ہم اس کا جواز نقل کر چکے ہیں اقول ہمارے نزدیک اصول میں مقرر ہوا کہ جہاں نص نہ ہو اور قول صحابی موجود ہو تو اس کی اتباع و تقلید واجب ہے حالانکہ زید بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح روایت ہے کہ ہم لوگ میت کے یہاں کھانے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے چنانچہ فتح القدیر وغیرہ میں مصرح ہے اور جب یہ بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے تو جواز مذکور خلاف اصول ہے بلکہ قول وہی قول ہے جو شیخ ابوبکر البلخیؒ سے منقول ہوا اور

مترجم نے کتاب الجنائز میں لکھا ہے۔ درمختار میں لکھا کہ مصنفؒ نے روایت اول کو نیاحت والوں کے واسطے محمول کر کے باطل کیا اور دوم کو غیروں کے واسطے محمول کر کے جائز کیا ہے مترجم کہتا ہے کہ آثار الصحابہ رضی اللہ عنہم میں نیاحت کے معلوم ہوگئے کہ وہاں کھانے کو بھی منجملہ نیاحت کے شمار کرتے تھے تو اب یہ تفصیل خلاف ہے اور تمام کلام فتح القدیر وغیرہ میں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ وصیت کی کہ فلاں شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھاوے یا بعد موت کے میرا جنازہ فلاں شہر کو منتقل کیا جاوے یا فلاں کپڑے میں مجھے کفن دیا جاوے یا میری قبر میں کہگل لگائی جاوے یا اس پر قبہ قائم کیا جاوے یا جو میری قبر کے پاس قرآن پڑھے اس کو اس قدر مال معین دیا جاوے تو یہ سب باطل ہے السراجیہ۔ درمختار میں کہا کہ قبر کی کہگل بقول مختار مکروہ نہیں ہے۔ اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو دینا جائز ہے۔ مسائل شتی وغیرہ۔ قبر کی قرآن خوانی کو زاہدی کی روایت سے امام محمدؒ کے قول پر لیا گیا ہے اور جنائز میں مترجم نے نقل کیا ہے اور شیخینؒ سے مکروہ ثابت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی تو باطل ہے۔ د۔ اگر کہا کہ میرا تہائی مال اللہ تعالیٰ کے واسطے ہے اور ہمارے عرف میں مراد یہ کہ خیرات ہے تو بقول امام محمدؒ کے خیرات کیا جاوے اور یہی اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قرض دار سے کہا کہ جب میں مروں تو میرے قرضہ سے جو مجھ پر آتا ہے بری ہے تو وصیت صحیح ہے۔ د۔ علماء کے واسطے وصیت کی تو بلاد خوارزم کے متکلمین داخل ہوں گے اور ہمارے ملک کے متکلم داخل نہ ہوں گے۔

ف شاید بلاد خوارزم کے متکلمین اعتقادات صحیحہ کی تعلیم کرتے ہوں گے اور شبہات فلاسفہ کی نقل نہ کہتے یا انکار کرتے ہوں بخلاف ان ملکوں کے کہ جو شبہات فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے تو گمراہ کرنے والے ہوئے۔ طحطاوی۔ اور شاید وجہ یہ ہو کہ بلاد خوارزم میں علماء انہیں متکلمین کا نام ہے جو وہاں معتزلہ و فلاسفہ کا رد کرتے ہیں اور وہاں ضرورت ظاہر ہے اور ہمارے ملکوں میں اس کی ضرورت نہیں ہے اور میں نے نہیں جانا کہ اہل السنۃ کے متکلمین فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر عقلاء کے واسطے وصیت کی تو علماء سے زاہدین داخل ہوں گے کیونکہ یہی درحقیقت عقلاء ہیں۔ القنیہ قال ومن ترك ابنين ومائة درهم وعبدا قيمته مائة وقد كان اعتقه في مرضه فاجاز الوارثان ذلك لم يسع في شيئ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے فقط دو پسر وارث چھوڑے اور سو درہم چھوڑے اور ایک قیمتی غلام سو درہم کا چھوڑا حالانکہ اس غلام کو اس نے اپنے مرض الموت میں آزاد کیا تھا جس کے وارثوں نے اجازت دے دی تو یہ غلام کچھ بھی قیمت کے واسطے سعایت نہیں کرے گا ف حالانکہ اگر اجازت نہ دیتے تو سوائے تہائی ترکہ کے باقی قیمت کے واسطے سعایت کرتا اور تہائی اس کے واسطے وصیت ہوتی۔ لان العتق في مرض الموت وان كان في حكم الوصية وقد وقعت باكثر من الثلث الا انها تجوز باجازة الورثة لان الامتناع لحقهم وقد اسقطوه۔ اس واسطے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا اگرچہ بحکم وصیت ہے اور وہ تہائی سے زائد واقع ہوئی ہے لیکن یہ وصیت زائدہ بھی وارثوں کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے۔ اس واسطے کہ ممتنع ہونا صرف وارثوں کے حق سے تھا حالانکہ انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا ف تو وصیت جائز ہو گئی اور وہ میت ہی کی طرف سے نافذ ہو گی قال ومن اوصى بعتق عبده ثم مات فجنى جناية ودفع بها بطلت الوصية۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنا غلام آزاد کرنے کی وصیت کی اور پھر مر گیا پھر اس غلام نے کوئی جرم کیا اور اس جرم کے عوض دے دیا گیا تو وصیت باطل ہو گئی۔ لان الدفع قد صح لما ان حق ولي الجناية مقدم على حق الموصي فكذلك على حق الموصى له لانه يتلقى الملك من جهته۔ اس واسطے کہ اس غلام کو جرم میں دینا صحیح ہوا کیونکہ مستحق جرم کا حق تو موصی کے حق پر مقدم ہے پس موصی لہ کے حق پر بھی بدرجہ اولیٰ مقدم ہوا اس واسطے کہ موصی لہ کو موصی ہی جانب سے

ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ الا ان ملکہ باق فیہ وانما یزول بالدفع واذا خرج بہ عن ملکہ بطلت الوصیۃ
لیکن اتنی بات ہے کہ موصی کی ملکیت اس غلام میں باقی رہتی ہے اور ملکیت جبھی زائل ہوتی ہے کہ یہ غلام دے دیا جاوے یعنی ولی
جنایت کو دے دیا جاوے پس جب یہ غلام ولی جنایت کو دے دیا گیا جس کی وجہ سے موصی کی ملک زائل ہوگئی تو وصیت باطل ہوگئی
کما اذا باعہ الموصی او وارثہ بعد موتہ ۔ جیسے اگر اس غلام کو موصی فروخت کرے یا اس کا وارث بعد موت
موصی کے فروخت کرے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے ف اور معنی یہ ہیں کہ موصی میت پر قرضہ ہے جس کے ادا کرنے
کے واسطے وارث نے یہ غلام فروخت کیا تو وصیت باطل ہوگئی اسی طرح جرم کی وجہ سے مستحق جرم کو دینا بھی وصیت باطل کریگا
فان فداہ الورثۃ ۔ اور اگر وارثوں نے اس غلام مجرم کا فدیہ دے دیا۔
ف یعنی وارث کو بحکم شرع یہ اختیار تھا کہ چاہے غلام مجرم کو اس کے جرمانہ خطا میں دے دے یا اس کا فدیہ دیدیا
پس ان دونوں باتوں میں سے جو امر وہ اختیار کرے مثل موصی کے اس پر نافذ کیا جائے گا پس وارث نے غلام نہ دیا بلکہ اس کا
فدیہ دینا اختیار کیا۔ کان الفداء فی مالھم لانھم ھم الذین التزموہ ۔ تو یہ فدیہ خود وارثوں کے مال پر
ہوگا اس واسطے کہ وارثوں ہی نے فدیہ کا التزام کر لیا۔ ف یعنی انہوں نے خود ہی فدیہ دینا اختیار کیا ورنہ غلام مجرم
کو دے سکتے تھے بلکہ یہ اختیار نہ کرتے تو فدیہ لازم نہیں ہوتا تو انھیں کے فعل سے فدیہ لازم ہوا پس وہی اپنے مال سے ضامن
ہوئے اور غلام مذکور ترکہ میں مسلم رہا۔ وجازت الوصیۃ لان العبد طھر عن الجنایۃ بالفداء
کانہ لم یجن فتنفذ الوصیۃ ۔ اور وصیت مذکورہ جائز ہو جائے گی اس واسطے کہ فدیہ دینے کی وجہ سے غلام مجرم اس جرم
سے پاک ہوگیا گویا اس نے کوئی جرم نہیں کیا تھا تو وصیت نافذ کی جائے گی۔ قال ومن اوصی بثلث مالہ لآخر
فاقر الموصی لہ والوارث ان المیت اعتق ھذا العبد ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے
اپنی تہائی مال کی بکر کے واسطے وصیت کی پس بکر نے اور زید کے وارث نے اقرار کیا کہ میت نے اپنا یہ غلام آزاد کیا تھا
ف لیکن حالت آزادی میں موصی لہ و وارث میں اختلاف ہے۔ فقال الموصی لہ اعتقہ فی الصحۃ
پس موصی لہ نے کہا کہ میت نے اس کو اپنی صحت میں آزاد کیا تھا ف اور یہ مقتضی ہے کہ غلام مذکور کل مال سے بلا
سعایت کے آزاد ہو جاوے تو گویا موصی لہ نے کہا کہ یہ غلام نکل کر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیے ہے۔ وقال
الوارث اعتقہ فی المرض ۔ اور وارث نے کہا کہ نہیں بلکہ میت نے اس کو حالت مرض میں آزاد کیا ہے۔
ف اور یہ مقتضی ہے کہ اعتاق مذکور غلام کے واسطے بمنزلہ وصیت ہے تو گویا موصی لہ سے مقدم ہے پس جو امر ثابت ہو
اسی کے موافق حکم ہوگا پھر دونوں نے گواہ قائم نہیں کیے۔ فالقول قول الوارث ۔ تو قول وارث کا قبول ہوگا
فعلی ہذا موصی لہ اس عتق سے موخر ہے۔ ولا شیئ للموصی لہ ۔ اور موصی لہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ الا ان تفضل من الثلث شیئ۔
سوائے دو صورتوں کے ایک یہ کہ گواہ نہ ہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکالنے کے بعد بھی تہائی ترکہ میں سے کچھ بچے۔
ف تو یہ زیادتی موصی لہ کو دے دی جائے گی تاکہ تہائی پوری ہو جاوے۔ او تقوم لہ بینۃ ان العتق فی الصحۃ ۔
یا موصی لہ کے واسطے گواہ قائم ہوں جو گواہی دیں کہ آزاد کرنا حالت صحت میں واقع ہوا تھا۔
ف جیسے موصی لہ نے دعویٰ کیا ہے تو اس صورت میں وارث کا قول رد ہوکر غلام نکال کر باقی ترکہ سے تہائی مال موصی لہ کو
کو دلایا جائے گا اور بدوں اس کے وارث کا قول قبول ہے۔ لان الموصی لہ یدعی استحقاق ثلث ما بقی من الترکۃ
بعد العتق فی الصحۃ لیس بوصیۃ ولھذا ینفذ بجمیع المال والوارث ینکرہ ۔

اس دلیل سے کہ موصی لہ تو بعد عتق کے مابقی ترکہ سے تہائی وصیت کا مدعی ہے اس واسطے کہ صحت میں جو عتق واقع ہو وہ وصیت نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے وہ پورے مال سے نافذ کیا جاتا ہے اور وارث اس امر سے منکر ہے۔

ف اور کہتا ہے کہ غلام کا عتق حالت مرض میں واقع ہوا تو یہ تہائی سے وصیت ہے۔ لان مدعاہ العتق فی المرض وھو وصیۃ والعتق فی المرض مقدم علی الوصیۃ بثلث المال فکان منکرا والقول قول المنکر مع الیمین۔ کیونکہ وارث کا مدعا یہ کہ مرض میں عتق واقع ہوا تو وہ وصیت ہے اور عتق مرض بہ نسبت دیگر وصیت تہائی کے مقدم ہوتا ہے تو وارث مذکور اس موصی لہ کے استحقاق سے منکر ہے اور قسم سے منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے

ف یعنی جب غلام مذکور کا استحقاق مقدم ہوا تو وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہوگا اور باقی قیمت کے واسطے سعایت کرے گا ہاں اگر میت کی تہائی اس قدر زائد ہو کہ پورا غلام نکال کر باقی فاضل ہو تو یہ موصی لہ کو مل جائے گی ورنہ سب تہائی تو آزاد شدہ غلام کو دی گئی پس موصی لہ کو کچھ نہیں چاہیے ہے تو وارث منکر ہی کا قول مع قسم کے قبول ہوگا۔ ولان العتق حادث والحوادث تضاف الی اقرب الاوقات للتیقن بہا فکان الظاھر شاھدا للوارث فیکون القول قولہ مع الیمین۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عتق جدید حادث ہوا ہے۔ (کیونکہ پہلے غلام ہونا معلوم تھا) اور جو چیزیں حادث ہوں (جب ان کے وقت میں اختلاف ہو) تو سب سے نزدیک کے وقت پر رکھی جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ متیقن ہے تو ظاہر حال وارث ہی کے واسطے شاہد ہے تو قسم سے وارث ہی کا قول قبول ہوگا ف کیونکہ موصی لہ حالت صحت میں عتق کا مدعی ہے اور وہ زمانہ بعید ہے۔ اور وارث حالت مرض میں عتق کا مدعی ہے اور یہ قریب ہے اور چونکہ اس سے کم نہیں تو یہی یقینی ہے پس بظاہر قول وارث درست ہے لیکن اس کے ساتھ قسم لے کر اسی کا قول لیا جائے گا پس عتق مقدم کیا جائے گا پس اگر فرض کرو کہ میت کی تہائی پانچ سو درہم ہیں اور غلام کی قیمت ہزار درہم ہے۔ تو نصف غلام آزاد ہوگا اور باقی پانچ سو درہم کے واسطے وارثوں کے لیئے سعایت کرے گا اور اگر تہائی ہزار درہم ہو تو پورا غلام آزاد ہوگیا اور کچھ سعایت نہیں ہے اور ان دونوں صورتوں میں موصی لہ کے واسطے کچھ نہیں بچا تو وہ کچھ نہیں پاوے گا۔ الا ان یفضل شئی من الثلث علی قیمتہ العبد لانہ لامزاحم لہ فیہ۔ لیکن اگر تہائی میں سے غلام کی قیمت نکالتے پر کچھ بچے تو وہ موصی لہ کے واسطے ہے اس واسطے کہ اس میں غلام کا کوئی مزاحم نہیں ف مثلاً تہائی ہزار و پانچ سو درہم ہے اور غلام کی قیمت ہزار درہم ہے تو باقی پانچ سو درہم موصی لہ کے واسطے ہیں جس کے واسطے تہائی مال کی وصیت تھی کیونکہ تہائی میں آزاد غلام بقدر اپنی قیمت کے مزاحم تھا اور وہ غلام تھا تو اس کی قیمت تک اس کو آزادی مل گئی اور باقی میں کسی کی مزاحمت نہیں ہے۔ تو وہ موصی لہ پاوے گا۔ او تقوم لہ البینۃ ان العتق فی الصحۃ لان الثابت بالبینۃ کالثابت معاینۃ وھو خصم فی اقامتھا لاثبات حقہ۔ یا موصی لہ کے واسطے گواہ قائم ہوں کہ میت کا آزاد کرنا اس کی صحت میں صادر ہوا تھا۔ کیونکہ جو بات بذریعہ گواہی عادلہ ثابت ہو وہ بمنزلہ چشم دید ثبوت کے ہے اور موصی لہ اپنا حق ثابت کرنے کے واسطے ایسی گواہی قائم کرنے میں خصم ہے۔

ف تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ میت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ قائم کرنے والا کون ہے اور حاصل جواب یہ کہ آزاد کرنا بے شک میت کا فعل ہے لیکن یہاں موصی لہ کو اپنے حق کے لیئے اس کے اثبات کی ضرورت ہے تو اس کی جانب سے گواہی مذکور قائم کرنا مقبول ہے پس جب اس کی گواہی سے یہ امر ثابت ہوا کہ آزاد کرنا حالت صحت میں واقع ہوا تھا تو کل مال سے یہ غلام نکال کر باقی کو ترکہ شمار کیا جائے گا اور اس میں سے موصی لہ کو پورا تہائی دیا جائے گا۔ قال ومن ترک عبدا فقال للوارث اعتقنی ابوک فی الصحۃ وقال رجل لی علی ابیک الف درھم

فقال هذا تركه اثنان العبد يسعى فى قيمته عند ابى حنيفة رح وقالا يعتق ولا يسعى فى شيئ لان الدين والعتق فى الصحة ظهرا معا بتصديق الوارث فى كلام واحد فصارا كانهما كانا معا والعتق فى الصحة لا يوجب السعاية وان كان على المعتق دين۔

اگر ایک شخص نے ایک غلام چھوڑا پس اُس نے وارث سے کہا کہ تیرے باپ نے مجھے حالت صحت میں آزاد کر دیا تھا اور ہر ایک شخص نے وارث سے کہا کہ تیرے باپ پر میرا ہزار درہم قرضہ ہے پس وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا تو غلام مذکور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایت کرے گا اور صاحبینؒ نے کہا کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور کچھ بھی سعایت نہیں کرے گا اس دلیل سے کہ وارث کے ایک ہی کلام سے قرضہ اور عتق بصحت دونوں ساتھ ہی ظاہر ہوئے تو ایسا ہوا کہ گویا حقیقت میں دونوں ساتھ ہی واقع ہوئے ہیں اور جو عتق کہ بحالت صحت واقع ہو وہ غلام پر سعایت کا موجب نہیں ہوتا اگرچہ آزاد کرنے والے پر قرضہ ہو۔ ف تو غلام مذکور بدون سعایت کے آزاد ہو جائے گا۔ وله ان الاقرار بالدين اقوى لانه يعتبر من جميع المال والاقرار بالعتق فى المرض يعتبر من الثلث اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ دار کا اقرار بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہوتا ہے اس دلیل سے کہ اقرار قرضہ تو کل مال سے معتبر ہوا کرتا ہے اور اقرار عتق بحالت مرض صرف تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے۔

ف تو ہم کو ثبوت ہو گیا کہ اقرار قرضہ و عتق دونوں میں سے قرضہ زیادہ قوی ہے اور جب قرضہ کا قوی ہونا ثبوت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اس مقام پر دونوں جمع ہوئے ہیں۔ والاقوى يدفع الادنى ۔ اور جو اقوی ہوتا ہے وہ کمزور کو دفع کرتا ہے۔ فقضيته ان يبطل العتق اصلا الا انه بعد وقوعه لا يحتمل البطلان فيدفع من حيث المعنى بايجاب السعاية پس قاعدہ مذکور مقتضی ہے کہ عتق مذکور اصل سے باطل ہو جاوے لیکن عتق ایسی چیز ہے کہ واقع ہونے کے بعد باطل نہیں ہو سکتا تو معنی کی راہ سے اس طرح دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر سعایت واجب کی جاوے۔ ولان الدين اسبق لانه لا مانع له من الاسناد فيسند الى حالة الصحة ولا يمكن اسناد العتق الى تلك الحالة لان الدين يمنع العتق فى حالة المرض مجانا فتجب السعاية۔ اور اس دلیل سے کہ قرضہ بہ نسبت عتق کے سابق ہے اس واسطے کہ قرضہ کی اسناد سے کوئی امر مانع نہیں تو قرضہ بجانب حالت صحت کے نسبت کیا جائے گا (گویا وارث نے اقرار کیا کہ تیرا حالت صحت کا قرضہ ہے) اور عتق کو اس حالت کی جانب نسبت کرنا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ حالت مرض میں عتق کو مفت واقع ہونے سے مانع ہے تو غلام پر سعایت واجب ہو گی ف یعنی وارث کی تصدیق بمنزلہ تصدیق میت ہے اور حال یہ کہ اگر غلام نے اپنے مولی سے اس کے مرض میں کہا کہ تو نے مجھے حالت صحت میں آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا کہ تجھ پر میرے ہزار درہم قرضہ ہیں پس مریض نے کہا کہ تم دونوں سچے ہو تو غلام مذکور آزاد ہو گا لیکن قرض خواہ کے واسطے اپنی قیمت کے لیے سعایت کرے گا پس ایسا ہی اس مقام پر ہے۔ ع۔ اور عتق کی اسناد بحالت صحت اس واسطے ممنوع ہے کہ عتق کا ظہور تو اسی حالت سے ہوا کہ اس کے ساتھ قرضہ موجود ہے حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ وہ حالت مرض میں مفت عتق ظاہر ہونے سے مانع ہے اور عتق اس وقت حالت صحت کی طرف منسوب ہوتا ہے کہ قرضہ ظاہر ہو گیا تو قرضہ اس امر سے مانع ہوا کہ عتق کی نسبت بجانب حالت صحت ہو پس عتق مقصور رہ گیا۔ وعلى هذا الخلاف اذا مات الرجل

وترك الف درهم فقال رجل لي على الميت الف درهم دين وقال الآخر كان لي عنده الف درهم وديعة فعنده الوديعة اقوى وعندهما سواء - اور اسی بنا پر اختلاف تخریج ہے درصورت کہ ایک شخص مرا اور اس نے ہزار درہم چھوڑے پس زید نے دعویٰ کیا کہ میرے ہزار درہم میت پر قرضہ تھے اور بکر نے دعویٰ کیا کہ میرے ہزار درہم میت کے پاس ودیعت تھے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ودیعت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ قوی ہے یعنی بکر پاوے گا اور صاحبین رحمۃ اللہ کے نزدیک ودیعت و قرضہ دونوں مساوی ہیں ف پس دونوں نصفا نصف کریں۔ عن۔ واضح ہو کہ حاکم شہید و ابو اللیث وغیرہ نے جو مصنفؒ سے مقدم گزرے ہیں انھوں نے اختلاف کو برعکس نقل کیا۔ کمافی غایۃ البیان۔ اور یہی عامہ کتب میں مذکور ہے۔ کہ صاحبین رحمۃ اللہ کے نزدیک ودیعت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ قوی ہے کیونکہ صاحب قرضہ تو ایک حق کا جو مقروض کے ذمہ ہے دعویٰ کرتا ہے۔ اور چاہتا ہے کہ وہ منتقل ہو کر اس ہزار درہم ترکہ پر آوے اور صاحب ودیعت بعینہ ان درہموں کا مدعی ہے یعنی بدون انتقال کے درہموں کو چاہتا ہے اور امامؒ کے نزدیک ودیعت و قرضہ دونوں مساوی ہیں اس واسطے کہ قرض خواہ بھی اسی ترکہ کا اپنے حق میں دعویٰ کرتا ہے جیسے صاحب ودیعت ہے شارح کاکی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ جس طرح عامہ کتب میں ہے۔ اسی طرح اصح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ع۔

فصل

وصیت حقوق الٰہی وغیرہ

قال ومن اوصى بوصايا من حقوق الله تعالى قدمت الفرائض منها قدمها الموصي او اخرها مثل الحج والزكوٰة والكفارات لان الفريضة اهم من النافلة والظاهر منه البداية بما هو اهم اگر کسی شخص نے حقوق اللہ تعالیٰ کی چند وصیتیں کیں تو ان میں سے فرائض کو مقدم کیا جائے گا خواہ موصی نے ان کو مقدم کیا ہو یا مؤخر کیا ہو جیسے حج و زکوٰۃ و کفارات ہیں اس واسطے کہ نفل سے فریضہ زیادہ اہم ہیں اور موصی کی جانب سے ظاہر یہ ہے کہ وہ فرائض سے شروع کرتا ف یعنی اگر وہ خود یہ کام کرتا یا اس سے دریافت کر لیا جاتا کہ عملدرآمد کیونکر کریں تو فرائض کو مقدم کرتا جو اہم ہیں۔ فان تساوت في القوة بدى بما قدمه الموصي اذا ضاق عنها الثلث لان الظاهر انه يبتدى بالاهم - پھر اگر قوت میں سب حقوق برابر ہوں تو جس کو موصی نے پہلے کہا ہو اسی کو مقدم کرے جب کہ کل سے تہائی مال تنگ ہو اس واسطے کہ بظاہر وہ اہم کو مقدم کرے گا۔ ف حاصل یہ کہ موصی نے چند حقوق فرائض کی وصیت کی اور سب نافذ کرنے کی گنجائش اس کی تہائی مال میں نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ جو سب سے اہم ہو اس کو مقدم کیا جاوے اور اگر دونوں قوت میں برابر ہوں تو دیکھا جاوے کہ موصی نے جس کو مقدم بیان کیا ہے اسی کو مقدم کریں کیونکہ بظاہر اس نے حق اہم کو مقدم کیا ہے حتیٰ کہ اگر وہ یہ کام کرتا تو اسی ترتیب سے کرتا وذكر الطحاوي رح انه يبتدي بالزكوٰة ويقدمها على الحج - اور امام حافظ طحاویؒ نے کہا کہ پہلے زکوٰۃ سے شروع کرے اور حج پر زکوٰۃ کو مقدم کرے۔ ف یعنی مثلاً وصیت کی کہ مجھ پر تین سال کی زکوٰۃ پانچ سو روپیہ ہے وہ ادا کی جاوے اور تہائی سے میری طرف سے حج بھی کرایا جاوے اور حج فریضہ ہے تو اس صورت میں بالاتفاق زکوٰۃ مقدم کی جائے گی جب کہ دونوں اس کی تہائی سے ادا نہیں ہو سکتے ہیں اور وارثوں نے زائد اجازت نہیں دی اور اگر اس نے کہا کہ حج کرایا جاوے اور زکوٰۃ دی جاوے تو امام طحاویؒ کے نزدیک اس کے بیان کے موافق حج مقدم نہ ہو گا بلکہ زکوٰۃ مقدم ہو گی۔ وهو

احدی الروایتین عن ابی یوسف ؒ اور قول طحاوی ؒ کے موافق امام ابو یوسف ؒ سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔ وفی روایۃ عنہ انہ یقدم الحج وھو قول محمد ؒ۔ اور دوسری روایت میں ابو یوسف ؒ سے آیا کہ حج کو یعنی زکوٰۃ پر مقدم کیا جاوے اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے۔ وجہ الاولی انھما وان استویا فی الفریضۃ فالزکوٰۃ تعلق بھا حق العباد فکان اولیٰ۔ اور ابو یوسف ؒ کی روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ و حج اگرچہ فریضہ ہونے میں برابر ہیں لیکن زکوٰۃ سے بندوں کا حق متعلق ہے تو زکوٰۃ ہی کو مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ ووجہ الاخری ان الحج یقام بالمال والنفس والزکوٰۃ بالمال مقصورا علیہ فکان الحج اقوی۔ اور دوسری روایت ابو یوسف ؒ کی وجہ یہ ہے کہ حج کا ادا کرنا مال و بدن دونوں سے ہوتا ہے اور زکوٰۃ ادا کرنا صرف مال سے مقصور ہے تو حج زیادہ قوی ہے ف۔ جامع الرموز کی عبارت مفید ہے کہ جس میں حق العباد ہے وہ مقدم ہے پس قول طحاوی واول روایت ابو یوسف ؒ اولیٰ ہے اور شرح میں یہی قول محمدؒ بیان کیا پس اتفاق ہے تو اسی پر فتویٰ ہوگا پھر یہ اختلاف صرف حج و زکوٰۃ میں ہے ثم تقدم الزکوٰۃ والحج علی الکفارات لمزیتھما علیھا فی القوۃ اذ قد جاء فیھما من الوعید مالم یأت فی الکفارۃ۔ پھر زکوٰۃ و حج دونوں کو کفارات پر مقدم کیا جائے گا کیونکہ ان دونوں کو قوت میں کفارات پر زیادتی ہوتی ہے اس دلیل سے کہ حج و زکوٰۃ ترک کرنے کے بارے میں ایسی سخت وعیدیں جو کفارات میں نہیں ہیں۔ ف۔ حتیٰ کہ زکوٰۃ میں علاوہ آیات کے احادیث صحیحین متفق و منفرد و متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہیں جن کے بیان میں طول ہے۔ والکفارۃ فی القتل والظھار والیمین مقدمۃ علی صدقۃ الفطر لانہ عرف وجوبھا بالقرآن دون صدقۃ الفطر۔ اور اگر کفارہ قتل یا ظہار یا قسم کی وصیت ہو مع صدقہ فطر کے تو صدقہ فطر پر یہ کفارات مقدم ہیں اس واسطے کہ کفارات مذکورہ کا واجب ہونا قرآن سے معلوم ہوا ہے اور صدقہ فطر کا وجوب قرآن سے نہیں ہے ف۔ بلکہ اجتہادی طریقہ سے بدلیل السنۃ ثبوت ہوا ہے تو کفارات مقدم کئے جاویں گے۔ وصدقۃ الفطر مقدمۃ علی الاضحیۃ للاتفاق علی وجوبھا والاختلاف فی الاضحیۃ۔ اور اگر صدقہ فطر و قربانی کی وصیت ہو تو قربانی پر صدقۃ الفطر مقدم ہے کیونکہ صدقۃ الفطر واجب ہونے پر مجتہدین کا اتفاق ہے اور قربانی کے وجوب میں اختلاف ہے۔ ف۔ چنانچہ امام شافعی و صاحبین کے نزدیک قربانی سنت ہے۔ وعلی ھذا القیاس یقدم بعض الواجبات علی البعض۔ اور اسی قیاس پر واجبات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جائے گا۔

ف۔ چنانچہ صدقۃ الفطر کو نذر پر مقدم کیا جاوے کیونکہ صدقہ فطر تو اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا اور نذر کو بندہ نے خود اپنے اوپر واجب کی جس کے ادا کا اللہ تعالیٰ نے حکم دے دیا اور نذر کو قربانی پر مقدم کیا جاوے کیونکہ قربانی کے واجب ہونے میں مجتہدین نے اختلاف کیا اور نذر کے واجب ہونے میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے ہاں قربانی البتہ نوافل کی وصیت مقدم ہے پھر کفارات میں سے کفارۂ قتل سب پر مقدم ہے پھر کفارۂ ظہار پر کفارہ قسم مقدم ہے۔ اس واسطے کہ کفارۂ قسم تو نام پاک الٰہی عزوجل کی حرمت میں خطا کرنے سے واجب ہوا اور کفارہ ظہار خود اس کے جھوٹ و حرام کرنے سے واجب ہوا تو کفارہ زیادہ قوی ہوا ہے۔ قال ومالیس بواجب قدم منہ ما قدمہ الموصی لما بینا۔ اور جو امور واجب نہیں ہیں یعنی جب ایسے امور کی وصیت کی جو واجبات نہیں ہیں بلکہ نوافل ہیں اور تہائی میں سب کی گنجائش نہیں تو ان میں سے وہ امر مقدم کیا جاوے جس کو خود موصی نے مقدم کیا ہو بدلیل مذکورہ بالا۔

ف۔ کہ موصی نے بظاہر خود ہی ایسے امور کو مقدم بیان کیا جسکا اہتمام اس کو زیادہ منظور تھا سو صار کما اذا صرح بذلک

اور یہ ایسا ہو گیا جیسے خود موصی نے اس امر کو مقدم کرنے کی تصریح کر دی۔

ف۔ یعنی اگر وہ کسی امر کو مقدم کرنے کی تصریح کرتا تو یہی مقدم کیا جاتا اسی طرح مقدم کرنے بیان کرنے سے ظاہری مفہوم کہ مقدم کیا جاوے۔ بمنزلہ تصریح کے ہے اور واضح ہو کہ مقدم کرنے سے حاصل یہ کہ جو مقدم واہم ہے وہ ادا ہو جاوے پھر جو اس کے بعد مقدم ہے وہ ادا ہو حتی کہ جو کچھ کمی واقع ہو وہ ایسی وصیت میں ہو جس سے زیادہ قابل اہتمام پورا ہو چکی ہے قالوا ان الثلث یقسم علی جمیع الوصایا ما کان للہ تعالی وما کان للعبد۔ مشائخ نے طریقہ بیان فرمایا کہ میت کی تہائی کو اس کی تمام وصیتوں پر خواہ اللہ تعالی کے واسطے ہوں یا بندہ کے واسطے ہوں تقسیم کیا جاوے۔ ف۔ یعنی جب فرائض و واجبات حق اللہ تعالی کی وصیتوں کے ساتھ میں کسی آدمی کا حق ہو تو موصی لہ کو قربات کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائے گا۔ ع۔ مثلاً میری ایک سال کی زکوٰۃ ادا کی جاوے و میری طرف سے فریضۂ حج ادا کرایا جاوے اور فلاں حقدار کو ادا کیا جاوے تو یہ تین چیزیں ہوئیں پس تہائی کے تین جزو کیے جاویں۔م۔ فما اصاب القرب یصرف الیہا علی الترتیب الذی ذکرناہ۔ پھر جو کچھ کہ قربات کے حصہ میں پڑے وہ اسی ترتیب سے صرف کیا جاوے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ ف۔ مثلاً زکوٰۃ و حج و کفارہ قتل کفارہ قسم و صدقۃ الفطر و قربانی کے واسطے حصہ نکالا گیا تو اس حصہ میں اگر سب کی گنجائش ہے تو سب نافذ ہوں اور اگر کمی کا وہم ہے تو پہلے زکوٰۃ پھر حج پھر کفارہ قتل بترتیب مذکورہ تقدیم کی جاوے تاکہ جو اقوی ہو وہ ادا ہو جاوے اور کمی دوسرے میں پڑے یہ سب اس وقت کہ آدمی کا حق واجب ہو اور اگر نوافل قربات و نفل وصیت ہو جیسا کہ کتاب کے اس قول میں بیان ہے تو مترجم کے نزدیک معنی یہ ہیں کہ اگر اس نے چند قربات نفل کی اور ایک شخص کے واسطے بھی وصیت کی تو قربات کو شمار کریں اور اس شخص کو بھی شمار کریں اور میت کی تہائی کو ان سب پر تقسیم کریں پس اگر حج نفل و فقراء و مساکین و زید کے واسطے وصیت ہے تو یہ چار امور ہیں پس تہائی کے چار حصہ کیے جاوے پھر زید کو اس کا حصہ دے دیا جاوے اور باقی تین حصوں میں سے جس کو موصی نے مقدم بیان کیا ہے اس کو مقدم کیا جاوے۔ ویقسم علی عدد القرب ولا یجعل الجمیع کوصیۃ واحدۃ۔ اور قربات کی تعداد پر تقسیم ہونا چاہیے اور سب قربات کو بمعنی وصیت واحدہ نہیں کیا جائے گا۔

ف۔ مثلاً کہا کہ میرا تہائی مال حج و زکوٰۃ و کفارات اور زید کے واسطے ہے تو تہائی کے چار سہام کئے جاویں۔ک۔ اور یہ نہ ہو کہ تینوں جہات قرب کو ایک شمار کیا جاوے اور زید کو دوم حتی کہ دو ہی حصہ ہوں بلکہ چار شمار ہوں۔م۔ لانہ ان کان المقصود بجمیعہا رضاء اللہ تعالی فکل واحد فی نفسہا مقصود فینفرد کانفراد وصایا الآدمیین۔ اس واسطے کہ اگر ان سب سے رضائے الٰہی عزوجل مقصود ہے تو ہر قرب بذات خود مقصود ہے پس وہ علیحدہ شمار ہو گی جیسے آدمیوں کی وصیتیں علیحدہ علیحدہ شمار ہوتی ہیں۔ ف۔ کیونکہ اگر فقراء و مساکین و زید و بکر و خالد کے واسطے وصیت ہو تو ان میں سے ہر ایک کو منفرد کر کے پانچ شمار کرتے حتی کہ سب کے واسطے پانچ سہام کرتے ہیں اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے واسطے وصیت سے صرف ایک ہی امر یعنی رضائے الٰہی عزوجل مقصود ہے اسی طرح وجوہ قربات سے بھی مقصود اگرچہ رضائے الٰہی عزوجل ہے لیکن جن وجوہ کا نام لیا ہر ایک منفرد شمار کی جائیں گی۔ قال ومن اوصی بحجۃ الاسلام احجوا عنہ رجلا من بلدہ یحج راکبا۔ اور اگر ایک شخص نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی میری طرف سے حج اسلام کرایا جاوے تو نافذ کرنے والوں پر واجب ہے کہ ایک مرد کو موصی کے شہر سے حج کرا دیں جو سوار ہو کر حج کرے گا

ف۔ جب کہ میت کا تہائی مال اس کے واسطے کافی ہو یا ورثہ اپنی طرف سے دے دیں۔ لان الواجب للہ تعالی

الحج من بلدہ ٭۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے اس شخص کے شہر سے حج واجب ہے۔
ف۔ تو اس کے شہر ہی سے سوار ہو کر حج کو جائے گا۔ ولهذا یعتبر فیہ من المال یا یکفیہ من بلدہ ٭۔
اور اسی وجہ سے حج کی وصیت نافذ کرنے میں مال تہائی اس قدر ہونا معتبر ہے جو اس کے شہر سے حج کرنے کو کافی ہے۔
ف۔ تب اس وصیت کا نافذ کرنا واجب ہوگا۔ بالجملہ معلوم ہوا کہ حج کرنا موصی کے شہر سے واجب ہے۔ والوصیۃ لاداء ماھو الواجب علیہ ۔ اور وصیت تو اسی حج کے ادا کرنے کے واسطے ہے جو اس پر واجب ہے۔
ف۔ پس اسی کے شہر سے حج کرایا جائے گا تاکہ جو اس پر واجب تھا اس کی ادائی بطور وصیت ہو۔ وانما قال راکبا لانہ لایلزمہ ان یحج ماشیًا اور یہ اس واسطے کہا کہ وہ سوار ہو کر حج کرے گا کہ خود موصی پر پیدل حج کرنا واجب نہیں تھا۔ ف۔ کیونکہ حج فرض ہونے کے واسطے زاد و راحلہ کی قدرت شرط ہے۔ فانصرف الیہ علی الوجہ الذی وجب علیہ۔ تو حج کرنے والے کی جانب بھی اسی طریقہ سے راجع ہوا جیسے موصی پر خود واجب ہوا تھا۔ ف۔ یعنی جیسے موصی پر سوار ہو کر واجب ہوا تھا اسی طریقہ سے حج کرنے والے کے لئے بھی سواری دی گئی کہ اس کے شہر سے سوار ہو کر حج کرے یہ اس وقت کہ خرچہ کافی ہو۔ قال فان لم تبلغ الوصیۃ النفقۃ احجوا عنہ من حیث تبلغ اگر وصیت کے واسطے خرچہ کافی نہ ہو یعنی اس کا تہائی مال اس قدر نہیں کہ اس کے شہر سے ہو کر حج پورا کرے تو نافذ کرنے والے اس کی طرف سے جہاں سے پہنچ ہو سکے حج کرا دیں۔
ف۔ مثلاً لکھنؤ سے ایک شخص سوار ہو کر حج کو جاوے تو نفقہ کافی نہیں ہوتا ہے مگر بمبئی سے کافی ہوتا ہے تو بمبئی سے ایک شخص کو بھیج کر حج کرادیں جو میت کی جانب سے حج کرے۔ وفی القیاس لایحج عنہ اور قیاس مقتضی تھا کہ میت کی طرف سے حج نہ کرایا جاوے۔ لانہ امر بحجۃ علی صفۃ عدمناھا فیہ غیر انا جوزناہ لانا نعلم ان الموصی قصد تنفیذ الوصیۃ فیجب تنفیذھا ما امکن والممکن فیہ ما ذکرناہ وھو اولی من ابطالہا اصلا۔
اس واسطے کہ اس نے حج کی وصیت ایسی صفت کے ساتھ کی جو اس مال میں ہم نہیں پاتے ہیں (یا اس شخص کے ذریعہ سے اس صفت سے ادا نہیں ہو سکتا) لیکن ہم نے قیاس مذکور چھوڑ کر وصیت مذکورہ کو جائز رکھا کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ موصی نے وصیت مذکورہ کے نافذ کرنے کا قصد کیا ہے (خواہ بصفت مذکورہ ہو یا نہ ہو اور خاص اس صفت کا قصد اس طرح نہیں کیا کہ صفت میں کچھ قصور ہو تو وصیت رد کی جاوے) تو جہاں تک ممکن ہے اس کی وصیت نافذ کرنا واجب ہے اور ممکن یہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی یعنی جہاں سے پہنچ ہو سکے وہیں سے کسی آدمی سے حج کرا دیا جاوے کہ نفقہ اس کے پاس بھیج دیا جاوے اور یہ بات اس وصیت کو بالکل میٹ دینے سے بہتر ہے۔
ف۔ اگر کہا جاوے کہ میت نے عتق غلام کی وصیت کی کہ سو درہم کو ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے حالانکہ سو درہم سے ایک درہم کم ہوا تو تم نے بنا بر قول ابی حنیفہؒ کہا کہ جس صفت کی وصیت کی تھی وہ نہیں رہی تو وصیت باطل ہے حالانکہ یہی بات یہاں موجود ہے پھر تم نے اس کو کیوں جائز کہا جواب یہ کہ۔ وقد فرقنا بین ھذا وبین الوصیۃ بالعتق من قبل۔ ہم نے اس وصیت حج میں اور اس سے پہلے وصیت عتق میں فرق رکھا ہے۔ ف۔ وجہ فرق بیان نہیں کی اور وجہ فرق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ عتق ایک نفل خیرات بمنزلہ صدقہ ہے اور جب وصیت عتق نافذ نہ ہوئی تو یہ مال اس کے وارثوں پر صدقہ ہوگیا اور یہ دونوں یکساں ہیں اور آخری قول ابو حنیفہؒ یہ ہے کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے تو وصیت حج نافذ نہ ہونے کی صورت میں یہ مال محض صدقہ رہ جائے گا حالانکہ

حج اس سے بہتر ہے لہٰذا دونوں میں فرق ظاہر ہوگیا یہ تو مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن خرج من بلدہ حاجا۔ جو شخص اپنے وطن سے حج کرنے کے قصد سے نکلا ف۔ اور تجارت وغیرہ کسی دوسرے امر کا اصلی ارادہ نہیں تھا۔ فمات فی الطریق واوصی ان یحج عنہ۔ پس راہ میں مرگیا اور وصیت کرگیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے ف۔ تو کہاں سے کرایا جائے گا اس میں اختلاف ہے درصورت کہ حج ہی کے اصلی قصد سے نکلا تھا۔ یحج عنہ من بلدہ عند ابی حنیفۃؒ وھو قول زفرؒ۔ پس ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے وطن سے حج کرایا جاوے اور یہی زفرؒ کا قول ہے ف۔ اور یہ قیاس ہے پس اس مقام پر استحسان چھوڑ کر قیاس پر متون میں جزم کیا گیا۔ وقال ابویوسفؒ ومحمدؒ یحج عنہ من حیث بلغ استحسانا امام ابویوسف ومحمدؒ نے فرمایا کہ بدلیل استحسان وہاں سے حج کرایا جاوے جہاں تک وہ پہنچ چکا ہے ف۔ یہ تو مسئلہ خود حاجی کی راہ میں مرنے کا تھا اور اگر ایک شخص اپنے وطن میں وصیت کرکے مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے پھر اس کی طرف سے زید بھیجا گیا اور راستہ میں مر گیا اور اس قدر باقی ہے کہ دوسرا بھیجا جاوے تو دوسرا کہاں سے بھیجا جائے گا۔ فرمایا کہ۔ وعلی ھذا الخلاف اذا مات الحاج عن غیرہ فی الطریق۔ جب دوسرے کی طرف سے حج کو جانے والا راہ میں مرگیا ہو تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے ف۔ کہ امام ابوحنیفہؒ وزفرؒ کے نزدیک وطن سے وصاحبین کے نزدیک جہاں تک زید پہنچ چکا ہے وہاں سے دوسرا بھیجا جاوے اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ ع۔ اور مدار اختلاف یہ کہ وطن سے وجوب حج تھا تو اس کے بعد جس قدر راستہ اس نے قطع کیا یہ شمار ہوچکا یا نہیں۔ لھما ان السفر بنیۃ الحج وقع قربۃ وسقط فرض قطع المسافۃ بقدرہ وقد وقع اجرہ علی اللہ فیبتدأ من ذلک المکان کانہ من اھلہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ سفر جو حج کی نیت سے صادر ہوا تھا یہ قربت وطاعت واقع ہوا اور اسی کے قدر حج کی مسافت طے کرنے کا فرض ساقط ہوگیا اور بقدر سفر کے اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل سے واقع ہوگیا پس پورا کرنے کے لیئے اسی جگہ سے شروع کرے گا گویا یہ شخص یہیں کے رہنے والوں میں سے ہے۔ بخلاف سفر التجارۃ لانہ لم یقع قربۃ فیحج عنہ من بلدہ برخلاف سفر تجارت کے کیوں کہ یہ سفر کچھ طاعت فریضہ نہیں واقع ہوا۔ تو اس کے شہر سے حج کیا جاوے ف۔ یعنی اگر سفر کے قصد سے جاکر کہیں راہ میں مرگیا تو وہاں کے رہنے والوں میں نہ ہوگا بلکہ اس کے شہر سے حج کرایا جاوے کیونکہ جس قدر مسافت اس نے طے کی وہ قربت حج کی مسافت طے کرنے میں شمار نہیں ہے۔ ولہ ان الوصیۃ تنصرف الی الحج من بلدہ علی ما قررناہ اداءً للواجب علی الوصیۃ الذی وجب واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت مذکورہ تو موافق تقریر سابق کے موصی کے شہر سے حج کرانے کی جانب راجع ہوگی تاکہ حج الاسلام جس طور پر فرض ہوا ہے ادا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف۔ حالانکہ سابق میں تقریر گزری کہ حج اس کے شہر سے سوار ہوکر اس پر فرض ہوا تھا غایۃ البیان میں کہا کہ حدیث میں سوائے علم نافع ودعائے فرزند صالح وصدقہ جاری کے باقی اعمال آدمی کی موت سے منقطع ہوجاتے ہیں تو حج کا جو عمل شروع کیا تھا۔ وہ ناتمام ہونے سے منقطع ہوگیا پس اس کے وطن سے حج کرایا جاوے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال عجیب ہے کیونکہ حدیث سے انتہائے درجہ یہ ثبوت ہوتا ہے کہ اس کا عمل حج بعد موت کے برابر باقی وجاری نہیں رہے گا حتیٰ کہ اگر وہ تمام کرلیتا تو بھی جاری نہیں رہتا اور یہ معنی نہیں کہ آدمی نے جو عمل خیر کیا ہو وہ بعد موت کے باطل ہوجاتا ہے حتیٰ کہ کچھ خلاف نہیں کہ جس قدر مسافت اس نے طے کی اس کا ثواب اس کے نامۂ اعمال میں لکھا جائے گا وتحقیق جواب یہ ہے کہ حج میں قطع مسافت

وغیرہ اجزاء ہیں یا ایک بسیط طاعت ہے تو قول ابی حنیفہؒ راجح ہے کہ وصیت مذکورہ میں اس نے حج کے شروع کرنے میں جو ثواب پایا وہ اس کے نامۂ اعمال میں ہے لیکن طاعت ادا نہ ہوئی اور طاعت یہ تھی کہ وطن سے جا کر ارکان ادا کرے تو اب موافق اس کے وصیت کے وطن سے یہ افعال پورے کرائے جاویں اور صاحبینؒ کے نزدیک اس نے اجزائے طاعت میں سے قطع مسافت کا فریضہ جو کچھ ادا کیا وہ ساقط ہو گیا اور اب اس کے ذمہ باقی ہے جس کی وصیت کی تو باقی ادا کرایا جاوے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (فروع) جب آدمی کو حج کی استطاعت ہوئی اور ادا نہ کیا حتی کہ مر گیا اور حج کرانے کی وصیت کر گیا تو اس کے ذمہ وقت کرنے کی تاخیر کا گناہ باقی ہے اگرچہ ادائے حج کا فریضہ شدید بذریعہ وصیت ادا ہو جاوے اگر اس نے وصیت بھی نہ کی تو یہ دوسرا گناہ ہے اگرچہ ورثہ تبرعاً اس کی طرف سے حج کرا دیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب الوصیة للاقارب وغیرهم

باب اپنے اقارب وغیرہ کے لیے وصیت کے بیان میں

پہلے معلوم ہو چکا کہ وارث کے واسطے وصیت جائز نہیں ہے اقارب سے مراد وہ لوگ جن کے ساتھ موصی کو قرابت رحم ہے اور رشتہ دار عام ہے کہ خواہ رحم کی قرابت ہو یا نہ ہو حتی کہ زوجیت سے رشتہ داری ہو جاتی ہے تو یہ اقارب نہیں ہیں جب کہ اتصال رحم نہ ہو جیسے پڑوسی و دوست وغیرہ ہیں۔ قال ومن اوصی لجیرانه۔ اگر کسی نے اپنے پڑوسیوں کے واسطے وصیت کی ف یعنی یوں کہا کہ میرا تہائی مال یا جس قدر چاہا میرے پڑوسیوں کو دے دیا جاوے تو بتلاؤ کہ پڑوسی کون شخص ہے اور کن کو دیا جاوے جواب یہ کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔ فهم الملاصقون عند ابی حنیفة۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پڑوسی وہ لوگ ہیں جن کے گھر اس کے گھر سے ملے ہوں۔ ف خواہ دروازہ متصل و قریب ہو یا بعید ہو۔ وقالا هم الملاصقون وغیرهم ممن یسکن محلة الموصی ویجمعهم مسجد المحلة وهذا استحسان وقوله قیاس۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جو لوگ موصی کے محلہ میں رہتے ہیں اور محلہ کی مسجد ان کو جامع ہوتی ہے سب پڑوسی ہیں خواہ ملاصق ہوں یا نہ ہوں اور یہ استحسان ہے اور ابوحنیفہؒ کا قول قیاس ہے ف یعنی قیاس اسی کو مقتضی ہے جو ابوحنیفہؒ نے کہا۔ لان الجار من المجاورة وهی الملاصقة حقیقة ولهذا یستحق الشفعة بهذا الجوار ولانه لما تعذر صرفه الی الجمیع یصرف الی اخص الخصوص وهو الملاصق۔ اس واسطے کہ عربی میں پڑوسی کو جار کہتے ہیں جو مجاورت سے مشتق ہے اور مجاورت درحقیقت بمعنی ملاصقت ہے اور اسی وجہ سے ایسے جوار سے وہ شفعہ کا مستحق ہوتا ہے (بالاتفاق) اور اس واسطے کہ جب سب کی جانب صرف کرنا متعذر ہوا تو ہم نے اخص الخصوص کی جانب راجع کیا اور یہ وہی جو ملاصق ہو۔ ف یعنی جوار مجازی تو جیسے محلہ کی راہ سے ویسے گاؤں و شہر و پرگنہ کی راہ سے ہو سکتا ہے تو متعین نہیں کر سکتے اور ایسی صورت میں جب عموم غیر محدود ہو تو جو سب سے خاص ہے یہی متعین ہوتا ہے کیونکہ درمیانی خصوصیت بے وجہ ترجیح ہے اور وہ بھی معلوم نہیں ہے پس جو یقینی ہے یعنی اخص الخاص اور وہ جار ملاصق ہے اسی پر محمول کرنا لازم ہے یہ تو قیاس کی تقریر ہے۔ وجه الاستحسان ان هؤلاء کلهم یسمون جیرانا عرفا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ محلہ والے عرف میں سب پڑوسی کہلاتے ہیں۔ وقد تاید بقوله صلی الله علیه وسلم لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد اور اس کی تائید بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول مبارک ہوئی کہ لا صلوة لجار المسجد الخ یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں۔

ف ـــ رواه الدارقطني من حديث ابي هريرةؓ وغيره اگرچہ بقول ابن حجرؒ اس کی کوئی اسناد قائم و ثابت نہیں مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے میں کہتا ہوں کہ حضرت علیؓ کا قول بھی تائید کے واسطے کافی ہے کہ جار المسجد کی نماز مسجد ہی میں ہے وفسروه بكل من سمع النداء ۔ اور مسجد کی تفسیر علماء نے یہ بیان کی کہ جو اذان کی آواز سنے وہ مسجد کا جار ہے ف ـــ تو معلوم ہوا کہ جن کو محلہ کی مسجد جمع کرتی ہو سب میں جار ہے کیونکہ یہ ضرور نہیں کہ سب کے مکانات بھی مسجد کے ملحق ہوں کیونکہ اذان کی آواز سننا کچھ اس پر موقوف نہیں تو معلوم ہوا کہ جوار عرفی مراد ہے اگرچہ ملاصق نہ ہو۔ ولان المقصد بر الجيران واستحبابه ينتظم الملاصق وغيره الا انه لابد من الاختلاط وذلك عند اتحاد المسجد اور اس دلیل سے بھی کہ موصی کا مقصود یہ کہ پڑوسیوں کو نفع پہنچاوے اور پڑوسیوں کا نفع پہنچانا مستحب ہے اور یہ استحباب (کچھ ملاصق سے خاص نہیں بلکہ) ملاصق و غیر ملاصق سب کو شامل ہے لیکن اتنی بات ہے کہ باہم اختلاط ہونا ضرور ہے تو اختلاط ان میں مسجد متحد ہونے سے ثابت ہو جائے گا ف ـــ کیونکہ باہم مل کر نماز پڑھتے ہیں حتی کہ اگر محلہ میں چھوٹی چھوٹی دو مسجدیں ہوں تو بھی اختلاط باقی و سب میں جوار ثابت ہے ۔ ع ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ موصی کے گھر سے چاروں جانب دس دس گھر تک جوار ہے ۔ رواه البيهقي وضعفه ۔ اور دیگر طرق سے بھی مروی ہے لیکن قابل خبر نہیں بلکہ ضعیف ہے لہٰذا شیخ مصنفؒ نے کہا کہ ۔ وما قال الشافعيؒ الجوار الى اربعين دارا بعيد وما يروى فيه ضعيف ۔ اور جو امام شافعی نے کہا کہ جوار چالیس گھروں تک ہے تو یہ قول بعید ہے اور جو حدیث اس میں روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے ۔

ف ـــ یعنی اس کے راویوں میں کلام ہے اگر کہا جاوے کہ پھر تمہارے نزدیک تو قیاس سے ضعیف حدیث اولی ہے پھر تم نے بیان کیوں خلاف کیا جواب یہ کہ صحیح قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ جو ضعیف اسناد سے مرفوع روایت کیا گیا ہے وہ مفید ہے کہ جوار باعتبار اذان معتبر ہے تو چالیس گھر کی خصوصیت نہیں رہی اور عرف و قیاس بھی اس کے مطابق ہے تو ہم نے ضعیف کو بمقابلہ صحیح کے چھوڑا نہ بمقابلہ قیاس کے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ قالوا ويستوى فيه الساكن والمالك والذكر والانثى والمسلم والذمي لان اسم الجار يتناولهم ۔ مشائخ متاخرین نے کہا کہ پڑوسی ہونے میں جو اس محلہ میں ہو خواہ کسی طور پر رہتا ہو خواہ ذاتی مکان میں رہتا ہو خواہ مذکر ہو یا مونث ہو خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو سب پڑوسی ہیں کیونکہ پڑوسی کا لفظ ان سب کو شامل ہے ف ـــ شاید شیخ مصنفؒ نے (قالوا) کے لفظ سے موافق عادت کے اختلاف اور ضعف کی جانب اس وجہ سے اشارہ کیا کہ جب اختلاط باہمی بذریعہ حضوری مسجد معتبر ہے تو ذمیوں کا شامل ہونا بعید ہے واللہ تعالیٰ اعلم پھر اگر اس محلہ میں کسی دوسرے محلہ والے کا غلام رہا کرتا ہو تو کیا وہ داخل ہوگا یا نہیں تو کہا کہ ۔ ويدخل فيه العبد الساكن عنده لاطلاقه ۔ غلام جو اس محلہ میں بستا ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وصیت میں داخل ہو جائے گا ۔ کیونکہ وصیت مطلق ہے ف ـــ پس بقول امامؒ اگر موصی سے ملاصق ہو تو داخل وصیت ہوگا ۔ وعندهما لا يدخل لان الوصية له وصية لمولاه وهو غير ساكن ۔ اور صاحبین کے نزدیک نہیں داخل ہوگا اس واسطے کہ اس غلام کے واسطے جو کچھ وصیت ہو وہ اس کے مولی کے واسطے وصیت ہے حالانکہ اس کا مولی یہاں نہیں رہتا ہے ف

ش ـــ وجہ یہ کہ جوار میں غلام خود ہے لیکن غلام کے واسطے کوئی ملکیت نہیں بلکہ جو مال دیا جاوے وہ اس کے مولی کی ملک ہوگا حالانکہ مولی یہاں نہیں رہتا ہے ۔ قال ومن اوصى لاصهاره ۔ مختصر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے اصہار کے واسطے وصیت کی ف ـــ اصہار جمع صہر ۔ فالوصية لكل ذي رحم محرم من امرأته ۔ تو یہ وصیت ہر ایسے شخص کے واسطے ہوگی جو اس کی زوجہ کا ذی رحم محرم ہو ف ـــ یعنی اس کی زوجہ کے قرابتیوں میں سے ہر وہ محرم جس کی

قرابت اس کی زوجہ کے ساتھ ازراہ نسب کے ایسے طور پر ہو کہ شرعاً وہ محرم ہے یعنی اس کی زوجہ کو اس کے ساتھ دائمی حرمت ہے جیسے باپ و بھائی و ماموں و چچا وغیرہ پس عورت کے ایسے قرابتی اس کے شوہر کے اصہار ہیں اور یہ عرب کا عرف ہے اور ہمارے ملکوں میں صہر کا ترجمہ خسر کرتے اور وہ فقط شوہر کے باپ پر حقیقۃً رکھتے ہیں پس مسئلہ مذکورہ بر بنائے عرف عرب ہے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما تزوج صفیۃ اعتق کل من ملک من ذی رحم محرم منہا اکراما لہا وکانوا یسمون اصہار النبی علیہ السلام۔
اس دلیل سے کہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہؓ سے نکاح کیا تو صفیہؓ کے اکرام کے واسطے صفیہؓ کے ہر ذی رحم محرم کو جو مملوک ہوا تھا آزاد کر دیا اور یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصہار کہلاتے تھے۔
ف تو معلوم ہوا کہ زوجہ کے ہر ذی رحم محرم کو صہر کہتے ہیں۔ وھذا التفسیر اختیار محمد رح وابی عبیدۃ رح۔
اور اس تفسیر کو امام محمد و ابو عبیدہؒ نے اختیار کیا ہے۔ ف واضح ہو کہ صفیہ بنت حیی بن اخطب شرفا یہود خیبر سے تھیں جو فتح خیبر میں گرفتار ہوئیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے واسطے اختیار فرمایا پھر آزاد کر کے اسی آزادی پر نکاح کیا اور یہود خیبر کو رہا کر کے بطور کاشتکاروں کی بٹائی پر جب تک چاہیں چھوڑ دیا پس صفیہ کے اقارب کو بصفت مذکورہ آزاد نہیں کیا تھا لہٰذا محققین شارحین متفق ہیں کہ اس مقام پر صفیہؓ کا نام کسی شاگرد یا کاتب وغیرہ کے قلم سے سہو ہے اور صواب یہ کہ جویریہ بنت الحارث چاہیئے اور قصہ موافق روایت مغازی محمد بن اسحٰق و مسند احمد و صحیح ابن حبان وغیرہ یہ ہے جویریہ کا والد سردار بنی مصطلق تھا جب بنو مصطلق پر جہاد ہوا اور قوم قید کیے گئے تو بنابر روایت حضرت ام المومنین عائشہؓ کے جویریہؓ قید ہو کر ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ یا چچیرے بھائی کے حصہ میں پڑی اور انھوں نے اپنے آپ کو مکاتبہ کر لیا اور یہ عورت بہت ملیح تھی جس پر نظر لگتی تھی۔ بالجملہ جویریہؓ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں جویریہؓ بنت الحارث ہوں اور جو کچھ میرا واقعہ ہوا وہ آپ پر پوشیدہ نہیں ہے اور میں ثابت بن قیس کے حصہ میں پڑی پس میں نے اپنی جان کو مکاتبہ کر لیا پس میں خدمت حضور میں اس لیے حاضر ہوئی ہوں کہ اپنے ادائے کتابت میں حضور سے سوال کروں آپ نے فرمایا کہ بھلا تو اس سے بہتر چاہتی ہے۔ جویریہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اس سے بہتر کیا امر ہے فرمایا کہ میں تیری کتابت ادا کروں اور تجھ سے نکاح کر لوں۔ جویریہؓ نے کہا کہ جی ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ میں نے بھی منظور کیا بالجملہ جب باہم لوگوں نے سنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جویریہؓ سے نکاح کر لیا ہے تو جس کے قبضہ میں بنو مصطلق سے کوئی قیدی مملوک تھا اس نے رہا کر دیا اور کہنے لگے کہ یہ لوگ تو اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصہار ہیں حضرت ام المومنین عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم نے کوئی عورت اپنی قوم پر برکت والی جویریہؓ سے بڑھ کر نہیں دیکھی کہ ایک سو گھرانے والے بنو مصطلق کے اس کے سبب سے آزاد کیے گئے۔ الملخص۔ صحاح وغیرہ لغات میں بھی عام طور پر زوجہ کے خاندان والوں کو اصہار کہا خلیلؒ نے اصہار کے سوائے ان کو ختن کہنے سے انکار کیا غایۃ البیان میں ہے کہ امام محمدؒ کا قول درباب لغات کے حجت ہے حتیٰ کہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے غریب الحدیث میں قول محمدؒ سے حجت لی پس لغت موافق نص روایت ہے کہ زوجہ والے اصہار ہیں اور قول محمدؒ کہ وہ اس عورت کے ذو رحم محرم ہوں۔ حجت ہے۔ تنویر میں ہے کہ شرط یہ کہ شوہر موصی کی موت کے وقت یہ عورت اس کی زوجہ موجود ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو یعنی اس حالت میں اصہار مستحق وصیت ہوں گے اور اگر انقطاع ہو گیا ہو اگرچہ کبھی وہ زوجہ تھی تو اس کے ذو رحم محرم مستحق نہ ہوں گے اگرچہ یہ لوگ کسی وقت میں اصہار تھے۔ بالجملہ اصہار اس کی زوجہ کے ذو رحم محرم ہیں۔ وکذا یدخل فیہ کل ذی رحم محرم من زوجۃ ابیہ وزوجۃ ابنہ وزوجۃ کل ذی رحم محرم منہ لان الکل اصہار اور اسی طرح اصہار کے تحت میں موصی کے باپ کی زوجہ اور اس کے پسر کی زوجہ اور اس کے ہر ذو رحم

یعنی جیسے موصی کی زوجہ کے ذورحم محرم اصہام ہیں اسی طرح موصی کے باپ کی زوجات محرم کی زوجہ کے ذورحم بھی داخل ہیں کیونکہ یہ سب اصہار ہیں ف۔ کے ذورحم محرم بھی اصہار ہیں اور موصی کے پسر کی زوجہ کے ذورحم محرم بلکہ موصی کے سب ذورحم محرم مانند چچا ماموں وغیرہ کے سب کی زوجات کے ذورحم محرم بھی اصہار ہیں پس اگر اس نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے اصہار کے واسطے ہے تو موصی کی زوجہ موجودہ بوقت موت و معتدہ رجعی کے ذورحم محرم اور اس کے جملہ قرابتیوں محرم کی موجودہ یا معتدہ رجعی زوجات کے ذورحم محرم سب داخل ہوں گے چنانچہ شیخ مصنف نے زوجہ کے ساتھ قید مذکور صریح فرمائی بقولہ ولو مات الموصی والمرأۃ فی نکاحہ اوفی عدۃ من طلاق رجعی فالصہر یستحق الوصیۃ وان کانت فی عدۃ من طلاق بائن لایستحقہا لان بقاء الصہریۃ ببقاء النکاح وھو شرط عند الموت۔ اور جب موصی ایسی حالت میں مرا کہ یہ عورت اس کے نکاح میں ہے یا طلاق رجعی کی عدت میں ہے تو صہر اس وصیت کا مستحق ہوگا اور اگر موت کے وقت یہ عورت اس کے طلاق بائن کی عدت میں ہو تو صہر مستحق وصیت نہ ہوگا اس واسطے کہ صہر ہونا نکاح کے بقا پر ہے اور یہ موت کے وقت شرط ہے۔ ف۔ خواہ حقیقۃً و صورۃً باقی ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہونے سے نکاح حقیقۃً باقی ہو اگرچہ بصورت طلاق ہے۔ واضح ہو کہ عنایہ میں شمس الائمہؒ سے نقل کیا کہ صہر کے یہ معنی عرف عرب ہے اور ہمارے عرف میں صرف موصی کی ساس و خسر کے واسطے خاص ہونا چاہیئے قہستانیؒ نے کہا بلکہ عرف مشہور یہ کہ صہر فقط خسر ہے جیسے ختن یعنی داماد فقط دختر کا شوہر ہے مترجم کہتا ہے کہ جب شمس الائمہؒ کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ اس اطلاق میں ہر زبان کا عرف معتبر ہے۔ تو ہمارے دیار میں بھی قہستانیؒ جو نقل کیا ہے۔ معتمد ہونا چاہیئے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی لاختانہ فالوصیۃ لزوج کل ذات رحم محرم منہ۔ اگر کسی نے اپنے اختان کے واسطے وصیت کی تو موصی کی قرابتی جو عورتیں ذات رحم محرم ہوں ان کے شوہروں کو شامل ہے۔ ف۔ اختان جمع ختن۔ ہر وہ شخص جس کو رشتہ دامادی حاصل ہو پس محاورہ عرب کے موافق موصی کی دختر و بہن و پھوپھی وغیرہ جس قدر عورتیں ذات رحم محرم ہیں سب کے شوہروں کو شامل ہے وکذا محارم الازواج لان الکل یسمی ختنا۔ اور اسی طرح ازواج کی ذو رحم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ سب کو ختن کہتے ہیں۔ قیل ھذا فی عرفھم وفی عرفنا لایتناول الازواج المحارم۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اطلاق مذکور عرف عرب و کوفہ ہے اور ہمارے عرف میں سوائے محارم عورتوں کے شوہروں کے دوسروں کو شامل نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شوہروں کے ذورحم محرم کو شامل نہیں ہے اور ہمارے عرف میں تو صرف دختروں کے شوہروں کو داماد کہتے ہیں اور بہن و پھوپھی وغیرہ کے شوہروں کو داماد نہیں کہتے ہیں پس ہمارے عرف میں سوائے دختروں کے شوہروں کے کسی کو شامل نہ ہوگا۔ علی ما قالہ القہستانی۔ ویستوی فیہ الحر والعبد والاقرب والابعد لان اللفظ یتناول الکل اور واضح ہو کہ اس میں آزاد و غلام و نزدیک و دور سب شامل ہیں اس واسطے کہ لفظ ان سب کو شامل ہے۔ ف۔ پس اگر موصی کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن ہے اسی طرح موصی کے باپ کی بہن کا شوہر ہو یعنی پھوپھی کا تو وہ بھی ختن ہے۔ علی ہذا القیاس۔ اور شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ قال ومن اوصی لاقاربہ فھی للاقرب فالاقرب من کل ذی رحم محرم منہ۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو وصیت مذکورہ اقرب پھر اقرب کے واسطے جو اس کے ذی رحم محرم سے ہو ثابت ہوگی ف۔ اقارب جمع اقرب نہایت قریب ناتے دار کو کہتے ہیں پس جو اس کی ذی رحم محرم میں سے درجہ بدرجہ نہایت قریب ناتے دار کو شامل ہے۔ ولا یدخل فیہ الوالدان والولد اور اس میں ماں و باپ و اولاد داخل نہ ہوں گے۔ ف۔ ہر چند کہ یہ لوگ زیادہ قریب ہیں لیکن عرف میں ان کو اقارب نہیں کہتے ہیں لہٰذا وصیت مذکورہ ان کو شامل نہیں ہے۔ اور اقارب لفظ جمع ہے لہٰذا فرمایا۔ ویکون ذلک للاثنین فصاعدا۔

اور یہ وصیت واسطے دو یا زیادہ کے ہوگی ف یعنی کم سے کم دو ہوں اور زیادہ جس قدر ہوں سب شامل ہیں۔ وھذا عند ابی حنیفۃؒ اور یہ جو مذکور ہوا سب امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ وقال صاحباہ الوصیۃ لکل من ینسب الی اقصی اب لہ فی الاسلام۔ اور امام ابویوسفؒ ومحمدؒ نے کہا کہ یہ وصیت بلفظ اقارب اس کے تمام قرابتیوں کے واسطے ہوگی جو اسلام میں اس کی انتہائی جداعلی کی جانب منتسب ہوں۔ ف مشائخ نے اختلاف کیا کہ اسلام میں انتہا جداعلی سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ۔ وھو اول اب اسلم۔ وہ اول باپ جو اسلام لایا۔

ف یعنی موصی کے آباء میں جو سب سے اول اسلام لایا وہ اسلام میں اس کا انتہائی جداعلی ہے اور بعض نے کہا کہ اسلام لانا ضرور نہیں ہے خواہ اسلام لایا ہو۔ او اول اب ادرک الاسلام وان لم یسلم۔ یا زمانہ اسلام میں جو اس کا اعلی پدر گذرا اگرچہ وہ مسلمان نہ ہوا ہو۔ ف پس یہاں اس عبارت کے یہی دو معنی ہو سکتے ہیں۔ علی حسب مااختلف فیہ المشائخ۔ بنابراس کے جو اس کے معنی میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔

ف پس اول قول پر حاصل ہوا کہ موصی نے جو وصیت کی کہ میرے اقارب میں یہ تہائی ہے تو جس قدر اس کے قرابتی موصی سے لیکر اس کے جداعلی تک جس نے اسلام قبول کیا ہے پائے جاویں سب داخل ہیں خواہ کہیں ہوں بشرطیکہ زندہ ہوں۔ اور بنابر قول دوم کے موصی کا جو جداعلی کہ ایسے وقت میں گذرا جب اسلام کا زمانہ ہو چکا ہے اگرچہ وہ مسلمان نہ ہوا ہو اس وقت تک والوں میں سے جو زندہ ہوں سب مستحق ہوں گے اور فرق مثالی یوں ظاہر ہوگا کہ مثلاً زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ شروع ہوا اور اس وقت زید کا جداعلی مثلاً خالد موجود تھا مگر وہ اسلام نہیں لایا تو قول دوم پر اس کی اولاد و فرعات سب قرابتیوں کو زید کی وصیت میں استحقاق ہے اور بعد خالد کے خالد کا پسر بکر مسلمان ہوا اور وہ زید کا جداعلی ہے تو موافق قول اول کے صرف بکر کی اولاد و فروع اس وصیت کے مستحق ہوں گے۔ وفائدۃ الاختلاف تظھر فی اولاد ابی طالب فانہ ادرک الاسلام ولم یسلم۔ اور تحقیقاً اس اختلاف کا فائدہ تو ابوطالب کی اولاد میں ظاہر ہوگا کیونکہ ابوطالب نے اسلام کا زمانہ پایا تھا مگر مسلمان نہیں ہوئے ف ابوطالب بن عبدالمطلب جنھوں نے بعد عبدالمطلب کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش میں جہد بلیغ کیا لیکن بعد ظہور رسوت کے خود اسلام نہیں لائے ہر چند کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوشش فرمائی لیکن انکار کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بنہایت غمگین ہوئے اسی واسطے کہا گیا کہ اگر جذب قلمی وہمت موثر ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کون بڑھ کر ہو سکتا ہے حالانکہ ابوطالب کے حق میں آپ کی ہمت عالی موثر نہ ہوئی پھر ابوطالب کی اولاد میں سے حضرت علی وجعفر اسلام لائے اور ابوطالب وعقیل نے جو بوقت وفات ابوطالب کے اسلام نہیں لائے تھے ابوطالب کی میراث پائی اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہل ترک لنا عقیل الحدیث یعنی کفر کی میراث سب عقیل نے لی اور ہمارے واسطے کچھ چھوڑا نہیں ہے پھر عقیل بھی مسلمان ہو گئے بالجملہ اگر ابوطالب کی اولاد میں سے بعد زمانہ دراز کے اب کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو قول اول پر ابوطالب کا اعتبار نہیں بلکہ جو اسلام لایا ہو اس کا اعتبار ہے پس اولاد علی رضی اللہ عنہ یا اولاد جعفر وغیرہ میں سے جو ہوا اپنے جداعلی تک معتبر ہوگا اور بنابر قول دوم کے ابوطالب کی کل اولاد داخل ہوں گی یعنی مثلاً علوی سنے وصیت کی تو قول اول پر صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد داخل ہے اور قول دوم پر جعفر وعقیل کی اولاد بھی داخل ہے پھر واضح ہو کہ صاحبین کا خلاف یہاں کئی طور پر ہے ازاں جملہ یہ کہ اقرب ہونا امامؒ کے نزدیک معتبر ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں بلکہ ابعد بھی داخل ہے۔ ازاں جملہ یہ کہ امامؒ کے نزدیک ذی رحم کا محرم ہونا معتبر ہے شلاً موصی کی پھوپھی یا چچا ہو اور صاحبین کے نزدیک صرف رحم چاہیے اور محرم شرط نہیں ہے پس چچا کی اولاد صاحبین کے نزدیک

داخل ہے اور امامؒ کے نزدیک نہیں داخل ہے۔ لهما ان القريب مشتق من القرابة فيكون اسما لمن قامت به فينتظم لحقيقة مواضع الخلاف۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ قریب کا لفظ قرابت سے مشتق ہے تو جس کے ساتھ قرابت قائم ہو اُس کا نام قریب ہوگا پس اپنی حقیقت کے ساتھ اسم مذکور مواضع خلاف کو شامل ہے۔

ف۔ یعنی خواہ قرابت محرمہ ہو یا غیر محرمہ ہو اور نزدیک ہو یا دور ہو سب کو شامل ہے۔ حتیٰ کہ اسلام میں انتہائی جداعلیٰ تک مشتمل ہوگا۔ وله ان الوصية اخت الميراث وفي الميراث يعتبر الاقرب فالاقرب۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت تو میراث کی بہن ہے اور میراث کی صورت میں سب سے قریب پھر سب سے قریب علی ہذا القیاس اعتبار ہوتا ہے۔ ف۔ تو وصیت میں بھی قرابتیوں میں سے سب سے قریب کا اعتبار ہوگا پھر جو اُس کے بعد سب سے قریب ہو اسی ترتیب سے معتبر ہوں گے۔ والمراد بالجمع فيه اثنان فكذا في الوصية۔ اور میراث میں کمتر جمع دو عدد ہیں تو وصیت میں بھی اقارب جمع سے دو عدد مراد ہوں گے ف۔ اگر کہا جاوے کہ امام ابوحنیفہؒ کے واسطے لفظ اقرب سے استدلال کیا جاوے کہ وہ افعل التفضیل ہے تو اول سے سب سے قریب لیا جاوے جواب یہ کہ اقرب بہ لحاظ اجنبیوں کے ہے ورنہ اولاد آدم سب میں قرابت ہے علاوہ بریں اگر اقرب میں منحصر ہو جاوے تو پھر ان کے بعد اقرب داخل نہ ہوں گے لہٰذا امام مصنفؒ نے اِس استدلال کو چھوڑ کر دلیل مذکور بیان کی پھر ذوی الارحام میں سے بھی وہ رحم والے داخل ہوں گے جن کی قرابت محرمہ ہے۔ والمقصود من هذه الوصية تلافي ما فرط في اقامة واجب الصلة وهو يختص بذي الرحم المحرم منه۔ اور اِس وصیت سے مقصود اِس قصور کی تلافی ہے جو واجب صلہ رحم کے ادا میں واقع ہوا اور صلہ رحم اُن میں قرابت والوں سے مختص ہے جن کو موصی کے ساتھ قرابت محرمہ ہو۔

ف۔ پس ثابت ہوگیا کہ اول تو قرابتیوں میں سے بقیاس میراث کے اقرب پھر اقرب کی ترتیب ہوگی اور کمتر دو عدد کو شامل ہوگی پھر ان میں سے فقط قرابت محرمہ کی تخصیص ہوگی۔ ولا يدخل فيه قرابة الولاد۔ اور اقارب کے لفظ سے وہ قرابت داخل نہ ہوگی جو ولادت سے ہے۔ ف۔ یعنی موصی جن سے پیدا ہوا اور وہ والدین ہیں یا جو موصی سے پیدا ہوا اور وہ اولاد ہیں اور یہ لوگ داخل وصیت نہ ہوں گے۔ فانهم لا يسمون اقرباء کیونکہ یہ لوگ اقربا نہیں کہلاتے ہیں۔

ف۔ بلکہ اقربا کا درجہ استعمال میں اِن سے کمتر ہے۔ ومن سمى والده قريبا كان منه عقوقا۔ اور جو شخص اپنے والد کو اپنا قرابتی کہے تو یہ قول اِس کی طرف سے عقوق ہے۔ ف۔ لہٰذا جب کبھی ناخلف عروج پر ہو جاتا ہے اور اس کا باپ اس کے پاس جاتا ہے اور وہ شیطانی عار سے کہہ دیتا ہے کہ ہاں یہ شخص میرے قرابتیوں سے ہے تو بعد آگاہی کے اس کی جانب سخت شناعت ہوتی ہے حتیٰ کہ ایسا فرزند عاق و نافرمان کہلاتا ہے۔ وهذا لان القريب في عرف اللسان من يتقرب الى غيره بوسيلة غيره۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان کے عرف میں قریب اس کو بولتے ہیں جو دوسرے کی جانب بواسطہ غیر کے تقرب حاصل کرے۔ وتقرب الوالد والولد بنفسه لا بغيره حالانکہ باپ و بیٹے کا تقرب بذات خود ہے نہ بواسطہ غیر ف۔ اسی وجہ سے جس نے باپ کو قرابتی کہا تو لوگ تشنیع کرتے ہیں کہ گویا یہ بچہ اپنے آپ کو حرامی سمجھتا ہے ورنہ یہ تو بلا واسطہ اِس کا باپ ہے امام محمدؒ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين۔ پس والدین کو الگ اور اقربین کو الگ کیا اور جب اقربا سے والدین خارج ہیں تو اولاد بھی خارج ہے کیونکہ اگر ان میں سے کوئی قرابتی ہو تو باہم قرابتی ہو جاویں کیونکہ قرابت تو باہمی ہے پھر اگر کہا جاوے کہ جب اقارب سے قرابتی مراد ہوئے تو ظاہر لفظ کا اعتبار کرنا چاہیئے جیسے صاحبین نے کیا کہ ہر ایک قرابتی کو نزدیک و دور اور محرم و غیر محرم کو عام رکھا۔ جواب یہ کہ ولا معتبر بظاهر اللفظ بعد انعقاد الاجماع على تركه

ظاہر لفظ کا کچھ اعتبار نہیں رہا جب کہ ظاہر کو ترک کرنے پر اجماع ہے ف۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام تک کے قرابتی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہیں بلکہ زمانہ جاہلیت قبل اسلام تک مراد نہیں ہیں بہر حال اطلاق نہیں رہا بلکہ تقیید واقع ہوئی ہے۔ فعندہ تقیید بما ذکرناہ وعندھما باقصی الاب فی الاسلام وعند الشافعیؒ بالاب الادنی ف۔
پس امامؒ کے نزدیک بامور مذکورہ بالا مقید ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اسلام میں انتہائی جد اعلیٰ سے مقید ہے اور شافعیؒ کے نزدیک سب سے قریب پدر سے تقیید ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ مطلق قرابت کا جب اعتبار نہیں رہا تو دلائل سے مقید ہوگا حتیٰ کہ بالاتفاق قرابت میں حضرت آدم علیہ السلام تک تمام جہان کے لوگ داخل نہیں ہیں بلکہ والدین واولاد نہیں داخل ہیں اور وارث جس کے واسطے وصیت نہیں ہوتی وہ داخل نہیں ہیں پس دلیل سے امامؒ نے مقید کیا کہ اقرب مقدم ہیں اور غیر محرم قرابتی داخل نہیں ہیں م۔ فرع ظاہر الروایۃ میں دادا اور پوتے داخل ہیں اور کہا گیا کہ داخل نہیں ہیں اور بدائع میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ د۔ اور اختیار میں اسی کو مختار کیا ہے۔ د۔ مبسوط میں بنابر قول صاحبینؒ کے کہا کہ امام محمدؒ کے وقت میں آدمی کے قرابتی جو اسلام کے جد اعلیٰ کی جانب منسوب ہوں کثرت کے ساتھ نہیں ہوتے تھے اور ہمارے زمانہ میں بہت کثرت ہوگئی تھی یہاں تک کہ (مثلاً علوی خاندانوں کا حضرت علی رضی اللہ عنہ تک) شمار محال ہے پس اب ایسی وصیت ہو تو باپ و دادا و پردادا تک اور ماں و نانی و پرنانی تک قرابتیوں کو شامل ہوگی اور ان سے زیادہ متجاوز نہیں ہوگی۔ انتہی۔ ک۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر مشکل پیش نہیں آتی کیونکہ امامؒ تو اقرب کا لحاظ فرماتے ہیں۔ م۔ قال واذا اوصی لاقاربہ ولہ عمان وخالان فالوصیۃ لعمیہ عندہ اعتبارا للاقرب کما فی الارث وعندھما بینھم ارباعا اذ ھما لا یعتبران الاقرب۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے (تہائی مال کی) وصیت کی حالانکہ اس کے قرابت میں (فقط) دو چچا اور دو ماموں موجود ہیں (اور ان کے سوائے کوئی نہیں ہے) تو امامؒ کے نزدیک میراث کی طرح سے یہ وصیت بھی فقط اس کے دونوں چچا میں نصفانصف ہوگی (اور ماموں محروم ہوں گے) کیونکہ امامؒ اقرب کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک ان چاروں میں چار ٹکڑے ہو گئے کیوں صاحبین تو اقرب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔
ف۔ مترجم نے فقط کی قید اس واسطے لگائی کہ صاحبین کے نزدیک جیسے اقرب کا لحاظ نہیں اسی طرح کچھ محرم کا بھی اعتبار نہیں پس سوائے ان کے جو کوئی موجود ہو وہ بھی شریک ہوگا اور واضح ہو کہ یہ مسئلہ بنابر اصل مذکورہ کے فرع ہے اور چونکہ اقارب کی کمتر جمع دو عدد ہے تو دونوں چچا کل وصیت کو لے لیں گے۔ ولو ترک عما وخالین فللعم نصف الوصیۃ والنصف للخالین لانہ لا بد من اعتبار معنی الجمع وھو الاثنان فی الوصیۃ کما فی المیراث۔
اور اگر موصی نے فقط ایک چچا اور دو ماموں چھوڑے تو چچا کے واسطے نصف وصیت ہوگی (کل نہ ہوگی اگرچہ وہ اقرب ہے) اور باقی نصف اس کے دونوں ماموں کے درمیان برابر ہوگی اس دلیل سے کہ لفظ اقارب میں معنی جمع کا اعتبار ضرور ہے اور جمع یہاں وصیت میں بھی میراث کی طرح دو عدد ہے۔ ف۔ حالانکہ چچا صرف واحد ہے تو اس کو نصف دیگر باقی بعد چچا کے جو اقرب ہوں ان کو دی جاوے حتیٰ کہ اگر ماموں ایک ہو اور ایک قرابتی دیگر ہو تو تفریق کی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک ایک چچا بعد دو ماموں میں تین تہائی ہوگی پھر امامؒ کے نزدیک چچا اور دونوں ماموں کا استحقاق مذکور اس وقت ہے کہ موصی نے لفظ جمع یعنی اقارب کے ساتھ وصیت کی ہو۔ بخلاف ما اذا اوصی لذی قرابتہ حیث یکون للعم کل الوصیۃ لان اللفظ للفرد فیحرز الواحد کلھا اذ ھو الاقرب۔ برخلاف اس کے اگر اپنے قرابتی کے واسطے وصیت کی مثلاً کہا کہ میرا تہائی مال میرے قرابت والے کے واسطے ہے یا صاحب قرابت کے واسطے ہے تو ایسی صورت میں کل وصیت اس کے چچا کو ملے گی اس واسطے کہ لفظ مذکور تو ایک فرد پر صادق ہے پس ایک ہی کل

وصیت مل جائے گا کیونکہ چچا ہی سب سے اقرب ہے۔ ف۔ اور چچا سے نیچے خواہ دو ماموں ہوں یا زیادہ و مختلف قرابتی ہوں کسی کو نہیں ملے گا اور یہ بنا بر قول ابی حنیفہؒ ہے۔ ولو کان له عم واحد فله نصف الثلث لما بینا۔ اور اگر اس کا ایک ہی چچا ہو تو اس کو کل مال وصیت یعنی تہائی میں سے نصف ملے گا بدلیل مذکورہ بالا۔

ف۔ جبکہ وصیت بلفظ اقارب ہو کیونکہ اقارب کے لفظ میں کمتر دو ہونا چاہیے پس اگر سوائے ایک چچا کے کوئی نہ ہو تو چچا کو نصف دیگر باقی کو وارثوں میں دے دیا جائے گا۔ ت۔ وترك عما وعمة وخالا وخالة فالوصیة للعم والعمة بینهما بالسویة لاستواء قرابتهما وهی اقوی۔ اور اگر اس نے ایک چچا و پھوپھی چھوڑی اور ان کے ساتھ میں ایک ماموں و خالہ چھوڑی (اور وصیت بلفظ اقارب ہے) تو کل وصیت اس کے چچا و پھوپھی کے درمیان مساوی یعنی نصف نصف ہو گی کیونکہ چچا و پھوپھی دونوں کی قرابت برابر ہے اور ان کی قرابت بہ نسبت ماموں و خالہ کے زیادہ قوی ہے۔

ف۔ تو ماموں و خالہ محروم ہوں گی اگر کہا جاوے کہ چچا و پھوپھی میں یہ فرق ہے کہ چچا وارث ہوتا ہے اگرچہ اس وقت میں وارث نہ ہونا مزور ہے اور پھوپھی اس کے ساتھ وارث نہیں ہوتی ہے تو چچا کو ترجیح ہو گی۔ ع۔ بلکہ ماموں کو بھی اس پر ترجیح ہو سکتی ہے جواب یہ کہ یہاں عصبہ ہونے کا خیال نہیں ہے۔ والعمة وان لم یکن وارثة فهی مستحقة للوصیة کما لو کان القریب رقیقا او کافرا۔ اور پھوپھی اگرچہ وارث نہیں ہوتی ہے (یعنی ذوی الارحام کی وراثت میں عصبہ نہیں ہوتی ہے) تاہم وصیت کی مستحق ہو گی جیسے اگر قریب کسی غیر کا غلام ہو یا کافر ہو ف۔ تو وہ وصیت کا مستحق ہوتا ہے اگرچہ وہ وارث نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ وصیت کی صورت میں بلحاظ وارث ہونے کے ترجیح نہیں ہے بلکہ بنظر قوت قرابت کے ترجیح ہے اور پھوپھی بہ نسبت ماموں کے قرابت میں قوی ہے اور چچا کے ساتھ مساوی ہے پھر اگر ذی قرابت یا صاحب قرابت کے لفظ سے وصیت ہو تو بھی چچا و پھوپھی دونوں شریک ہو جائیں گے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ یہ مسائل تو لفظ اقارب جمع پر ہیں۔ وکذا لو اوصی لذوی قرابته او لاقربائه او لانسبائه فی جمیع ما ذکرنا لان کل ذلك لفظ جمع۔ اور اسی اقارب کی طرح اگر اس نے اپنے صاحبان قرابت (یا قرابت والوں یا قرابتیوں) یا اقربا یا نسب والوں کے واسطے وصیت کی تو جملہ مسائل میں جو اقارب میں حکم ہے ان میں بھی وہی حکم ہو گا اس واسطے کہ یہ سب بھی ہر ایک لفظ جمع ہے۔

ف۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اس کے اقارب یا اقربا یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت و نسب کے ان لوگوں میں کوئی ذی رحم محرم موجود ہو۔ ولو انعدم المحرم بطلت الوصیة لانها مقیدة بهذا الوصف۔ اور اگر محرم نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی اس واسطے کہ وصیت اس وصف کے ساتھ مقید ہے۔

ف۔ یعنی بنا بر قول ابو حنیفہؒ کے یہ وصیت اقارب جو بالاتفاق ظاہری لفظ پر مطلق قرابتی کے واسطے نہیں ہے۔ بدلیل خاص مقید ہے کہ قرابتی ایسا ہو جو محرم ہے پس محرم کوئی نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی میں کہتا ہوں کہ اس طرح اگر محارم ایسے ہوں جو وارث ہیں تو بھی وصیت باطل ہونا چاہیے لیکن یہ تہائی بھی ان کو میراث میں مل جائے گی پھر یہ سب اس وصیت میں کلام تھا جو بلفظ اقارب یا اس کے مانند مشتق سے ہو۔ قال ومن اوصی لاهل فلان۔ اور اگر کسی نے اہل فلاں کے واسطے وصیت کی ف۔ اور مثال میں فرض کرو کہ زید کے اہل کے واسطے وصیت کی تو اہل کے لفظ سے کون مراد ہو گا۔ فهی علی زوجته عند ابی حنیفة۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ لفظ اس کی زوجہ پر واقع ہو گا۔

ف۔ تو یہ وصیت زید کی زوجہ کے واسطے ہو گی۔ وقالا یتناول کل من یعولهم وتضمهم نفقته اعتبارا للعرف وهو مؤید بالنص قال الله تعالیٰ واتونی باهلکم اجمعین۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس کے اہل

میں باعتبار عرف کے ہر وہ شخص داخل ہے جو اس کے عیال میں ہو اور اس کا نفقہ ان کو ملائے ہو اور یہ قول مؤید منبض قرآن سے ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واتونی الخ ف۔ یعنی یوسف علیہ السلام نے بعد تعارف کے بھائیوں سے کہا کہ تم اپنے سب اہل سمیت میرے پاس آؤ چنانچہ یہ لوگ مع زوجہ و اولاد و خادم وغیرہ کے مصر کو منتقل ہو گئے پس صریح ہے کہ اہل کا اطلاق ان سب پر واقع ہوا ولہ ان اسم الاھل حقیقۃ فی الزوجۃ یشھد لذلک قولہ تعالیٰ وسار باھلہ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا لفظ درحقیقت زوجہ کے معنی میں ہے اس کے واسطے کہ قول الٰہی وسار باہلہ شاہد ہے۔

ف۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام اپنے اہل کو لے کر روانہ ہوا۔ ومنہ قولھم تاھل ببلدۃ کذا۔ اور اسی معنی میں عرب کا قول ہے کہ تاہل بلدۃ کذا یعنی اس نے فلاں شہر میں تاہل کیا ف۔ یعنی فلاں شہر میں اہل بنایا یعنی زوجہ نکاح میں لی۔ والمطلق ینصرف الی الحقیقۃ اور جو لفظ کہ مطلق ہو وہ حقیقی معنی کی طرف پھیرا جاتا ہے ف۔ اور یہاں وصیت میں بھی اس نے مطلق اہل فلاں کہا تو اہل سے حقیقی یعنی زوجہ رکھی جائے گی بخلاف اس کے اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ مجازاً زوجہ مع دیگر مراد ہیں تو البتہ اس لفظ اہل سے مجازاً سب مراد ہوں گے بالجملہ کلام اس مقام پر حق اہل پر مبنی ہے اور قرآن مجید میں دونوں اطلاق ہیں مانند دعائے لوط علیہ السلام رب نجنی واہلی مما یعملون پس ظاہر ہے کہ حضرت لوط علیہ السلام نے صرف اپنی ذات واپنی زوجہ کے واسطے نجات نہیں مانگی کیونکہ مراد عذاب سے نجات ہے بدلیل جواب یعنی قولہ تعالیٰ فنجیناہ واہلہ الا امرأتہ۔ اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جو بعض نے جواب دیا کہ استثناء کے قرینہ سے یہاں معلوم ہوا کہ اہل عام ہے یہ جواب ساقط ہے اس واسطے کہ دعائے لوط علیہ السلام میں کوئی قرینہ نہیں ہے اور زوجہ کے معنی میں جو مصنفؒ نے ذکر کیا وقولہ تعالیٰ اتعجبون من امر اللہ رحمۃ اللہ وبرکاتہ علیکم اہل البیت اور رہا قولہ تعالیٰ وکان یامر اہلہ بالصلوٰۃ والزکوٰۃ الآیۃ۔ یعنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام اپنے اہل کو نماز و زکوٰۃ کا حکم فرماتا تھا اس میں دونوں معنی محتمل ہیں لیکن ظاہر معنی عام ہیں مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کی تقریر دلیل یہ ہے کہ اہل کا اطلاق بطور خصوص و بطور عموم دونوں طرح آتا ہے اور کبھی اہل باعتبار کسی تعلق خاص کے ایک جماعت پر اطلاق ہوتا ہے جن میں زوجیت وعیالداری بھی نہیں ہوتی ہے جیسے اہل القرآن واہل طاعت اور یہی معنی دعائے لوط علیہ السلام میں احسن ہیں کہ اپنے اہل طاعت کی نجات چاہی اور وہ لوگ اس قوم کا فری مددگاری سے محفوظ ہیں اور یہی معنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی مدح میں الیق ہیں پس جب اہل کے واسطے اطلاقات ہیں اور ان سب میں اخص زوجہ کے معنی ہیں اور عام غیر محصور تو اسی پر تیقن و مدار رہا جب کہ اس نے اہل کو مطلق رکھا اور کسی استعمال سے مقید نہیں کیا ہذا ما سنح لی واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن اوصی لآل فلان فھو لاھل بیتہ لان الآل القبیلۃ التی ینسب الیھا۔ کسی نے آل فلاں کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت اس کی اہل بیت کے واسطے ہو گی اس واسطے کہ آل وہ قبیلہ ہے جس کی جانب یہ شخص منسوب کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میرا تہائی مال خالد کے آل کے واسطے ہے تو یہ مال خالد کے گھرانے والوں کو دیا جائے گا کیونکہ اسی گھرانے کی جانب خالد منسوب ہے اور آل وہ قبیلہ جس کی جانب آدمی منسوب ہو۔ ولو اوصی لاھل بیت فلان یدخل فیہ ابوہ وجدہ لان الاب اھل البیت۔ اور اگر زید نے خالد کے اہل بیت کے واسطے وصیت کی تو وصیت میں خالد کا باپ و دادا داخل ہو گا کیونکہ پدر تو گھرانے کا اصل ہوتا ہے پس باپ اور باپ کا باپ داخل وصیت ہے۔ ولو اوصی لاھل نسبہ اولجنسہ فالنسب عبارۃ عمن ینسب الیہ۔ اور اگر کسی نے اپنے اہل نسب کے واسطے یا اپنی جنس کے واسطے وصیت کی تو نسب ایسے شخص سے عبارت ہے جس کی طرف وہ منسوب ہو۔

ف۔ لیکن نسبت معتبر ہونا چاہیے کیونکہ آدمی کبھی ماں کی طرف مجازاً منسوب ہوتا ہے۔ والنسب یکون من جھۃ الآباء۔ اور نسب تو باپوں ہی کی طرف سے ہوتا ہے ف۔ حتیٰ کہ جس کی ماں سیدہ ہو اور باپ کوئی دوسری قوم تو بچہ اپنے باپ کے

نسب پر ہوگا ہاں ماں کی وجہ سے ایک طرح کی شرافت آجاوے گی جس کا اعتبار نسب میں نہیں ہے اسی طرح اگر باپ سید ہو اور ماں دوسری قوم ہو تو بچہ اپنے باپ کی نسب پر ہے۔ وجنسه اهل بيت ابيه دون امه لان الانسان يتجنس بابيه۔ اور اسی طرح اس کی جنس وہ لوگ ہیں جو اس کے باپ کے خاندان سے ہیں نہ ماں کے کیونکہ آدمی اپنے باپ کے ساتھ ہم جنس ہوتا ہے ف۔۔۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نسب یا جنس کی وصیت میں اس کے باپ کے کنبہ والے موافق مذکورہ بالا کے اقرب فاقرب مستحق ہوں گے اور ماں والے مستحق نہیں ہوں گے۔ بخلاف قرابته حيث يكون من جانب الام والاب۔ برخلاف اس کے قرابت کے کہ قرابت تو ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہوتی ہے۔

ف۔۔۔ چنانچہ ماں کی طرف سے نانا و نانی و خالہ و ماموں وغیرہ سب اس کے قرابتی ہیں۔ ولو اوصى لايتام بنى فلان اور کسی نے بنو فلاں کے یتیموں کے واسطے وصیت کی ف۔۔۔ بنو فلاں عبارت ایک جدا علیٰ سے جس کی جانب اس کی اولاد معروف ہو گئی ہو مثلاً بنو ہاشم اور بنو امیہ و بنو بکر و بنو تمیم وغیرہ عرب میں بڑی کثرت تھی و کبھی الیسا بڑا قبیلہ ہوتا تھا جیسے بنو تمیم کہ ان کا حساب و شمار بغیر کتاب و حساب کے ممکن نہ تھا پس اگر بنو فلاں کے یتیموں کے واسطے وصیت کی۔ او لعميانهم او لزمناهم او اراملهم یا بنو فلاں کے اندھوں یا اپاہجوں یا رانڈوں کے واسطے وصیت کی تو دیکھا جاوے۔ ان كانوا قوما يحصون دخل فى الوصية فقراءهم واغنياءهم ذكورهم واناثهم لانه امكن تحقيق التمليك فى حقهم والوصية تمليك کہ اگر یہ لوگ (بغیر کتاب و حساب کے) شمار میں آتے ہوں تو وصیت میں ان کے فقیر و توانگر خواہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں سب داخل ہوں گے اس واسطے کہ ان کے حق میں حقیقۃً مالک کرنا ممکن ہے اور وصیت کے یہی معنی کہ مالک کیا جاوے۔

ف۔۔۔ یعنی بجائے موصی کے یہ لوگ اس مال کے مالک ہو جاویں پس ان سب کو مالک کر دینا ممکن ہے خواہ یتیم لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں خواہ اپاہج و اندھے مرد ہوں یا عورتیں ہوں اور ارامل سے اگر رانڈیں مراد ہیں تو صرف رانڈیں داخل ہیں اور اگر بغیر شوہر والیاں مراد ہیں تو کنواریاں و رانڈیں سب شامل ہیں اور اسی طرح یہ لوگ خواہ فقیر ہوں یا توانگر ہوں داخل ہوں گے کیونکہ مالک کرنا جیسے فقیر کے حق میں ممکن ہے اسی طرح توانگر کے حق میں ممکن ہے اور موصی نے کچھ فقیروں کی قید لگائی نہیں باوجودیکہ یہ قوم سب محدود شمار میں ہیں تو توانگر بھی داخل رہیں گے۔ وان كانوا قوما لا يحصون فالوصية فى الفقراء منهم لان المقصود من الوصية القربة وهى فى سد الخلة ورد الجوعة۔ اور اگر یہ قوم اس قدر کثیر ہو کہ شمار نہیں ہو سکتے ہیں (اگرچہ بذریعہ تحریر و حساب کے شمار ہو جاویں) تو وصیت مذکورہ ان میں سے فقراء کے واسطے ہوگی کیونکہ وصیت سے تقرب الٰہی عزوجل مقصود ہے اور تقرب کسی محتاج کی پریشانی دفع کرنے یا بھوک دور کرنے میں ہے۔ وهذه الاسامى تشعر بتحقق الحاجة فجاز حمله على الفقراء۔ اور یہ نام بھی محتاجی متحقق ہونے سے آگاہ کرتے ہیں تو فقراء پر محمول کرنا جائز ہے ف۔۔۔ یعنی موصی کی نظر میں یہ قوم محیط نہیں تھی لیکن اس نے یتیم و بیوہ و اندھے و اپاہج کے الفاظ سے وصیت کی حالانکہ ایسے لوگ اکثر محتاج ہوتے ہیں تو اس قرینہ سے ہم نے اس کی وصیت کو کامل تقرب کے معنی پر محمول کیا کہ اس قوم میں سے جو لوگ محتاج اس صفت کے ہوں ان کی حاجت روائی مقصود ہے پھر واضح ہو کہ شاب وہ شخص جو ۱۵ سے ۴۰ تک ہو اور کہل ۳۰ سے ۵۰ تک اور شیخ ۶۰ سے آخر تک یا آخر عمر ہے اور اس میں اقوال مختلف ہیں اور ظاہر ا ہماری زبان میں نوجوان و جوان و ادھیڑ و بڑھا وغیرہ عرف پر ہوگا اور یہاں مقصود یہ ہے کہ یتیم و اندھے و اپاہج و رانڈ کی وصیت جب یہ قوم غیر محصور ہوں اس وجہ سے ان کے فقراء پر جائز رہتی ہے کہ ان الفاظ میں محتاجی کا اشعار ہے بخلاف ما اذا اوصى لشبان بنى فلان وهم لا يحصون۔ برخلاف اس کے اگر بنو فلاں کے شاب۔ کے لیے یعنی نوجوانوں

کے لیئے خواہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں وصیت کی حالانکہ یہ لوگ محصور نہیں ہیں حیث تبطل الوصیۃ۔ چنانچہ وصیت باطل ہو جائے گی ف اور ان نوجوانوں میں سے فقراء کو بھی نہیں ملے گی۔ لانہ لیس فی اللفظ ما ینبئ عن الحاجۃ فلا یمکن صرفہ الی الفقراء ولا یمکن تصحیحہ تملیکا فی حق الکل للجہالۃ المتفاحشۃ وتعذر الصرف الیہم۔

اس واسطے کہ لفظ میں ایسی بات نہیں جو محتاجی سے آگاہی کرے تو فقیروں کی جانب اس کو پھیرنا ممکن نہ ہوگا اور نہ کل کے حق میں بطور تملیک کے اس وصیت کو صحیح کرنا ممکن ہے کیونکہ مستحقین میں جہالت شدیدہ ہے اور ان کی جانب صرف متعذر ہے۔

ف یعنی وصیت مذکورہ کو دو طور سے صحیح کرنا ممکن تھا ایک یہ کہ ان لوگوں کے واسطے تملیک قرار دی جاوے لیکن یہ اس وجہ سے محال ہے کہ یہ لوگ محصور نہیں ہیں تو مجہولوں کی تملیک نہیں ہو سکتی ہے دوم یہ کہ ان میں سے محتاجوں کے لیئے وصیت قرار دی جاوے اور یہ بھی اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ اس نے لفظ شاب سے وصیت کی اور اس لفظ میں کوئی معنی محتاجی کے نہیں نکلتے ہیں تو وصیت باطل ہو گئی۔ وفی الوصیۃ للفقراء والمساکین یجب الصرف الی اثنین منہم اعتبارا لمعنی الجمع واقلہ اثنان فی الوصایا علی ما مر۔ اور درصورتیکہ وصیت فقیروں اور مسکینوں پر واقع ہو تو ہر قسم سے دو آدمیوں پر وصیت نافذ کرنا واجب ہے بلحاظ معنی جمع کے اور وصایا میں کمتر جمع دو عدد ہے جیسا کہ اسی باب میں گزر چکا۔

ف بقیاس میراث کے کہ وصیت اس کی بہن ہے اور میراث میں کمتر جمع دو ہے تو وصیت میں کمتر جمع دو ہے۔ ولو اوصی لبنی فلان یدخل فی الاناث فی قول ابی حنیفۃ اول قولہ وہو قولہما لان جمع الذکور یتناول الاناث ۔ اور اگر بنوں فلاں کے واسطے وصیت کی تو اس میں عورتیں داخل ہوں گی یہ امام ابوحنیفہؒ کا پہلا قول اور یہی صاحبین کا قول ہے اس واسطے کہ مذکروں کی جمع عورتوں کو شامل ہوتی ہے۔

ف بات یہ کہ بنوں فلاں۔ دراصل فلاں کے بنون ہیں اور بنون بیٹوں کو کہتے ہیں تو بیٹیاں اس میں شامل نہ ہوں گی یا شامل ہوں گی پس یہاں دو طور پر لحاظ ہے ایک یہ کہ عرب میں بیٹوں پر فخر کرتے اور بیٹیوں سے نام نہیں چلتا ہے بلکہ زمانہ جاہلیت میں ہندوستان کے راجپوتوں کی طرح لڑکیوں کو مار ڈالتے تھے پس اگر فلاں نے کوئی قبیلہ وغیرہ کا جداعلی ہو تو ظاہر ہے کہ فلاں کی اولاد میں لڑکے و لڑکیاں ہزاروں موجود ہیں اور سب بنوں فلاں کہلاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ بنات فلاں نہیں بلکہ بنو فلاں کہنا صرف اسی جاہلانہ افتخار یا نام چلنے پر مبنی ہے اور عرب کے انساب میں اس طرح بیان معروف تھا کہ اول شعب جس میں کئی قبائل ہوں جیسے قریش میں سمجھو کہ شعب تو خزیمہ تھا جس کے تحت میں کئی قبائل ہیں ازاں جملہ قبیلہ کنانہ ہے اور قبیلہ کے تحت میں عمارہ ہوتے ہیں چنانچہ قریش عمارہ ہے اور عمارہ کے تحت میں بطون ہوتے ہیں چنانچہ قصی بطن ہے اور بطن کے تحت میں فخذ ہوتے ہیں چنانچہ ہاشم فخذ ہیں اور فخذ کے تحت میں فصیل ہوتے ہیں چنانچہ عباس فصیلہ ہیں پس قبائل اول شعب سے پھوٹ کر نکلتے ہیں اور مخفی نہیں کہ بعد زمانہ کے بنی عباس بھی بکثرت ہو گئے جب یہ بات معلوم ہوئی تو بنوں فلاں کے لفظ سے وصیت میں غور کیا جاوے کہ فلاں دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک بڑا گروہ ہوگا یا مثلاً ہمارے محلہ میں جو زید رہتا ہے اس کی نسبت کہا کہ میرا تہائی مال بنو زید کے واسطے ہے پس امام ابوحنیفہؒ کا اول قول اور یہی صاحبین کا قول ہے کہ بنوں فلاں کی وصیت میں بہر صورت فلاں کے لڑکے و لڑکیاں شامل ہیں کیونکہ لڑکوں سے جمع بوجہ لڑکوں کو غلبہ دینے کے ہے۔ ثم رجع وقال یتناول الذکور خاصۃ لان حقیقۃ الاسم للذکور وانتظامہ للاناث تجوز والکلام لحقیقتہ۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے قول اول سے رجوع کیا اور کہا کہ یہ وصیت فقط بیٹوں یعنی مذکروں کے واسطے ہوگی کیونکہ لفظ کے حقیقی معنی تو فقط مذکروں کے ہیں اور عورتوں کو شامل ہونا بطور مجاز ہے حالانکہ کلام مذکور اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہوتا ہے۔

ف جیسے الاختصاص وغیرہ میں لکھا ہے ۱۲۔

بخلاف ما اذا کان بنو فلان اسم قبیلۃ او فخذ حیث یتناول الذکور والاناث لانہ لیس یراد بہا اعیانہم
اذ ھو مجرد الانتساب کبنی آدم۔ برخلاف اس کے اگر بنوں فلاں کسی قبیلہ یا فخذ کا نام ہو کہ اس صورت
میں یہ لفظ اس قبیلہ یا فخذ کے مردوں و عورتوں سب کو شامل ہوگا اس واسطے کہ اس لفظ سے ان کے اعیان مراد نہیں ہوتے ہیں
کیونکہ یہ تو خالی نسبت دینے کے واسطے ہے جیسے بنی آدم۔ ف۔ یعنی آدمی کا لفظ صرف نسبت ہے جس سے حیوانات
سے امتیاز ہو اور اس سے یہ مقصود نہیں ہوتا کہ آدم علیہ السلام کے فلاں و فلاں و فلاں وغیرہ بیٹے بخلاف بنو زید۔ کہ پسران زید
بطور اعیان مقصود ہوتے ہیں اور جہاں خالی نسبت ہو وہاں نسبت مقصود ہے کہ اس کی اولاد کو دوسروں سے امتیاز ہو۔ ولہذا
یدخل فیہ المولی العتاقۃ والموالاۃ وحلفاءھم۔ اور اسی وجہ سے اس نسبت میں اس کے مولی العتاقہ و مولی الموالات
وحلیف لوگ بھی داخل ہو جاتے ہیں ف۔ یعنی مثلاً بنو عباس یا بنو امیہ ایک غیر محصور جماعت ہے تو انہوں نے جس غلام کو آزاد
کیا تو وہ بھی بنو العباس میں سے کہلاوے گا یعنی اسی قبیلہ کی طرف منسوب رہے گا۔ حالانکہ وہ اولاد میں سے نہیں ہے اس وجہ سے
کہ آزاد کیا ہوا اپنی ولا کو کسی دوسرے کی طرف نہیں پھیر سکتا ہے اور موالات میں بھی جب بوجہ اسلام کے موالات کی تو موالات والے بھی
اسی قوم کی طرف منسوب رہیں گے بخصوص جب کہ ان کی طرف سے قوم والوں نے عاقلہ کے طور پر تاوان اٹھایا ہو اور حلیف جو قسم سے
باہم مددگاری پر جمع ہوئے پس اسلام میں اگرچہ حصہ داری کی حلف نہیں لیکن زمانہ جاہلیت میں جو حلف ہو چکی ہیں اب بھی اس کی تاکید
کے ساتھ بلکہ بمزید حامی ہیں تو وہ بھی اسی قوم کی طرف منسوب ہیں حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی نسبی اولاد میں سے نہیں ہیں ج اگر کہا جاوے
کہ اس سے معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں جب بنوں فلاں کے وصیت ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ فلاں مذکور کوئی منفرد
شخص ہے کہ اس کی اولاد محصور ہیں مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں ہیں اور دس پوتے ہیں اور چار نواسیاں ہیں
تو اس صورت میں امامؒ کے نزدیک صرف اس کے لڑکے داخل ہیں کیونکہ اعیان مقصود ہیں تو پسروں پر وصیت بطور حقیقت
ہے اور دوم یہ کہ فلاں مذکور کسی قبیلہ کا جد اعلی ہے جس کے تحت میں قوم غیر محصور ہیں تو لڑکے لڑکیاں سب شامل ہیں۔ اور
صاحبین کے نزدیک اول صورت میں بھی لڑکیاں شامل ہیں پس معلوم ہوا کہ دوسری صورت میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ جواب یہ کہ ہاں دوسری صورت میں یہ اتفاق ہے کہ
لڑکے لڑکیاں سب شامل ہیں لیکن اس صورت میں وصیت باطل ہوگی اس واسطے کہ جب یہ لوگ غیر محصور ہیں تو تملیک
ممکن نہیں ہے اور فقراء کی وصیت کا اشعار نہیں ہے لہذا شیخ مصنفؒ نے اول صورت کو وصیت میں رکھا اور اس میں اختلاف
بیان کیا کہ صاحبین کے نزدیک مذکر و مونث سب ہیں اور امام کے نزدیک فقط مذکر ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال پھر یہ اختلاف
صرف بنی فلاں کے لفظ میں جاری ہو سکتا ہے کیونکہ عرب اسی لفظ کو قبیلہ وغیرہ پر بدوں لحاظ بیٹا و بیٹی کے اطلاق کرتے ہیں
اور جب قبیلہ معروف نہ ہو تو اختلاف امام و صاحبین ہے کہ حقیقۃ بیٹوں پر ہوگا یا بیٹیوں کو بھی شامل ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا قال
ومن اوصی لولد فلان۔ اور موصی نے فرزندان فلاں کے واسطے وصیت کی۔
ف۔ تو یہ لفظ مثل بنی فلاں کے نہیں ہے بلکہ فرزند بالاتفاق بیٹا و بیٹی دونوں کو شامل ہے۔ فالوصیۃ بینھم والذکر
والانثی فیہ سواء لان اسم الولد ینتظم الکل انتظاما واحدا۔ پس یہ وصیت ان اولاد کے درمیان مشترک ہوگی اور مرد و عورت
اس میں برابر ہوں گے (کچھ مرد کو عورت سے زیادہ استحقاق نہ ہوگا) اس واسطے کہ فرزند کا لفظ ان سب کو ایک ہی شمول سے شامل
ہے۔ ف۔ تو جیسے لڑکا و مرد مستحق ہوگا اسی طرح لڑکی و عورت مستحقہ ہوگی اور لفظ مذکور میں کوئی اشارہ نہیں جس سے ایک
کو دوسرے پر ترجیح سمجھی جاوے۔ ومن اوصی لورثۃ فلان فالوصیۃ بینھم للذکر مثل حظ الانثیین۔
اور اگر کسی نے وارثان فلاں کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت ان سب کو مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے مشترک ہوگی

لانہ لما نص علی لفظ الورثۃ اذن ذلک بان قصدہ التفضیل کما فی المیراث ۔
اس واسطے کہ جب موصی نے لفظ وارثان کی تصریح کی تو اس نے بتلایا کہ موصی کا مقصود ویسی تفصیل ہے جیسے میراث میں ہوتی ہے ف۔ توضیح یہ کہ وارثوں میں جیسے مرد ہوتے ہیں ویسی ہی عورتیں ہوتی ہیں پس لفظ مذکور بھی فلاں کے کنبہ والے مرد وعورتوں کو شامل ہے مگر شمول بلفظ ورثہ ہے اور وارث ہوتے ہیں مرد وعورت مشترک مستحق ہوتے ہیں تو عورت سے دوچند مرد پاتا ہے یعنی مذکر کو مونث سے دوچند ملتا ہے تو یہاں بھی جس جہت سے شمول ہے وہ اسی ترجیح سے شمول ہے کہ وراثت کے حساب سے عورتیں ومرد شامل وشریک ہوں واضح ہو کہ فائدہ ایسے مسائل میں اجتہاد کا یہ کہ وصیت میں تبدیل و تغیر کرنے والا گنہگار ہے۔ لقولہ تعالیٰ فانما اثمہ علی الذین یبدلونہ ۔ پس جب موصی نے اس شرط مذکور سے وصیت کی تو محتمل ہے کہ کہ شاید اس کا قصد یہ ہو کہ سب کو برابر ملے لیکن ہم کو قصد سے تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے بلکہ ہم لغت کے مفہوم کلام پر اعتماد کریں گے کیونکہ یہ دلیل ہے اور احتمال مساوات بلا دلیل ہے پس جب دلیل شرعی پر عمل کیا تو گناہ نہیں ہے بخلاف اس کے جب تعمیل کرنے والے نے بلا دلیل سب کو مساوی کر دیا تو گنہگار ہے۔ فاحفظ۔ حتی کہ اگر دونوں احتمالوں میں سے کسی جانب دلیل قائم نہ ہو تو تعمیل غیر ممکن ہوگی۔ ومن اوصی لموالیہ اگر کسی نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی۔

ف۔ حالانکہ موالی جمع مولی ہے اور مولی آزاد کرنے والے کو کہتے ہیں اور اس غلام کو بھی جو آزاد کیا گیا مثلاً زید ایک وقت میں خالد کا غلام تھا کہ اس کو خالد نے آزاد کر دیا تو خالد مولی بمعنی آزاد کرنے والا ہے اور زید مولی بمعنی آزاد کیا ہوا ہے حتی کہ اگر زید نے بعد اس کے خود غلام حاصل کیا جس کا نام فرض کرو بکر ہے اور بکر کو آزاد کیا تو زید اس کا مولی بمعنی آزاد کرنے والا ہو گیا پس زید میں مولی کے دونوں معنی جمع ہیں اور ہم فرض کرتے ہیں کہ جس نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی اس میں بھی یہی صورت ہے کہ۔ لہ موال اعتقہم اس کے چند موالی ہیں ان کو اس نے خود آزاد کیا ہے۔ وموال اعتقوہ۔ اور موصی کے چند موالی ایسے ہیں جنہوں نے اس کو آزاد کیا تھا

ف۔ مثلاً اس کو چار بیٹوں نے اپنے باپ سے میراث پایا تھا اور سبھوں نے مل کر آزاد کیا تو یہاں کسی جانب دلیل قائم نہیں ہوتی کہ آزاد کرنے والے مراد ہیں یا آزاد کیے ہوئے موالی مراد ہیں۔ فالوصیۃ باطلۃ تو وصیت مذکورہ باطل ہے یعنی تعمیل نہیں ہو سکتی ہے۔ و قال الشافعیؒ فی بعض کتبہ ان الوصیۃ لھم جمیعا۔ اور امام شافعیؒ نے اپنی بعض کتابوں میں فرمایا کہ وصیت مذکورہ ان دونوں فریق کے واسطے ہوگی ف۔ کہا گیا کہ یہی زفرؒ واحمدؒ کا قول ہے کہ مثلاً مولی کے چار آزاد کیے ہوئے ہیں اور چار آزاد کرنے والے ہیں تو وصیت کے آٹھ حصے ہوں گے اور واضح ہو کہ عبارت مصنف محتمل ہے کہ شاید مراد یہ ہو کہ علمائے شافعیہ کی بعض کتابوں میں قول شافعیؒ اس طرح مذکور ہے اگرچہ ظاہر عبارت یہ کہ خود امام شافعیؒ نے اپنے بعض تصانیف میں ایسا بیان فرمایا ہے لیکن معروف تصانیف شافعیؒ مؤید بمعنی اول ہیں اور قول مصنفؒ مفید معنی ثانی کہ۔ وذکر فی موضع آخر انہ یوقف حتی تصالحوا۔
اور دوسرے مقام پر بعض کتب میں شافعیؒ نے ذکر فرمایا کہ مال وصیت روک رکھا جائے گا یہاں تک کہ دونوں فریق باہم صلح کریں

ف۔ یعنی ہر دو فریق خود صلح کر کے آویں کہ یہ مال ہم کو دیا جاوے کہ یہ ہم دونوں فریق کے واسطے وصیت مشترکہ ہے اور مترجم کہتا ہے کہ شاید قول مذکور اس بنا پر ہے کہ ایک لفظ مشترک کو استعمال واحد میں اس کے دونوں معنی میں لینا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ولہ ان الاسم یتناولھم لان کلا منھم یسمی مولی فصار کالاخوۃ۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ موالی ان دونوں فریقوں کو شامل ہے کیونکہ ان میں ہر ایک کو مولی کہتے ہیں پس یہ ایسا ہوا جیسے بھائیوں کا لفظ ہے۔

ف۔ مثلاً زید کے بھائیوں کے واسطے وصیت کی حالانکہ زید کے مختلف بھائی ہیں ایک بھائی تو ایک ماں باپ سے ہے اور دوسرا فقط باپ سے یعنی مائیں مختلف ہیں اور تیسرا فقط ماں سے یعنی اس ماں نے دوسرا نکاح کیا تھا پس بھائی کا لفظ ان سب

پر صادق ہے لہٰذا زید کے اِن سب بھائیوں کے واسطے وصیت ہو گی اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے اسی طرح مولی کا لفظ بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کیئے ہوئے سب پر صادق ہے تو یہ دونوں وصیت میں داخل ہوں گے۔ **ولنا ان الجھة مختلفة لان احدھما یسمی مولی النعمة والآخر منعم علیہ فصار مشترکا** - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جہت مختلف ہے اس واسطے کہ ایک فریق کو مولائے نعمت کہتے ہیں اور دوسرے کو منعم علیہ کہتے ہیں تو یہ لفظ ان دونوں میں مشترک ہو گیا **ف** یعنی جس نے موصی کو آزاد کیا وہ مولے یعنی ولی نعمت ہے اور جس کو موصی نے آزاد کیا وہ مولے بمعنی آنکہ موصی نے اس پر انعام کیا ہے یعنی اس کو آزادی کی نعمت دی ہے تو مولی ان دونوں پر مختلف جہت سے بولا جاتا ہے تو بوجہ اختلاف معنوی کے معلوم ہوا کہ مولی ان دونوں معنی میں مشترک ہے برخلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے افراد کو شامل ہے تو ایک ہی جہت سے ان تینوں بھائیوں پر صادق ہے اور فرق یہ کہ بعض لفظ تو مختلف اقسام کو بطور اپنے افراد کے شامل ہوتا ہے جیسے خرما اپنے اقسام کو شامل ہے اور انگور اپنے انواع کو شامل ہے پس یہ مشترک نہیں ہے اور بعض لفظ مختلف معانی کے واسطے موضوع ہوتا ہے جیسے عین بمعنی آنکھ وچشمہ وآفتاب وغیرہ مشترک ہے نہ آنکہ یہ سب اس کے افراد ہیں اسی طرح مولی بھی آزاد کنندہ اور آزاد کردہ کے واسطے مشترک ہے۔ **فلا ینتظمھا لفظ واحد فی موضع الاثبات** - تو اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دونوں کو شامل نہیں ہوگا **ف** یعنی یہ مسئلہ یہ کہ لفظ مشترک جب استعمال کیا گیا تو کیا اسی استعمال میں اس کے سب معانی مراد ہو سکتے ہیں یا نہیں پس امام شافعیؒ کے نزدیک ممکن ہے اور ہمارے نزدیک اگر جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت جائے گا تو سوائے ایک معنی کے زیادہ کا مراد ہونا معدوم ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مدلل مبین ہے کہ مشترک کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے **بخلاف ما اذا حلف لا یکلم موالی فلان حیث یتناول الاعلی والاسفل** برخلاف اس کے جب قسم کھائی کہ فلاں کے موالی سے کلام نہیں کروں گا تو یہ البتہ اس کے آزاد کرنے والے اور آزاد کیئے ہوئے سب کو شامل ہے۔ **لانہ مقام النفی** - اس واسطے کہ یہ مقام نفی ہے **ف** حتی کہ اگر کوئی مولی موجود نہ ہو تو بھی کلام ہو جائے گا۔ **ولا تنافی فیہ** اور نفی کی صورت میں دونوں قسم کے مراد لینے میں کچھ منافات نہیں ہے۔

ف کیونکہ دونوں معنی کا جمع کرنا لازم نہیں آتا اور نفی کرنا مختلف بلکہ متضاد چیزوں کا ایک کلمہ سے ممکن ہے حتی کہ جہان میں جس قدر چیزیں ہیں اور باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں سب سے الوہیت کی نفی کلمہ توحید کردی گئی پس معلوم ہوا کہ جو لفظ مشترک ہو اس کے معانی میں سے اثبات کرنا ایک استعمال میں ایک سے زیادہ نہیں ہوتا اور نفی کرنا سب معانی کا ممکن ہے لہذا موالی سے کلام نہ کرنے میں دونوں فریق سے نفی ہے پس آزاد کرنے والوں یا آزاد کیئے ہوؤں جن سے کلام کرے حانث ہو گا اور موالی کو اپنے مال میں خلیفہ کرنا بطور وصیت کے دونوں متنافیین کو شامل نہیں ہو سکتا تو جب موصی کی مراد معلوم نہ ہو تو تعجیل غیر ممکن ہے ہاں اگر اس کی مراد معلوم ہو مثلاً موالی اسے اس نے اپنے آزاد کیئے ہوئے بیان کیئے تو وصیت انہیں کے واسطے ہو گی۔ **و یدخل فی ھذہ الوصیة من اعتقہ فی الصحة والمرض** - اور آزاد کیئے ہوئے موالی کی وصیت میں سب آزاد کیئے داخل ہوں گے خواہ اس کو صحت میں آزاد کیا ہو یا مرض میں آزاد کیا ہو **ف** کیونکہ بعد موت موصی کے جب نفاذ وصیت کا وقت ہے اس وقت ہر ایک آزاد ہے۔ **ولا یدخل مدبروہ وامھات اولادہ لان عتق ھؤلاء یثبت بعد الموت والوصیة تضاف الی حالة الموت فلا بد من تحقق الاسم قبلہ** اور اس وصیت میں اس کی ام ولد باندیاں وغیرہ کی مدبر مملوک داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا موصی کی موت کے بعد ثبوت ہو گا حالانکہ وصیت تو حالت موت کی جانب مضاف ہوتی ہے تو موت سے پہلے یہ نام متحقق ہو جانا ضرور ہے۔

ف۔ یعنی وصیت کا مستحق وہ ہوگا جو موصی کی موت کے وقت آزاد کیا ہوا مولیٰ ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موت سے پہلے اس کی آزادی پوری ہو چکی ہو تو ام ولد یا مدبر جن کی آزادی بعد موت موصی کے پوری ہوئی یہ کوئی داخل نہ ہوں گے۔ وعن ابی یوسفؒ انھم یدخلون لان سبب الاستحقاق لازم۔ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ وصیت میں اس کی ام ولد و مدبر لوگ بھی شامل ہوں گے اس واسطے کہ ان کی آزادی کا سبب استحقاق بھی لازم ہے۔

ف۔ یعنی ام ولد کے آزاد ہونے کا سبب یہ کہ موصی نے اس باندی کو تحت میں لاکر اپنے بچہ کی ماں بنایا جس سے جزئیت پیدا ہوگئی اور یہ سب ایک امر لازمی ہے تو وہ گویا ابھی آزاد ہوگئی لیکن شرع نے موصی کی زندگی تک اس کو استمتاع دیا کہ جدائی نہ ہو جاوے اور اسی طرح جس غلام کو یا باندی کو مدبر کر دیا اس سے رجوع نہیں کر سکتا تو زندگی بھر اس سے خدمت لینے کا نفع دیا گیا تاکہ تکلیف نہ ہو ورنہ وہ ابھی مستحق آزادی ہے اسی وجہ سے وہ ام ولد یا مدبر کو فروخت نہیں کر سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان کے آزاد ہونے کا جو سبب ہے وہ لازمی سبب ہے تو ان کو پہلے ہی سے آزادی کا استحقاق ہے تو گویا وہ پہلے ہی سے آزاد ہیں پس وصیت کے مستحقین میں شامل ہوں گے۔ م۔ لیکن قول اول اصح ہے کہ یہ لوگ داخل وصیت نہ ہوں گے کیونکہ ان کو حقیقی آزادی حاصل نہیں ہے حتیٰ کہ ابھی ان کو درحقیقت غلام کہتے ہیں۔ غ۔ ویدخل فیہ عبد قال لہ مولاہ ان لم اضربک فانت حرلان الحنث یثبت قبیل الموت عند تحقق عجزہ۔ اور وہ غلام اس وصیت میں داخل ہو جائے کا جس کی نسبت موصی نے کہا ہو کہ اگر میں نے تجھے نہ مارا تو تو آزاد ہے (پھر نہیں مارا یہاں تک کہ مرگیا) اس دلیل سے کہ موصی کی موت سے کچھ دیر پہلے جب مارنے سے اس کی عاجزی ثابت ہوگئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہوگئی۔

ف۔ کیونکہ شرطیہ تعلیق کے بعد جب مولیٰ نے نہیں مارا تو ابھی حانث نہ ہوگا یہاں تک کہ مارنے سے عاجزی ثابت ہو جاوے اور یہ عاجزی کچھ دم پہلے موت سے ثابت ہو جاتی ہے تو غلام اسی وقت آزاد ہو گیا پس مولیٰ کی موت کے وقت وہ آزاد موجود ہے تو آزاد کیئے ہوئے مملوکوں کی وصیت میں بھی یہ داخل ہوگا پھر واضح ہو کر مولیٰ وہ بھی ہوتا ہے جس کو مولی الموالاۃ کہتے ہیں یعنی جو اس کے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور اپنے کفار قرابتیوں سے منقطع ہو کر اس نے اس سے موالات کر لی چنانچہ کتاب الموالات میں مفصل بیان ہو چکا اور اگر زید نے اپنے مولی الموالات کی وصیت کی تو اس کو ملے گی اور اگر اس نے یوں کہا کہ میرا تہائی مال میرے موالی کے واسطے ہے حالانکہ زید کے آزاد کرنے والے موالی نہیں بلکہ ایسے موالی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے تو یہی مستحق ہیں جب کہ زید کی موت سے پہلے ان کی آزادی ثبوت ہوگئی ہو۔ ولو کان لہ موال و اولاد موال و موالی موالات یدخل فیھا معتقوہ و اولادھم دون موالی الموالات۔ اور اگر زید کے موالی ہوں اور موالی کے اولاد ہوں اور اس کے موالاتی موالی بھی ہوں تو موالات کے موالی مستحق وصیت نہ ہوں گے بلکہ آزاد کیئے ہوئے موالی و ان کی اولاد البتہ داخل وصیت ہیں۔ وعن ابی یوسفؒ انھم یدخلون ایضا و الکل شرکاء لان الاسم یتناولھم علی السواء۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ موالی موالات بھی داخل وصیت ہوں گے اور سب قسم کے موالی اس میں شریک ہوں گے یعنی مساوی حقدار ہوں گے کیونکہ موالی کا لفظ ان سب کو یکساں شامل ہے۔ ف۔ لیکن امام محمدؒ اس سے انکار کرتے ہیں اور ان کا قول وہی اول ہے۔ ومحمدؒ یقول الجھۃ مختلفۃ فی المعتق الانعام وفی الموالی عقد الالتزام۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں فریق پر اطلاق کی جہت مختلف ہے یعنی آزاد کردہ پر انعام کرنے کی راہ سے مولیٰ کہتے ہیں بمعنی انعام کیا ہوا اور موالات والے کو التزامی عقد کی جہت سے مولیٰ کہتے ہیں۔ ف۔ یعنی موالات کیا ہوا تو مولیٰ کا اطلاق ان دونوں پر مشترک طور پر ہوتا ہے لیکن یہاں ترجیح ممکن ہے اس طور پر کہ جس کے ساتھ موالات ہے وہ زندگی تک

رہی بلکہ زندگی میں بھی ابتداءً میں لازمی نہیں ہوتی بلکہ کبھی آخر تک لازمی نہیں ہوتی حتی کہ اگر مولائے اعلیٰ نے مولائے اسفل کی طرف دیت وغیرہ کی عاقلہ شرکت نہ کی ہو تو اسفل کو اختیار ہوتا ہے کہ اس کو چھوڑ کر دوسرے سے موالات کرے پس عقد موالات لازمی نہیں ہے۔ و الاعتاق لازم۔ اور اعتاق امر لازم ہے ف۔ حتی کہ آزاد کر کے رجوع نہیں ہو سکتا۔ فکان الاسم له احق۔ تو مولیٰ کا لفظ آزاد کئے ہوئے کے واسطے احق وارجح ہے ف۔ پس جب مولیٰ کے واسطے وصیت کی اور موصی کا آزاد کیا ہوا مولیٰ اور موصی کا موالاتی مولیٰ موجود ہے تو وصیت کا استحقاق فقط آزاد کئے ہوئے کے واسطے ہوگا۔ ولا یدخل فیهم موالی الموالی۔ اور آزاد کئے ہوئے موالی میں موالی کے موالی داخل نہ ہوں گے ف۔ یعنی مثلاً زید نے موالی کے واسطے وصیت کی اور زید کے آزاد کئے ہوئے عمرو و بکر و خالد وغیرہ موجود ہیں اور ان لوگوں نے بھی بعد آزادی کے اپنی طرف سے غلاموں کو آزاد کیا ہے تو اُن کے آزاد کئے ہوئے وصیت میں ان کے ساتھ مستحق نہ ہوں گے اگرچہ ان کی ولاء بھی زید کو پہنچتی ہے۔ لانهم موالی غیره حقیقة کیونکہ یہ لوگ درحقیقت موصی کے سوائے دوسرے کے آزاد کئے ہوئے ہیں ف۔ تو موصی کی وصیت صرف اس کے آزاد کئے ہوئے مملوکوں کے واسطے ہے بخلاف موالیه واولادهم لانهم ینسبون الیه باعتاق وجد منه۔ برخلاف موصی کے موالی اور ان کی اولاد کی کہ یہ سب موصی کی طرف بوجہ ایسے اعتاق کے منسوب ہیں جو موصی کے فعل سے پایا گیا ف۔ اگرچہ اولاد کو اس نے اپنی لفظ سے آزاد نہیں کیا لیکن انکا آزاد پیدا ہونا اسی وجہ سے کہ ان کے باپ ماں کو موصی ہی نے آزاد کیا ہے تو موصی ہی کے اعتاق سے ان کا عتق حاصل ہے یہ سب اس صورت میں کہ موصی کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود ہو تو موالی کے آزاد کئے ہوئے مستحق وصیت نہ ہوں گے۔ بخلاف ما اذا لم یکن له موال ولا اولاد الموالی۔ برخلاف اس کے جب موصی کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود نہ ہو ف۔ تو وصیت مذکورہ اس کے موالی کے موالی کے واسطے ہوگی یعنی جن کو اس کے موالی نے آزاد کیا ہو وہ مستحق ہوں گے۔ لان اللفظ لهم مجاز فیصرف الیه عند تعذر اعتبار الحقیقة۔ اس واسطے کہ لفظ موالی تو موصی کے موالی کے آزاد ہوئے لوگوں کے واسطے مجاز ہے کہ وہ بھی مجازاً موصی کے والی کہلاتے ہیں تو درصورتیکہ لفظ موالی کے حقیقی معنی کا اعتبار نہ ہو تو اس کے مجازی معنی کی طرف پھیرا جاوے۔

ف۔ خواہ اس وجہ سے کہ موصی کی یہی مراد معلوم ہوتی ہے جب کہ حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں یا اس وجہ سے کہ مراد مواسات خیر ہے تو جہاں تک ممکن ہے مراد پوری کی جاوے پھر جان لینا چاہیئے کہ موالی لفظ جمع ہے اور وصیت میں میراث کی طرح کمتر جمع دو عدد سے پوری ہوتی ہے۔ ولو کان له معتق واحد وموالی الموالی۔ اور اگر موصی کا حقیقی آزاد کیا ہوا صرف ایک موجود ہو اور اس کے آزاد کئے ہوئے موالی کے آزاد کئے ہوئے لوگ موجود ہیں ف۔ جو مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں تو کیا اقارب کی وصیت کی طرح جو چچا و ماموں کی مثال میں گزرا یہاں بھی نصف اس کے حقیقی مولے کو دیا جاوے اور باقی اس کے مجازی موالی یعنی موالی کے موالی کو دے جاوے جواب یہ کہ نہیں۔ فالنصف لمعتقه والباقی للورثة پس وصیت میں سے نصف تو مولی حقیقی کو دی جاوے اور باقی اس کے وارثوں کے واسطے ہوگی ف۔ کیونکہ ہم حقیقی مولی کے ساتھ میں موالی کے موالی کو جمع نہیں کر سکتے۔ لتعذر الجمع بین الحقیقة والمجاز۔ کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا ممنوع ہے

ف۔ یعنی موصی نے موالی کے واسطے وصیت کی لفظ میں موالی سے حقیقی معنی مراد لیئے یا مجازی مراد لیئے اور چونکہ حقیقی مولی موجود ہے تو مجازی ممتنع ہوا لیکن حقیقی صرف ایک ہے تو اس کو نصف کا استحقاق ہوا اور باقی کا کوئی مستحق نہیں تو وصیت سے پھیر کر وارث کی میراث ہے۔ ولا یدخل فیه موالی اعتقهم ابنه او ابوه لانهم لیسوا موالیه لا حقیقة ولا مجازا۔ اور واضح ہو کہ موالی کی وصیت میں ایسے موالی داخل نہیں ہو سکتے جن کو موصی کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا ہو اس واسطے

کہ یہ لوگ حقیقۃً یا مجازاً کسی طرح موصی کے موالی نہیں ہیں ف۔ پس اگر زید نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی حالانکہ اس نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا مگر وہ مرگیا اور کوئی اولاد نہیں چھوڑی اور نہ اس نے کسی کو آزاد کیا تھا یا وہ بھی بغیر نسل کے معدوم ہوا ولیکن موصی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ کچھ مستحق نہ ہوں گے اگر کہا جاوے کہ جب زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تو اس کی یہی مراد معلوم ہوتی ہے کہ میرے خاندان کے جو موالی میرے باپ و بیٹے کے ہیں وہ پاویں تو مجازاً ان کو ملنا چاہیے جواب یہ ہے کہ تعیین بکلام وصیت ہے اور وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی معنی پر جب کہ حقیقی غیر ممکن ہو محمول ہوگا اور یہاں موالی کے حقیقی معنی ندارد ہیں اور اسی طرح مجازی بھی ندارد ہیں اس واسطے کہ جن کو اس کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجازاً بھی موصی کے موالی نہیں ہیں پس جب لفظ کا مدلول حقیقی و مجازی دونوں ندارد ہو تو کلام رائیگاں ہوگیا اگر کہا جاوے کہ باپ یا بیٹے کے موالی سے جب انقطاع ہے تو انکی میراث بھی منقطع ہو حالانکہ میراث ملتی ہے تو انقطاع کہنا باطل ہے صورت یہ کہ مثلاً زید کے باپ نے کلو کو آزاد کیا پھر باپ مرگیا اور زید اس کا وارث ہے پھر کلو بھی لاولد مرگیا اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو کلو کی میراث اسی زید کو ملے گی تو معلوم ہوا کہ باپ کے آزاد کیے ہوئے کی میراث پائی تو انقطاع نہیں ہے بلکہ باپ کے موالی کی میراث پائی جواب یہ کہ میراث پانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلو مذکور زید کا بھی مولی ہے وانما یحرز میراثھم بالعصوبۃ۔ اور ان ملاؤں کی میراث پانا تو عصبہ ہونے کی وجہ سے ہے۔

ف۔ کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ جس نے کسی کو آزاد کیا پھر آزاد کیا ہوا بغیر وارث کے مرگیا تو اس کی میراث اس کے آزاد کرنے والے کے واسطے ہوتی ہے اور اگر آزاد کرنے والا بھی مرچکا ہو تو آزاد کرنے والے کے اعلیٰ عصبہ کو ملتی ہے لہٰذا زید کے باپ یا بیٹے نے جس کو آزاد کیا تھا اور وہ بے وارث مرا اور صرف زید موجود ہے تو زید کو اس کی میراث کچھ اس وجہ سے نہیں ملی کہ وہ زید کا مولی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی میراث تو اس کے آزاد کرنے والے کے واسطے یا آزاد کرنے والے کے عصبہ کے واسطے ہوگی اور چونکہ زید ہی عصبہ ہے تو اس نے عصبہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی بخلاف معتق البعض والصواب معتق المعتق۔ ث) لانہ ینسب الیہ بالولاء واللہ اعلم بالصواب۔ برخلاف اس مولی کے جس کو موصی کے مولی نے آزاد کیا ہو اس واسطے کہ وہ تو ولاء کی جہت سے موصی کی جانب منسوب ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ یعنی موصی کے مولی کا مولی اگرچہ درحقیقت موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں بلکہ اس کے آزاد کیے ہوئے کا آزاد کیا ہے لیکن وہ مجازاً موصی کا آزاد کیا ہوا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ موصی کو اپنے آزاد کئے ہوئے کی ولاء حاصل ہے اور آزاد کئے ہوئے کو اپنے آزاد کئے ہوئے کی ولاء حاصل ہے تو موصی کو اس ذریعہ سے مولی کے مولی کی ولاء حاصل ہے تو وہ مجازاً موصی کا مولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب الوصیۃ بالسکنی والخدمۃ والثمرۃ

یہ باب وصیت سکونت و خدمت و پھل کے بیان میں ہے۔

یعنی جو چیز کہ بالفعل بطور عین موجود نہیں بلکہ حاصل ہو سکتی ہے جیسے زید نے کہا کہ میری وفات پر اس باغ میں امسال جو پھل آویں میں نے وہ بکر کے واسطے وصیت کئے یا کہا کہ میری اس باندی یا غلام کی یا ایک باندی یا غلام کی خدمت ایک سال کے واسطے بکر کے لئے وصیت ہے یا میرے اس مکان کی سکونت اس کے لئے وصیت ہے۔ قال ویجوز الوصیۃ بخدمۃ عبدہ وسکنی دارہ سنین معلومۃ ویجوز بذلک ابداً۔ مختصر میں ہے کہ اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر کی سکونت کی کسی شخص کے لیے سال ہائے معلومہ تک کی وصیت کرنا جائز ہے اور ہمیشہ کے لیے بھی اس کی وصیت جائز ہے

ف۔ پس جواز کی دلیل چاہیئے پھر اس کے فروعی مسائل کہ مثلاً غلام کا کھانا کپڑا کس کے ذمہ ہے اور مکان کی مرمت کون کرے اور اِن کی ذاتی ملکیت کس کے واسطے ہوگی اور کیا وہ اِس غلام و مکان کو فروخت و منہدم کرسکتا ہے یا نہیں وغیر ذلک لہٰذا پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہے۔ لان المنافع یصح تملیکھا فی حالۃ الحیات ببدل وغیر بدل فکذا بعد المہات لحاجتہ کما فی الاعیان ۔ اِس دلیل سے کہ منافع ایسی چیز ہیں کہ غیر کو ان کا مالک کرنا موصی کی زندگی میں بعوض و بغیر عوض دونوں طرح درست ہے (جیسے بعوض اجرت کے اجارہ دینا و مفت احسان سے عاریت دینا منافع کی تملیک ہے) پس اسی طرح موصی کی طرف سے اپنی موت کے بعد مالک کرنا بھی جائز ہے کیوں کہ یہاں بھی موصی کو احتیاج ہے جیسے اموال اعیان میں جائز ہے ف۔ یعنی قیاس مقتضی تھا کہ منافع کی تملیک جائز نہ ہو کیونکہ وہ کوئی موجود چیز نہیں ہے اور اس میں فساد کے وجوہ ہیں لیکن شرع نے لوگوں کی احتیاج سے اس کو جائز فرمایا حتی کہ اجارہ و عاریت منصوص ہے پس وصیت بھی جائز ہے کیونکہ موصی کو وصیت کی احتیاج ہے جیسے اموال اعیان میں وصیت جائز ہے تاکہ موصی کو ثواب حاصل ہو یونہی منافع سے ثواب حاصل ہونے کا نفع عظیم ہے چنانچہ اگر موصی لہ کو مکان سکونت حاصل نہ ہو تو غالباً وہ اجرت سے حاصل کرے پس وصیت سکونت بمنزلہ عطائے اجرت ہے پھر مخفی نہیں کہ اعیان ترکہ تو وارثوں کی ملکیت ہو جاتی ہیں جب کہ ان کی ذات سے حق الغیر متعلق نہ ہو اور یہاں مثلاً مکان کی سکونت کی وصیت کی تو اس مکان کی دو جہت ہیں ایک یہ کہ رقبہ مکان میں غیر کا حق متعلق نہیں ہے تو وارثوں کی مالکیت ہونا چاہیے حتی کہ اس میں ہر طرح فروخت وغیرہ کا تصرف کرسکتے ہیں۔ دوم یہ کہ منفعت مکان سے موصی لہ کا حق سکونت متعلق ہے تو چاہیے کہ وارث اس میں کچھ تصرف نہ کرسکیں لہٰذا ہم نے دونوں وجہوں کو اپنی اپنی حد پر رکھا اور شیخ نے فرمایا۔ ویکون محبوسا علی ملکہ فی حق المنفعۃ حتی یتملکھا الموصی لہ علی ملکہ اور یہ مکان یا غلام اپنی منفعت کے حق میں خود موصی کی ملکیت پر رکا ہوا رہے گا (اگرچہ بحق رقبہ وہ وارثوں کا ہو جاوے) حتی کہ موصی لہ کو منافع کی ملکیت خود موصی کی ملکیت سے حاصل ہوگی ف۔ اور موصی ہی کو ثواب ہوگا اور وارثوں کی مملوکہ چیز سے یہ منفعت موصی لہ کے واسطے نہ ہوگی جس سے موصی کو کچھ ثواب نہ ہوتا۔ کما یستوفی الموقوف علیہ منافع الوقف علی حکم ملک الواقف جیسے وقف کے منافع وہ شخص جس پر وقف ہو وقف کنندہ ہی کے حکم ملک پر حاصل کرتا ہے۔

ف۔ پس وصیت میں جو قول ہم نے کہا اس کی پوری نظیر یہ وقف ہے کیونکہ کتاب الوقف میں معلوم ہوچکا کہ اگر زید نے اپنا گاؤں بکر و خالد وغیرہ پر وقف کیا تو رقبہ مذکور خود زید کی ملکیت باقی ہے حتی کہ بکر و خالد وغیرہ اس کو فروخت و بٹوارہ نہیں کرسکتے ہیں بلکہ ان کو صرف حاصلات موافق شرائط واقف کے ملا کرے گی پھر جب زید مرا تو لازم آیا کہ یہ گاؤں اس نے ترکہ چھوڑا تو یہی صورت جو وصیت مذکورہ میں ہے یہاں بھی پیدا ہوئی کہ رقبہ مذکور وارثوں کی میراث ہونا چاہیئے لیکن یہ نہیں ہوتا ہے پھر اگر وہم ہو کہ اچھا وارثوں کا بٹوارہ نہ ہوا لیکن جب رقبہ ان کی ملکیت ہوگیا تو بکر و خالد وغیرہ کو انکی ملکیت سے حاصلات ملتی رہی تو وہی مستحق ثواب ہوتے اور زید خارج ہوگیا تو بالاجماع یہ وہم باطل ہے کیونکہ وقف کرتے والا ہی مستحق ثواب رہتا ہے پس اس کے معنی یہی نکلے کہ منفعت کی راہ سے یہ چیز خود واقف یا موصی کی ملک پر حکماً باقی ہے اور جن لوگوں کو منافع و حاصلات ملتی ہے ان کو واقف و موصی ہی کی ملک حکمی سے اسی کی طرف سے ملتی ہے تب ہی وہ ثواب جمیل کا مستحق ہے پس اس بارے میں وقف وصیت باہم نظائر ہیں اور دونوں جائز ہیں۔ ویجوز موقتا و موبدا کما فی العاریۃ۔ اور وصیت مذکور خواہ کسی وقت محدود کے لیئے ہو یا دائمی ہو ہر صورت مثل عاریت کے جائز ہے ف۔ پس احتیاج ثواب سے جواز تھا اور محدود تملیک کی نظیر عاریت ہے چنانچہ عاریت میں وہ عاریت کا وقت محدود تک بلا خلاف مختار ہے اور وصیت نظیر عاریت ہے

فانہا تملیک علی اصلہا۔ کہ عاریت ہمارے اصول پر تملیک منافع ہے۔
ف۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع کی اباحت ہے اور فائدہ اختلاف خود عاریت میں مذکور ہو چکا یہاں تو مقصود یہ ہے کہ جیسے وصیت منافع بمعنی قائم مقامی مطلقہ نہیں بلکہ منافع کی تملیک ہے یعنی عاریت میں ہوتا ہے تو جیسے عاریت ایک وقت محدود تک جائز ہے اسی طرح وصیت مذکورہ بھی محدود جائز ہے اور رہی دائمی وصیت تو اس میں کچھ تردد ہی نہیں ہے بالجملہ ہم نے اس وصیت کو بطور تملیک کے صحیح ٹھہرایا۔ بخلاف المیراث لانہ خلافۃ فیما تملکہ المورث وذلک فی عین یبقی والمنفعۃ عرض لایبقی۔ بر خلاف میراث کے کہ وہ نیابت وقائم مقامی ہر ایسی چیز میں ہے جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو جاوے اور یہ بات ایسے مال عین میں ممکن ہے جو باقی رہتا ہو حالانکہ منفعت تو عین نہیں بلکہ عرض ہے جو باقی نہیں رہتی ہے ف۔ تو منافع کی وصیت ہو جانے سے میراث میں خلل نہ ہوا یعنی مکان یا غلام میں میراث جاری ہوئی لیکن یہ میراث صرف عین مکان و عین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں تو وارث ان میں موصی کا قائم مقام خلیفہ ہو گیا اور منافع مکان یا غلام میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہتے ہیں یعنی منفعت تو غیر موجودہ چیز ہے پھر خدمت یا سکونت جو حاصل ہو وہ وقتاً فوقتاً حاصل ہوتی دفعتاً ہوتی جائے گی پس مکان و غلام میں دونوں باتیں ٹھیک ہو گئیں کہ از راہ ذات کے میراث ہیں اور یہی محل میراث ہے اور از راہ منافع کے موصی کی ملکیت پر باقی ہو کر وصیت ہیں کیونکہ منافع محل میراث نہیں ہوتے ہیں (فائدہ) قولہ جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو جائے۔ اشارہ کیا کہ مثلاً زید نے ایک غلام خریدا جس میں خیار شرط ہے پھر زید مر گیا اور خیار ساقط ہوا تو یہ بھی ترکہ میں میراث ہو گا کیونکہ مورث کی ملکیت حاصل ہو گئی اسی واسطے یوں نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں نیابت ہے جو مورث کی ملکیت ہو بالجملہ ثبوت ہوا کہ سکونت مکان و خدمت غلام کی وصیت محدودہ و غیر محدودہ دائمی سب جائز ہیں۔ وکذا الوصیۃ بغلۃ العبد والدار لانہ بدل المنفعۃ فاخذ حکمہا۔ اور اسی طرح کرایہ مکان و اجرت غلام کی وصیت بھی جائز ہے یعنی مثلاً کہا کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت و کرایہ زید کو دیا جایا کرے تو جائز ہے اس واسطے کہ یہ مال ان دونوں کے منافع کا عوض ہے تو اس اجرت کو ان کے منافع کا حکم مل گیا ف۔ کہ جیسے منافع کی تملیک بطور وصیت جائز ہے ویسے ہی عوض منافع کی تملیک بھی جائز ہے۔ والمعنی یشملہما۔ اور معنی مذکورہ ان دونوں کو شامل ہیں ف۔ یعنی جو امر کہ جائز کرنے والا ہے وہ منفعت اور حاصلات دونوں کو شامل ہے پس جائز کرنے والا امر یہ کہ موصی کو اپنی عاقبت کے لیے ایسی وصیت کی حاجت ہے تو حاجت روائی کے واسطے منفعت کی وصیت جائز ہوئی تھی یوں ہی اجرت منفعت و حاصلات کی وصیت بھی جائز ہوئی پس استدلال کے ساتھ ثابت ہوا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان کی سکونت کی یا غلام کی کمائی کی یا مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تو جائز ہے۔ قال فان خرجت رقبۃ العبد من الثلث۔ پھر دیکھا جاوے کہ موصی کے تہائی ترکہ سے اس کا غلام کا رقبہ برآمد ہوتا ہے ف۔ یا نہیں پس اگر موصی نے مال کثیر چھوڑا جس کی تہائی یہ غلام ہے تو۔ لیسلم الیہ یخدمہ لان حق الموصی لہ فی الثلث لاتزاحمہ الورثۃ یہ غلام موصی لہ کو سپرد کیا جائے گا تاکہ اس کی خدمت کیا کرے اس واسطے کہ موصی لہ کا حق صرف تہائی ترکہ میں ہے (اس سے متجاوز نہیں ہے) حالانکہ وارث لوگ اس کے مزاحم نہ ہوں گے۔
ف۔ یا کہا جاوے کہ جب موصی لہ حق تہائی کے اندر ہو یعنی تہائی تک ہو تو ورثہ اس کے مزاحم نہیں ہوتے ہیں کیونکہ میت کو اپنی تہائی میں اختیار ہے اسی طرح اگر تہائی سے زائد ہو لیکن وارثوں نے اجازت دے دی تو بھی موصی لہ کو یہ غلام دیا جاوے تاکہ اس کی خدمت کیا کرے۔ وان کان لا مال لہ غیرہ۔ اور اگر رقبہ غلام تہائی سے برآمد نہیں ہوتا اس طرح کہ میت

کا سوائے اس غلام کے کچھ مال نہیں ہے ف ۔ حق کہ غلام مذکور میں سے دو تہائی وارثوں کا حق ہے اور صرف ایک تہائی میں میت کی وصیت جائز ہے اگرچہ رقبہ غلام ہر حال میں کل وارثوں کی ملکیت ہے۔ خدم الورثة يومين والموصى له يوما تو غلام مذکور دو روز وارثوں کی خدمت کیا کرے اور ایک روز موصی لہ کی خدمت کرے۔ لان حقه في الثلث وحقهم في الثلثين كما في الوصية في العين ولا يمكن قسمة العبد اجزاء لانه لا يتجزى فصرنا الى المهاياة ايفاء للحقين ۔ اس واسطے کہ موصی لہ کا حق صرف تہائی میں ہے (اور یہاں وہ صرف غلام مذکور کی تہائی ہے) اور وارثوں کا حق دو تہائی ہے جیسے وصیت عین میں ہوتا ہے اور غلام کو بطور اجزاء کے بانٹنا ممکن نہیں اس واسطے کہ اس کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں تو لاچار ہم نے مہایاۃ اختیار کی تاکہ دونوں فریق کے حق ادا ہوں

ف ۔ پس موصی لہ اپنی تہائی کا حق خدمت ایک روز پاوے اور وارثین باقی دو تہائی کے دو روز پاویں اور یہ غلام میں اس وجہ سے کہ وہ خود تقسیم نہیں ہو سکتا۔ بخلاف الوصية بسكنى الدار اذا كانت لا تخرج من الثلث حيث يقسم عين الدار اثلاثا للانتفاع لانه يمكن القسمة بالاجزاء وهو اعدل للتسوية بينهما زمانا وذاتا برخلاف اس کے اگر سکونت مکان کی وصیت ہو تو جب، وہ تہائی ترکہ سے برآمد نہ ہو تو عین مکان کو تین حصہ پر تقسیم کر دیا جائے گا تاکہ ورثہ و موصی لہ انتفاع حاصل کریں اس واسطے کہ اجزاء سے بٹوارہ ممکن ہے اور یہ بٹوارہ بہ نسبت مہایات کے زیادہ عدل ہے کیونکہ اس میں ذات و زمانہ دونوں طرح سے مساوات ہو جاتی ہے ف ۔ یعنی ایک ہی چیز کی ذات سے موصی لہ و ورثہ دونوں نفع اٹھاتے ہیں اور دونوں کو اپنے اپنے حق میں ایک ہی وقت نفع اٹھانا ممکن ہے اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہیں ہے ۔ وفي المهاياة تقديم احدهما زمانا. اور مہایات میں دونوں فریق سے ایک کی تقدیم ہے ف ۔ یعنی چارہ نہیں کہ باری مقرر کرنے میں خواہ ورثہ کی واسطے پہلے شروع کیا جاوے یا موصی لہ کے واسطے اگرچہ قرعہ سے ہو پس جس وقت تک ایک فریق نفع اٹھاوے اس وقت تک دوسرا خالی رہے گا پھر جب وہ پاوے تو اول خالی رہے گا یہ بٹوارہ اس وقت کہ فریقین میں کسی بات پر قرار داد نہ ہو۔ ولو اقتسموا الدار مهاياة من حيث الزمان يجوز ايضا لان الحق لهم الا ان الاول وهو الاعدل اولى ۔ اور اگر موصی لہ و وارثوں نے زمانہ کے حساب سے مکان میں باری باری کا بٹوارہ کر لیا تو بھی جائز ہے کیونکہ حق انتفاع تو انہیں میں منحصر ہے لیکن صورت اول بہتر ہے کہ وہ زیادہ انصاف ہے۔ وليس للورثة ان يبيعوا ما في ايديهم من ثلثي الدار وعن ابي يوسف ان لهم ذلك لانه خالص ملكهم اور ظاہر الروایۃ میں وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دو تہائی مکان جو ان کے قبضہ میں ہے اس کو فروخت کریں (اور یہی قول مالک و شافعیؒ ہے۔ ع ۔) اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر کی روایت ہے کہ وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہے اس واسطے کہ اس قدر حصہ مکان ان کی خالص ملک ہے ف ۔ اور باقی تہائی کا رقبہ بھی اگرچہ وارثوں کی ملک ہے لیکن اس میں موصی کی طرف سے بٹوارہ اس طرح ہے کہ اس نے رقبہ تو وارثوں کی خلافت میں چھوڑا اور حق انتفاع موصی لہ کو دیا ہے بالجملہ سوائے تہائی کے باقی مکان تو وارثوں کی خالص ملک ہے جس سے کچھ تعلق غیر نہیں تو اس کو فروخت کر سکتے ہیں اور یہی امام احمدؒ سے منصوص ہے۔ وجه الظاهر ان حق الموصى له ثابت في سكنى جميع الدار بان ظهر للميت مال آخر وتخرج الدار من الثلث وكذا له حق المزاحمة في ما في ايديهم اذا خرب ما في يده والبيع يتضمن ابطال ذلك فمنعوا عنه ۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ موصی لہ کا حق اس کل مکان کی سکونت میں ثابت ہے باین طور کہ میت کا دوسرا مال ظاہر ہو اور یہ کل مکان اس کے تہائی ترکہ سے برآمد ہو جاوے

اور نیز موصی لہ کو وارثوں کی مقبوضہ میں مزاحمت کا حق اس وقت حاصل ہو جائے گا جب موصی کا مقبوضہ خراب و منہدم ہو
ہو جاوے اور بیع کرنا اس حق کو مٹانے کو متضمن ہے لہٰذا وارثوں کو بیع سے ممانعت کی گئی
ف۔ توضیح یہ ہے کہ موصی لہ کو مکان میں حق سکونت حاصل ہے اور اس پر مکان کی مرمت واجب نہیں ہے کیونکہ
کسی حال میں رقبہ کا مالک نہیں ہے پس اگر موصی لہ کے ساتھ وارثوں نے انتفاع کے لیے بٹوارہ کیا کہ مکان میں سے تہائی موصی
لہ کو دیا جب کہ میت کا ترکہ سوائے اس مکان کے کچھ نہیں ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ موصی لہ اس تہائی کا مالک ہو گیا بلکہ
صرف یہ معنی ہیں کہ ہم اور تم اس مکان سے یکساں نفع اٹھاویں لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ موصی لہ کا حق انتفاع کچھ اس تہائی سے
خاص نہیں ہے بلکہ مکان مذکور میں سے کسی جانب سے کوئی تہائی ہو اس کو نفع کا استحقاق ہے حتیٰ کہ اگر یہ تہائی اتفاق سے گر
جاوے اور جو وارثوں کے پاس بنے وہ سالم رہے تو اس میں سے موصی لہ کو انتفاع سکونت کا حق حاصل ہے پس اگر وارثوں کو
اجازت ہو کہ وہ اپنا مقبوضہ فروخت کریں تو موصی لہ کا یہ حق ساقط ہو جائے گا تو ایسے امر کی اجازت نہیں ہوتی جس سے غیر کا حق
مٹتا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ موصی نے اس کل مکان سے انتفاع کی وصیت بھی موصی لہ کی تھی تو کل مکان سے انتفاع سکونت کا حق
صرف موصی کو تھا اور وارثین اس سے خارج ہیں لیکن جب موصی کا اس قدر مال ظاہر ہوا جس کی تہائی یہ مکان ہو تو اس وجہ
سے وارثوں کو اس میں دو تہائی کی مزاحمت ہوئی باوجود اس کے محتمل ہے کہ میت کا قرضہ کچھ ایسے لوگوں پر ہو جس سے اطلاع نہ تھی اور
وہ لوگ اگر ادا کریں حتیٰ کہ اب کل ترکہ سے یہ مکان تہائی ہو تو وارثوں کی مزاحمت ایسے مکان سے بالکلیہ مرتفع ہو جائے گی
اور کل مکان سے انتفاع کا حق صرف موصی لہ کو حاصل ہو گا تو معلوم ہوا کہ موصی لہ کے واسطے کل مکان سے انتفاع کا حق ظاہر
ہے پس وارثوں کو فروخت کی اجازت دینے میں اس کا ظاہر مٹا جاتا ہے لہٰذا ممتنع ہوا پھر واضح ہو کہ حق انتفاع صرف
موصی لہ کے واسطے اس کی زندگی تک ہے۔ قال فان کان مات الموصی لہ عاد الی الورثۃ لان الموصی اوجب الحق
للموصی لہ لیستوفی المنافع علی حکم ملکہ۔ پس اگر موصی لہ مر گیا یعنی بعد موت
موصی کے کسی وقت موصی لہ بھی مر گیا تو مکان مذکور موصی کے وارثوں کی جانب عود کرے گا (اور موصی لہ کے وارثوں کو حق
انتفاع نہ ہو گا) اس واسطے کہ موصی نے تو موصی لہ کے واسطے حق سکونت دیا تھا تاکہ وہ موصی کے حکم ملکیت پر اس کے منافع
حاصل کرے۔ ف۔ اور موصی لہ کے وارثوں کے لیے واجب نہیں کیا تھا۔ فلو انتقل الی وارث الموصی
لہ استحقہا ابتداء من ذلک الموصی من غیر مرضاتہ وذلک لا یجوز۔
پس اگر حق انتفاع وارثان موصی لہ کی جانب منتقل ہو (کہ موصی کی ملکیت کے حکم پر اس مکان سے منتفع ہوں) تو موصی لہ
کا وارث از سر نو اس کو موصی کی طرف سے بدوں اس کی رضامندی کے مستحق ہو حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔
ف۔ کیونکہ موصی کی طرف سے یہ رضامندی پائی نہیں گئی۔ ولو مات الموصی لہ فی حیوۃ الموصی بطلت لان
ایجابہا تعلق بالموت علی ما بیناہ من قبل۔ اور اگر موصی کی زندگی میں موصی لہ مر گیا تو وصیت باطل ہو گئی
اس واسطے کہ وصیت مذکورہ کا لازم ہونا تو موصی کی موت پر معلق تھا جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو اوصی بغلۃ
عبدہ او دارہ فاستخدمہ بنفسہ او سکنہا بنفسہ۔ اور اگر صورت یہ ہو کہ ایک نے اپنے
غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام سے اپنی خدمت لی یا اس مکان
میں خود رہا ف۔ حتیٰ کہ اجرت و کرایہ نہیں آیا تو کیا یہ جائز ہے جواب یہ کہ اس میں اختلافی دو قول ہیں۔ قیل یجوز ذلک
لان قیمتہ المنافع بعینہا فی تحصیل المقصود۔ بعض مشائخ (شیخ ابوبکر الاسکاف) نے کہا کہ یہ جائز ہے اس

واسطے کہ مقصود انتفاع پورا کرنے میں منافع کی قیمت بھی مثل عین منافع کے ہے۔ والاصح انہ لایجوز لان الغلۃ دراھم
او دنانیر وقد وجبت الوصیۃ بھا وھذا استیفاء المنافع وھما متغایران و
متفاوتان فی حق الورثۃ ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ موصی لہ کے واسطے منافع استعمال کرنا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مکان
یا غلام کی حاصلات تو درہم و دینار ہوئے ہیں اور انہیں کی وصیت واجب ہوئی ہے اور موصی لہ نے جو کچھ حاصل کیا وہ منافع
میں باہم مغایرت ہے اور وارثوں کے حق میں بھی تفاوت ہے ف۔ پس وصیت میں تغایر ہو جانا تو ظاہر ہے کہ درہم دینار
واجب ہوئے اور موصی لہ نے منافع پائے پس عین وصیت پوری نہ ہوئی اور وارثوں کے حق میں تفاوت ہونا اس بیان سے
سمجھنا چاہیئے کہ شرع میں میت کے ترکہ سے اول اس کا قرضہ ادا کرنا واجب ہے پھر ادائے قرض کے بعد جو کچھ بچے اس میں
وصیت و میراث جاری ہوتی ہے پس مسئلہ مذکورہ میں جب وارثوں نے ترکہ لے لیا اور موصی لہ نے غلام یا مکان کو اجرت و کرایہ
پر نہیں دیا بلکہ خدمت یا سکونت کا نفع حاصل کیا تو فرق یہ ہوا کہ اجرت و کرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا وہ حاصل نہ ہوا بلکہ ان
کے منافع موصی لہ کے کام آئے حالانکہ قرضہ میت کی صورت میں تفاوت ہے۔ فانہ لو ظھر دین کیونکہ اگر میت پر قرضہ ظاہر ہوا
ف۔ یعنی بعد تصرف وارثوں و موصی لہ کے مثلاً برس دو برس بعد کسی نے میت پر قرضہ کا دعویٰ کیا اور گواہوں سے ثابت
کیا حتیٰ کہ وارثوں پر جنھوں نے ترکہ لیا ہے لازم آیا کہ جملہ ترکہ سے یہ قرضہ ادا کریں تو ان کو موصی لہ کے فعل مذکور سے نقصان لازم
ہوگا کیونکہ موصی لہ کو اجرت و کرایہ ملنا یہاں کار آمد تھا کہ۔ یمکنھم اداؤہ من الغلۃ بالاسترداد منہ بعد
استغلالھا ولا یمکنھم من المنافع بعد استیفائھا بعینھا۔ موصی لہ سے یہ کرایہ اجرت و کرایہ کا واپس لے کر اس سے
قرضہ مذکور ادا کر سکتے تھے اور موصی لہ نے جو منافع معلومہ حاصل کر لیے ان کو واپس لینا ہی ممکن نہیں تو اس سے ادا کرنا محال ہے
ف۔ پس دونوں وجوہ مذکورہ سے یہی اصح ٹھہرا کہ موصی لہ کو غلام و مکان کا کرایہ ملے گا اور اس کو یہ اختیار نہیں کہ غلام سے
خدمت یا مکان سے سکونت حاصل کرے اگر پوچھا جاوے کہ بھلا اس کے برعکس جائز ہے یعنی موصی نے مثلاً زید کے واسطے
اپنے غلام کی خدمت یا مکان کی سکونت کی وصیت کی تو کیا وہ بجائے خدمت و سکونت کے ان کو کرایہ پر دے سکتا ہے
کیونکہ اس میں وہ نقصان نہیں نظر آتا جو برعکس میں مذکور ہوا بلکہ مفید نظر آتا ہے جواب دیا کہ۔ لیس للموصی لہ بالخدمۃ
والسکنی ان یواجر العبد او الدار۔ ہمارے نزدیک جس موصی لہ کے واسطے غلام کی خدمت کی یا مکان کی سکونت کی وصیت کی
گئی ہو وہ مجاز نہیں کہ وہ غلام کو اجارہ پر یا مکان کو کرایہ پر دے۔ وقال الشافعیؒ لہ ذلک لانہ بالوصیۃ ملک
المنفعۃ فیملک تملیکھا من غیرہ ببدل او غیر بدل لانھا کالاعیان عندہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ منفعت
کے موصی لہ کو یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان کی منفعت کا مالک ہو گیا پس مالک کو اختیار
ہے کہ وہ اس کو دوسرے کی ملکیت میں دے دے خواہ بعوض دے (جیسے اجارہ و کرایہ پر ہے) یا بغیر عوض دے دے (جیسے
عاریت ہے) اس واسطے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ منافع مثل اعیان کے ہیں۔
ف۔ یعنی مانند درم دینار کے یا مکان و غلام کے منافع بھی موجودات عینیہ ہیں چنانچہ اجارات میں اس کا بیان ہو چکا اگر
کہا جاوے کہ جب امام شافعیؒ کے نزدیک منافع مثل اعیان کے ہیں تو چاہیئے کہ اگر زید نے بکر کو ایک گھوڑا واسطے سواری
کے عاریت دیا تو بکر اس کو بطور عاریت کے خالد کو دے دے کیونکہ وہ منافع کا مالک ہوا تو دوسرے کو مالک کر سکتا ہے حالانکہ
امام شافعیؒ سے منصوص ہوا کہ مستعیر کو اختیار نہیں کہ دوسرے کو عاریت دے یا لازم آوے گا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع
مثل اعیان نہیں ہیں تو وصیت میں کیوں اختلاف کیا گیا جواب یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع مثل اعیان ہیں تو وصیت

میں جب تملیک ہوئی تو ان کی تملیک بعوض یا بغیر عوض جائز ہے حتیٰ کہ موصی لہ اس مکان کو عاریت دے سکتا ہے۔ بخلاف العاریۃ لانہا اباحۃ علی اصلہ ولیس بتملیک۔ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعیؒ کی اصل پر عاریت کچھ تملیک منافع نہیں بلکہ اباحت ہے ف۔ یعنی مستعیر کو مباح کر دیا کہ اس کی منفعت سے انتفاع اٹھا دے اور مالک نہیں کیا تو جب مستعیر مالک ہی نہیں ہوا تو دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا اور اباحت و تملیک میں یہی فرق ہے لہٰذا اگر کسی نے دوسرے کی دعوت کی تو کھانے میں سے جس قدر چاہے کھا دے اور یہ اختیار نہیں کہ دوسرے کو دے دے اور اگر کسی نے فقیر کو کھانا دے دیا تو فقیر کو اختیار ہے کہ دوسرے کو دے دے پس حاصل یہ نکلا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک اصل یہ کہ منافع مثل اعیان ہیں دوم اصل یہ کہ وصیت ان کے نزدیک تملیک منافع ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی اور عاریت ان کے نزدیک اباحت ہے اور ہمارے نزدیک وہ بھی تملیک ہے اور ہماری اصل یہ کہ منافع مثل اعیان نہیں ہیں تو یہ نکلا کہ مستعیر دوسرے کو عاریت دے سکتا ہے جب کہ معیر کے خلاف نہ ہو اور مستعیر مال عاریت کو اجارہ پر نہیں دے سکتا اسی سے نکل آیا کہ موصی لہ بھی اجارہ پر نہیں دے سکتا جیسے مستعیر میں ہے اس کی توضیح یہ کہ۔ لنا ان الوصیۃ تملیک بغیر بدل مضاف الی مابعد الموت فلا یملک تملیکہ ببدل اعتبارا بالاعارۃ فانہا تملیک بغیر بدل فی حالۃ الحیات علی اصلنا ولا یملک المستعیر الاجارۃ لانہا تملیک ببدل کذا ہذا۔ ہمارے واسطے استدلال یہ کہ وصیت بغیر عوض مالک کرنا جو زمانہ بعد موت کی جانب مضاف ہے تو موصی لہ اس کو بعوض تملیک نہیں کر سکتا بقیاس عاریت دینے کے کہ عاریت دینا بھی بغیر عوض کے تملیک بحالت حیات ہے موافق ہماری اصل کے (اباحت نہیں ہے) اور مستعیر کو اجارہ دینے کا اختیار نہیں کیوں کہ اجارہ تو بعوض تملیک ہے اسی طرح وصیت کا حکم ہے۔

ف۔ خلاصہ یہ کہ ہم نے وصیت مال عین کو مثل ہبہ کے پایا اور وصیت منافع کو مثل عاریت کے پایا کیونکہ عاریت اپنی حیات میں اپنی چیز کے منافع کا فلاں وقت سے فلاں وقت تک دوسرے کو مفت مالک کرنا ہے کیونکہ ہمارے اصل پر یہ اباحت نہیں بلکہ تملیک ہے اور وصیت منافع یہ کہ بعد موت کے مالک کرنا صرف عاریت و وصیت منافع میں زمانہ حیات اور زمانہ بعد موت کا فرق ہے ورنہ مفت مالک کرنے میں دونوں برابر ہیں تو جیسے مستعیر کو اجارہ کا اختیار نہیں اسی طرح موصی لہ کو بھی اختیار نہیں ہے۔ اور کتاب الاعارۃ میں استدلال کیا کہ معیر نے مستعیر کو عاریت دی تو یہ لازمی عقد نہیں حتیٰ کہ جب چاہے پھیر لے اور مستعیر کا اجارہ دینا عقد لازمی ہے تو غیر لازمی اجازت سے لازمی امر کی اجازت لازم نہیں آتی اور اصل یہ کہ ہر چیز اپنے سے کمتر کو متضمن ہوتی ہے اور اپنے سے اعلیٰ کو متضمن نہیں ہوتی ہے تو عاریت دینے سے اجارہ کی اجازت نہیں نکلی پس اجارہ جائز نہ ہوا اور یہاں موصی لہ کا اجارہ جائز نہ ہونے کے لیے یہ استدلال کیا کہ عاریت دینا مفت تھا اور اجارہ بعوض ہوتا ہے تو اجارہ نہیں ہو سکتا اسی طرح وصیت مفت تھی تو موصی لہ اس کو بعوض نہیں دے سکتا لیکن وارد ہوتا ہے کہ وصیت و عاریت میں فرق ہے کیونکہ عاریت تو امر لازمی نہ ہونے سے اجارہ لازمی جائز نہ ہوا اور وصیت لازمی ہوتی ہے تو اجارہ لازمی جائز ہونا چاہیے پس قیاس رد ہو گیا جواب یہ کہ امور میں اصل کا لحاظ ہوتا ہے اور اصل میں وصیت بھی مثل عاریت کے لازمی نہیں ہے اگرچہ موصی کے مرجانے سے رجوع نہیں ہو سکتا تو وصیت لازمی ہو گئی۔ وتحقیقہ ان التملیک ببدل لازم وبغیر بدل غیر لازم۔ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جو تملیک بالعوض ہو وہ لازمی ہوتی ہے (جیسے بیع و اجارہ و ہبہ بالعوض وغیرہ) اور جو تملیک بغیر عوض ہو وہ لازمی نہیں ہوتی۔

ف۔ جیسے عاریت و ہبہ وغیرہ اور اصل مقرری یہ ہے کہ۔ ولا یملک الاقوی بالاضعف والاکثر بالاقل۔

اضعف کے ذریعہ سے اقوی کا اختیار نہیں ہوتا اور اقل کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے۔
ف ــــ تو یہاں بھی غیر لازمی وصیت کے ذریعہ سے لازمی اجارہ کا اختیار حاصل نہیں ہوگا کیونکہ وصیت غیر لازمی ہونے سے اضعف ہے اور اجارہ بوجہ لازمی ہونے کے اقوی ہے۔ والوصیۃ تبرع ۔ اور وصیت بھی ایک تبرع ہے۔
ف ــــ یعنی آدمی پر وصیت کرنا کسی کے واسطے لازمی نہیں بلکہ خود اختیاری احسان ہے چاہے پورا کرے یا نہ کرے غیر لازم لازمی نہیں ہے ف ــــ ہر تبرع غیر لازم ہوتا ہے تو وصیت بھی تبرع غیر لازم ہے اگر کہا جاوے کہ وصیت کا نفاذ واجب ہے تو غیر لازمی کیوں کرہے جواب یہ کہ وصیت بذات خود بلا خلاف ایک تبرع ہے جو لازم نہیں ہوا کرتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصیت سے رجوع کرنے کے مسائل اوپر بیان ہو چکے ہیں۔ الا ان الرجوع للمتبرع لا لغیرہ والمتبرع بعد الموت لا یمکنہ الرجوع فلھذا انقطع ــ
لیکن اتنی بات ہے کہ رجوع کرنا صرف متبرع کے اختیار میں ہوتا ہے غیر کے اختیار میں نہیں ہے (تو یہاں موصی چاہتا رجوع کرتا اور وارث وغیرہ سے رجوع نہیں ہو سکتا) اور یہاں متبرع سے موت کے بعد رجوع کرنا ممکن نہیں ہے تو اس وجہ سے رجوع منقطع ہو گیا ف ــــ پس اگر موصی زندہ ہوتا تو رجوع ہو سکتا تھا پس معلوم ہوا کہ ایک خارجی امر سے یعنی موصی کے مرنے سے رجوع جاتا رہا ہے جس سے وصیت بحال خود رہ گئی۔ اما ھو فی وضعہ فغیر لازم ۔ لیکن وصیت اپنی اصل وضع میں لازمی نہیں ہے ۔ ف ــــ پس اس دلیل سے ثبوت ہوا کہ وصیت غیر لازمی منفعت تملیک کو وہ اجارہ لازمہ بالعوض کی تملیک نہیں کر سکتا ہے۔ ولان المنفعۃ لیست بمال علی اصلنا ۔ اور ہمارے واسطے دوسری دلیل یہ ہے کہ ہماری اصل پر منفعت کچھ مال نہیں ہے ۔ ف ــــ بلکہ اموال عین دیگر ہیں اور ان اعیان کے منافع امر دیگر ہیں چنانچہ ہر شخص اس کو جانتا ہے پس جب منافع کچھ مال نہیں ہیں تو ان کو مال کے عوض مالک کرنا بھی جائز نہیں ہے ۔ فی تملیکھا بالمال احداث صفۃ المالیۃ فیھا تحقیقا للمساواۃ فی عقد المعاوضۃ۔
حالانکہ ان منافع کو مال اجرت کے عوض میں مستاجر کو مالک کرنے میں ان منافع کے لئے مالیت کی صفت پیدا کرنا لازم آتا ہے اس وجہ سے کہ عقد معاوضہ میں مساوات ثبوت ہو۔
ف ــــ کیوں کہ جب موصی لہ نے ان کو مال کے عوض اجارہ دیا تو یہ عقد معاوضہ ہوا اور عقد معاوضہ میں دونوں جانب مساوات چاہیئے یعنی ایک جانب مال ہو تو دوسری جانب سے مال ہو کیونکہ معاوضہ کے معنی لغت میں جانبین سے عوض کا مقابلہ و مبادلہ ہے تو مال کا عوض مال ہونا ضرور ہے (ہاں اگر عقد معاوضہ نہ ہو تو البتہ ضرورت نہیں ہے اور اجارہ بلا خلاف عقد معاوضہ ہے پس لازم آیا کہ مستاجر سے مال لیا تو اس کے عوض میں مال دے حالانکہ منافع دیتا ہے تو ضرور ہوا کہ منافع میں مال دینے کی صفت پیدا کرے اور صفت پیدا کرنا ایسے شخص سے ممکن ہے جس کو یہ ولایت و اختیار عطا ہوا ہو پس دیکھا جاوے کہ موصی کو یہ ولایت حاصل ہے یا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ موصی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے۔ فانما تثبت ھذہ الولایۃ لمن یملکھا تبعا لملک الرقبۃ اولمن یملکھا بعقد المعاوضۃ۔
کیونکہ یہ ولایت یعنی منافع میں مالی صفت پیدا کرنے کی ولایت فقط دو شخصوں کو ہوتی ہے ایک تو اس شخص کو جو ملکیت عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہوا ہو (جیسے مشتری و وارث و مال عین کا موصی لہ و فقیر جس نے صدقہ پر قبضہ پایا ہو وغیر ذلک) یا اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جس نے معاوضہ کے عقد سے منافع کی ملکیت پائی ہو۔
ف ــــ جیسے مستاجر وغیرہ پس انہیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ ولایت ہوتی ہے کہ منافع کو مالی صفت دے

دے۔ یعنی مال کے معاوضہ میں اپنی چیز کے منافع کا مقابلہ کرے۔ حتی یکون ممدکا لھا بالصفة التی تملکھا۔ تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا ہو جس صفت پر اس نے ملکیت حاصل کی ہے۔

ف۔ کیونکہ خود اس نے عین رقبہ کے ضمن میں یا مال کے عوض منافع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ اما اذا تملکھا مقصودة بغیر عوض ثم ملکھا بعوض کان مملکا اکثر مما تملکہ معنی وھذا لایجوز۔ رہا یہ کہ اگر اس نے منافع کو خاص مقصود کر کے بدون ضمن عین کے مفت حاصل کیا ہو جیسے منافع کا موصی لہ پھر وہ چاہتا ہے کہ دوسرے کی ملک میں بالعوض دے یعنی منافع کو اجارہ پر دے تو معنی یہ ہوئے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد کی تملیک کرے۔ حالانکہ یہ امر جائز نہیں ہوتا ہے۔

ف۔ یہ اس مقام میں انتہائے تدقیق ہے اور ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے واسطے اس مسئلہ میں تحریر دلیل کا دوسرا طریقہ اختیار کروں یعنی مسئلہ یہ کہ زید نے بکر کے واسطے اپنے غلام یا مکان کی منفعت خدمت وسکونت کے چار برس کے واسطے مثلاً وصیت کی تو امام شافعیؒ کے نزدیک بکر مختار ہے چاہے چار برس تک غلام یا مکان کو اجارہ پر دے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اگرچہ اپنے مال کا اجارہ دینا جائز ہوتا ہے اس دلیل سے کہ وصیت مذکورہ بعد موت زید کے بکر کے حق میں واجب ہوئی جب کہ بکر نے اس وقت قبول کی لیکن اوپر بیان ہوا ہے کہ یہ غلام یا مکان اپنی ذات سے زید کے وارثوں کی ملکیت ہے اور بکر کے لیے صرف حق منفعت از جانب زید اس وجہ سے حاصل ہے کہ میت کا حق اس کی تہائی سے متعلق ہے لیکن جب اس نے بکر کے واسطے عین غلام یا مکان کی وصیت نہ کی تو یہ وارثوں کی ملکیت ہوگئی۔ پس صورت یہ ہوئی کہ بکر کو ایک حق معدوم ایسی چیز میں حاصل ہے جو وارثان زید کی مملوک ہے لیکن یہ معدوم تھوڑا تھوڑا کر کے موجود ہو سکتا ہے اس طرح کہ بکر اس چیز سے منفعت حاصل کرتا جاوے اور اجارہ کا جائز ہوتا اسی وجہ سے بالکل خلاف قیاس ہے لیکن شرع سے ہم کو اس کا جواز معلوم ہوا ہے لیکن وہ ایسی صورت ہے کہ رقبہ کی ملکیت کے ساتھ ہے جیسے اپنی مملوکہ چیز کسی کو اجارہ دی یا منافع حاصلہ بطور معاوضہ ہیں یعنی کسی سے ایک مکان اجارہ لے کر دوسرے کو اجارہ دے دیا اور یہ صورت یہاں متحقق نہیں ہے تو یہ عدم جواز پر رہا جب تک کہ کسی نص سے جواز معلوم نہ ہو کیونکہ وہ وارثان موصی کی ملک سے رفتہ رفتہ کر کے یہ حقوق حاصل کرے تب مخصوص ہو کر قابل اجارہ ہوں بخلاف اجارہ لی ہوئی چیز کے کہ وہ منصوص طریقہ پر انتفاع ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر کسی سے عین مملوکہ اجارہ لی یا اجارہ لے کر دوسرے کو اجارہ دی تو جس کی ملک عین ہے اسی کی طرف سے انتفاع کی اجازت ہے اور موصی لہ کو اجارہ دینا اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ غلام یا مکان وارثوں کی ملکیت ہے تو مالک عین کی طرف سے اجارہ نہ ہوا پس یہ خلاف منصوص ہے تو اصل قیاس پر ممنوع رہا جب تک کہ کوئی نص حاصل نہ ہو حالانکہ کوئی نص نہیں ہے تو یہ اجارہ باطل ہے۔ مترجم کو اس مقام پر یہی تقریر ظاہر ہوئی اور میرے نزدیک یہ تحریر بہ نسبت مشوش قیاسات کے اصوب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ زید نے جو کوفہ میں رہتا ہے اپنے غلام کی خدمت کی بکر کے واسطے وصیت کی اور بکر بھی اسی شہر کوفہ میں رہتا ہے تو کیا سفر میں ساتھ لے جاوے اور اگر بکر دوسرے شہر میں رہتا ہو تو کیا وہاں لے جاوے۔ جواب یہ کہ۔ ولیس للموصی لہ ان یخرج العبد من الکوفة الا ان یکون الموصی لہ واھلہ فی غیر الکوفة فیخرجہ الی اھلہ للخدمة ھنالک اذا کان من الثلث لان الوصیة انما تنفذ علی ما یعرف من مقصود الموصی فاذا کانوا فی مصرہ فمقصودہ ان یمکنہ من خدمتہ فیہ بدون ان یلزمہ مشقة السفر واذا کانوا فی غیرہ فمقصودہ ان یحمل العبد الی اھلہ لیخدمھم

موصی لہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس غلام کو شہر کوفہ سے باہر لے جاوے مگر اس صورت میں کہ موصی لہ واس کے اہل وعیال سوائے کوفہ کے غیر شہر میں رہتے ہیں (یعنی موصی کو اپنی زندگی میں بحالت وصیت یہ بات معلوم ہو) تو موصی لہ اس غلام کو لے جاوے تاکہ غلام وہاں اس کی خدمت کرے بشرطیکہ غلام مذکور موصی کے تہائی ترکہ سے برآمد ہو اس واسطے کہ موصی کا جو مقصود سمجھ میں آتا ہو اسی پر وصیت نافذ کی جاتی ہے پس جب موصی لہ اس شہر میں رہتا ہو تو موصی کا مقصود یہ ہے کہ اسی شہر میں موصی لہ کو اس غلام سے خدمت لینے کا قابو دے بدون اس کے کہ غلام کے ذمہ سفر کی مشقت لازم کرے اور جب موصی لہ کے اہل وعیال دوسرے شہر میں ہوں تو موصی کا مقصود یہ کہ موصی لہ اس غلام کو اپنے اہل وعیال میں لے جاوے تاکہ وہ ان لوگوں کی خدمت کرے۔

ف اس سے معلوم ہوا کہ دوسرے شہر میں لے جانے تک اجازت ہے لیکن وہاں سے بھی سفر میں خدمت کے لیے نہیں لے جائے گا۔ اور اگر موصی نے کسی امر کی تصریح کر دی ہو تو اس کی تصریح پر مدار ہوگا، کیونکہ اپنی سمجھ کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور یہ اس وقت کہ پورا غلام تہائی سے برآمد ہو اور اگر ترکہ صرف یہی غلام ہو تو جیسے غلام کا رقبہ وارثوں کی ملک ہے اسی طرح دو تہائی حق خدمت ان کو حاصل ہے تو موصی لہ اس کو دوسرے شہر میں مطلقاً نہیں لے جائے گا۔ مگر آنکہ وارث اجازت دیں کیونکہ ان کو اپنے حق میں اختیار ہے۔ م۔ ولو اوصی لغلۃ عبدہ او لغلۃ دارہ تجوز ایضا لانہ یدل المنفعۃ فاخذ حکم المنفعۃ فی جواز الوصیۃ بہ کیف وانہ عین حقیقۃ لانہ دراھم او دنانیر فکان بالجواز اولی اذا لم یکن لہ مال غیرہ کان لہ ثلث غلۃ ملك السنۃ لانہ عین مال یحتمل القسمۃ بالاجزاء۔ اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی کسی کے واسطے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہے۔ اس واسطے کہ مال مذکور تو منفعت کا عوض ہے تو اس کو بھی منفعت کا حکم ملا کہ اس کے ساتھ بھی وصیت جائز ہے اور کیونکر جائز نہ ہو حالانکہ عوض مذکور درحقیقت مال عین ہے۔ (اور منافع کو بضرورت مانند عین کے قرار دیا جاتا ہے) اس واسطے کہ عوض مذکور درہم ہیں یا دینار ہیں تو ان کے ساتھ وصیت بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگی۔ اور اگر موصی کا کچھ مال سوائے اس غلام و مکان کے نہ ہو تو موصی لہ کو اس سال کا تہائی مال اجارہ ملیگا یعنی جو کچھ غلام نے کمایا اور جو کچھ مکان کا کرایہ آیا جب کہ سالانہ اجارہ ہو تو اس کا تہائی ملیگا کیونکہ یہ مال ایسا مال عین ہے جو ٹکڑے ٹکڑے بٹوارہ کے قابل ہے۔

ف اور ایسے کل اموال میں یہی حکم ہوتا ہے کہ جو کچھ حاصل ہوتا جاوے اس کا تہائی دیا جاوے جب کہ کل کی برآمدیت کی تہائی سے نہیں ہے۔ ع۔ فلو اراد الموصی لہ قسمۃ الدار بینہ وبین الورثۃ لیکون ھو الذی یستغل ثلثھا لم یکن لہ ذلك الا فی روایۃ عن ابی یوسفؒ فانہ یقول الموصی لہ شریك الوارث وللشریك ذلك فکذلك للموصی لہ الا انا نقول المطالبۃ بالقسمۃ مبنی علی ثبوت الحق للموصی لہ فیما یلاقیہ القسمۃ اذھو المطالب ولا حق لہ فی عین الدار وانما حقہ فی الغلۃ فلا یملك المطالبۃ لقسمۃ الدار۔ اگر اس موصی لہ نے جس کے واسطے کرایہ مکان کی وصیت کی گئی ہے درخواست کی کہ یہ مکان اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جاوے جب کہ صرف یہی مکان ترکہ ہے) تاکہ موصی لہ خود ہی تہائی مکان کو کرایہ پر چلاوے (شاید اس کی کوشش سے کرایہ زائد آوے)، تو موصی لہ کو ایسے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے یعنی اس کا مطالبہ باطل ہے اور یہی جملہ روایات میں مذکور ہے سوائے ایک روایت کے جو ابویوسفؒ سے آئی کہ مطالبہ سماعت ہوگا چنانچہ ابو یوسفؒ اس روایت میں کہتے ہیں کہ موصی لہ یہاں وارثوں کا شریک ہے اور ہر شریک کو ایسے بٹوارہ کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔ تو موصی لہ کو بھی یہ حق ہوا لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ بٹوارہ کا مطالبہ اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ جس چیز کا بٹوارہ ہو گا اس میں موصی لہ کے واسطے حق ثابت ہے کیونکہ مطالب بھی حق ہوتا

ہے۔ حالانکہ موصی لہ کے واسطے رقبہ مکان مذکورہ میں کچھ حق نہیں ہے اور اس کا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ میں ہے۔ پس وہ مکان کے رقبہ میں کچھ مطالبہ بٹوارہ نہیں کر سکتا ہے۔ ولو اوصی لہ بخدمۃ عبدہ ولآخر برقبتہ وھو یخرج من الثلث فالرقبۃ والخدمۃ علیہ لصاحب الخدمۃ لانہ اوجب لکل واحد منھما شیئا معلوما عطفا منہ لاحدھما علی الآخر فتعتبر ھذہ الحالۃ بحالۃ الانفراد۔ اگر زید نے ایک کلام میں اپنے غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے واسطے کی اور اسی غلام کے رقبہ کی وصیت خالد کے واسطے کی اور حال یہ ہوا کہ غلام مذکور زید کے تہائی ترکہ سے نکل آیا (حتیٰ کہ وارثوں کا حق نہیں رہا) تو غلام مذکور کا رقبہ تو خالد کے لیے ہے جس کے واسطے رقبہ کی وصیت ہے اور اس کی گردن پر حق خدمت اس موصی لہ کے لیے جس کے لیے خدمت کی وصیت ہے یعنی بکر کے واسطے خدمت ہے اس واسطے کہ موصی نے بکر و خالد دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک معلوم چیز واجب کی کیونکہ اس نے ایک کو دوسرے پر عطف کیا (جس سے معلوم ہوا کہ ایک کے لیے معطوف علیہ ہے اور دوسرے کے لیے معطوف ہے۔ یعنی ایک چیز دوسری چیز سے مغائر ہے ورنہ عطف بے فائدہ ہو) پس اس حالت کو تنہائی کی حالت پر قیاس کریں گے۔

ف یعنی اگر تنہا رقبہ غلام کی وصیت خالد کے لیے ہو تو وہ اسی کا مستحق ہے اور تنہا خدمت کی وصیت بکر کے واسطے صرف خدمت ہے اسی طرح دونوں کو بطریق عطف کے بیان کرنے میں بھی یوں ہی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ میں نے اس غلام کے رقبہ و خدمت کی وصیت بکر و خالد کے واسطے کی تو اس صورت میں دونوں کو کل میں شرکت ہوگی اور اگر یہ غلام تہائی سے برآمد نہ ہو تو وارثوں کا حق ہر ایک میں سے بقدر حصہ رقبہ کے مستثنیٰ ہوگا لہٰذا کہا کہ یہ غلام تہائی سے نکل آیا تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔ ثم لما صحت الوصیۃ لصاحب الخدمۃ فلو لم یوص فی الرقبۃ بشیئ لصارت الرقبۃ میراثا للورثۃ مع کون الخدمۃ للموصی لہ فکذا اذا اوصی بالرقبۃ الانسان آخر اذ الوصیۃ یوجب المیراث من حیث ان الملک یثبت فیھما بعد الموت۔ پھر جب یہ وصیت اس طرح صحیح ٹھہری کہ خدمت کی وصیت بنام بکر صحیح ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ اگر وہ رقبہ غلام کی بابت کچھ وصیت نہ کرتا تو غلام کا رقبہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہوتا باوجودیکہ بکر کے واسطے اس کی خدمت مستحق ہوتی پس اسی طرح جب اس نے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لیے رقبہ کی وصیت کی تو رقبہ غلام اسی موصی لہ خالد کی ملک ہو جائے گا۔ (جب کہ تہائی سے نکل آیا) یعنی رقبہ جیسے وصیت نہ ہونے میں میراث ہو جاتا ویسی وصیت ہونے میں خالد کی ملک ہو گیا۔ اس واسطے کہ وصیت بھی میراث کی بہن اس راہ سے ہے کہ وصیتؐ میراث دونوں میں موصی کی موت کے بعد وارث و موصی لہ کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

ف پس یہ امر کچھ عجیب نہیں ہے کہ خدمت ایک کے لیے ثابت ہو اور ملک رقبہ دوسرے کے لیے ثبوت ہو۔ جیسے ہم نے میراث میں بیان کر دیا۔ ولھا نظائر وھو ما اذا اوصی بامتہ لرجل وبما فی بطنھا لآخر وھی تخرج من الثلث او اوصی لرجل بخاتم ولآخر بفصہ او قال ھذہ القوصرۃ لفلان وما فیھا من التمر لفلان کان کما اوصی ولا شیئ لصاحب الظرف فی المظروف فی ھذہ المسائل کلھا۔ اور اس کے نظائر چند مسائل دیگر ہیں۔ ایک یہ کہ اپنی باندی کی وصیت زید کے لیے کی اور جو باندی کے پیٹ میں ہے اس کی وصیت بکر کے واسطے ہے (باندی مع پیٹ کے ظرف ہے اور بچہ اس میں مظروف ہے) تو زید کے لیے ظرف کی وصیت کی اور بکر کے لیے

مظروف کی وصیت کی) اور حالت یہ کہ باندی مذکورہ اس کی تہائی ترکہ سے برآمد ہوتی ہے۔ (حتیٰ کہ وارثوں کا کچھ تعلق نہیں رہا۔) یا دوسرا مسئلہ یہ کہ زید کے واسطے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور بکر کے واسطے اس کے نگینہ کی وصیت کی۔ یا تیسرا مسئلہ کہ زید کے واسطے زنبیل یا ٹوکرہ کی وصیت کی اور بکر کے لیے جو چھوہارے اس ظرف میں ہیں ان کی وصیت کی تو ان سب مسائل میں یوں ہی حکم ہوتا ہے جیسے اس نے کہا ہے اور ان سب مسائل میں جس کے لیے ظرف کی وصیت کی ہے یعنی زید کے لیے مظروف میں سے کچھ حق نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ درصورتیکہ رقبہ غلام کی وصیت بنام زید ہو اور اس کی خدمت کی وصیت ہمیشہ کے واسطے بنام بکر ہو تو زید اس میں فروخت وغیرہ کا کچھ تصرف نہیں کر سکتا ہے تو اس کو کیا فائدہ ہے۔ جواب یہ کہ جیسے وارثوں کو فائدہ تھا وہی موجود ہے چنانچہ اگر مستحق خدمت یعنی بکر مر گیا تو زید کے واسطے رقبہ مع خدمت کے خالص ہو گیا۔ اور اس سے کم نہیں کہ آخر بکر کبھی مرے گا تو چاہے زید پہلے مر جاوے بہرصورت یہ غلام خواہ اس کے لیے یا اس کے وارثوں کے لیے خالص ہو جائے گا بخلاف خدمت کے کہ وہ وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے۔ م۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے ایک ہی کلام میں دونوں کے واسطے اس طرح وصیت کی کہ کہا میں نے اپنے اس غلام کے رقبہ کی خالد کے لیے اور اس کی خدمت کی بکر کے لیے وصیت کی حتیٰ کہ ایک ہی ایجاب میں دونوں کے واسطے جمع کر دیا۔ اما اذا فصل احد الایجابین عن الآخر فیہا فکذلک الجواب عند ابی یوسف رحمہ اللہ۔ اور اگر ان مسائل مذکورہ میں دونوں ایجاب میں سے ایک کو دوسرے سے الگ کیا تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔

ف کہ ہر موصی لہ کے واسطے جو چیز بیان کی وہی اس کے واسطے ہو گی مثلاً باندی ایک کے واسطے وصیت کی اور باندی کا بچہ دوسرے کے واسطے وصیت کیا تو ہر ایک اپنی وصیت پاوے گا۔ وعلی قول محمدؒ الامۃ للموصی لہ بہا والولد بینہما نصفان وکذلک فی اخواتہا۔ اور امام محمدؒ کے قول پر جس موصی لہ کے واسطے باندی کی وصیت کی اس کو باندی ملے گی اور بچہ دونوں موصی لہما کے درمیان نصفا نصف مشترک ہو گا اور یہی حکم اس کے نظائر میں ہے۔

ف کہ انگوٹھی اس کی موصی لہ کے واسطے ہے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہے اور ٹوکری اپنے موصی لہ کے واسطے ہے اور خرما دونوں میں مشترک ہے۔ غرضیکہ دونوں میں سے جس کے لیے ظرف کی وصیت ہے وہ ظرف کو بدون شرکت پاوے گا اور جس کے لیے مظروف کی وصیت ہے تو مظروف اس کے اور صاحب ظرف کے درمیان مشترک ہو گا۔ اور مثال کلام یہ ہے کہ میں نے زید کے واسطے اپنی اس باندی کی وصیت کی۔ پھر کسی وقت کہا کہ میں نے بکر کے واسطے اپنی اس باندی کے بچہ کی وصیت کی۔ لابی یوسفؒ ان بایجابہ فی الکلام الثانی یتبین ان مرادہ من الکلام الاول ایجاب الامۃ للموصی لہ بہا دون الولد۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلام دوم میں ایجاب سے ظاہر ہو گیا کہ کلام اول میں اس کی مراد زید کے واسطے بدون فرزند کے فقط باندی کا ایجاب تھا۔ ف۔ یعنی زید کے واسطے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ فقط باندی بدون بچہ کے زید کے واسطے وصیت ہے۔ اور توضیح یہ کہ باندی کی وصیت کرنا مجمل ہے کہ دو باتوں کو محتمل ہے ایک یہ کہ زید کے واسطے باندی مع بچہ ہے کیونکہ بچہ اس کے تابع ہے اور دوم یہ کہ زید کے واسطے فقط باندی بدون بچہ ہے تو جب اس نے دوسرے کلام سے بچہ واسطے بکر کے بیان کیا تو یہ کلام اول کا بیان ہو گیا یعنی مجمل کلام اول اب واضح ہو گیا کہ اس میں فقط باندی مراد ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ تمہارے

اصول الفقہ میں مقرر ہوا کہ مجمل کے ساتھ ملا ہوا بیان درست ہوتا ہے ورنہ جدا کرکے صحیح نہیں ہوتا بلکہ اول مجمل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ پھر جدا کلام سے اس میں تغییر کرنا بطریق بیان نہیں بلکہ رجوع یا نسخ ہے بشرطیکہ ممکن ہو تو یہ بیان صحیح نہ ہوگا۔ جواب دیا کہ وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا تلزم شيئا في حال حياة الموصي فكان البيان المفصول فيه والموصول سواء كما في وصية الرقبة والخدمة۔ موصی کی طرف سے یہ بیان صحیح ہے اگرچہ اس نے کلام اول مجمل سے جدا کرکے بیان کیا ہے اس وجہ سے کہ موصی کی زندگی میں وصیت کچھ لازم نہیں کرتی تو اس میں بیان خواہ جدا ہو یا ملا ہو دونوں برابر ہیں۔ چنانچہ غلام کے رقبہ و اس کی خدمت کے بارہ میں بالاتفاق صحیح ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ بیان جدا اس واسطے باطل تھا کہ حکم مجمل پہلے ثابت ہو چکا اب اس کا نسخ ہوگا نہ بیان اور یہاں وصیت کا یہ حال ہے کہ موصی کی موت سے پہلے مجمل ہو یا مبین ہو کسی کا کچھ حکم ثبوت نہیں ہوتا تو مجمل کا کچھ حکم نہ ہوا۔ بلکہ حکم بعد موت موصی کے ثابت ہوگا تو اس وقت تک یہ سب کلام موصول ہو گئے اور نظیر اس کی یہ کہ رقبہ غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اس سے جدا کرکے اس غلام کے خدمت کی وصیت بکر کے واسطے کی تو دونوں صحیح اور ہر ایک اپنی وصیت کا مستحق ہے اسی طرح باندی واس کے بچہ میں ہوگا۔ اور اگر فرض کرو کہ مجمل کا حکم ثابت ہوا تو غایت یہ کہ اس نے بیان مذکورہ سے بچہ کے بارہ میں رجوع کر لیا اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔ ولمحمد ان اسم الخاتم يتناول الحلقة والفص وكذلك اسم الجارية يتناولها وما في بطنها واسم القوصرة كذلك۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ انگوٹھی کا نام اس کے حلقہ و نگینہ دونوں کو شامل ہے اور اسی طرح باندی کا لفظ اس کی ذات کو مع اس کے پیٹ کے بچہ کو شامل ہے اور قوصرہ[عہ] یعنی ٹوکری خرما تو ٹوکری و خرما کو شامل ہے ف تو ان میں سے کوئی لفظ مجمل نہیں ہے بلکہ عام ہے۔ ومن اصلنا ان العام الذي موجبه ثبوت الحكم على سبيل الاحاطة بمنزلة الخاص اور ہمارے اصول میں سے یہ امر متقرر ہے کہ لفظ عام جس کا موجب یہ کہ بطور احاطہ کے حکم ثبوت ہو تو یہ عام بھی بمنزلہ خاص ہوتا ہے۔ ف تو باندی وغیرہ کا لفظ عام بطور احاطہ کے ظرف و مظروف دونوں کو شامل ہوا پس اول شخص کے واسطے اس نے باندی مع بچہ کے وصیت کی لیکن بعد اس کے اس نے دوسرے کے واسطے بھی بچہ کی وصیت کی۔ جیسے اول کے واسطے انگوٹھی کی وصیت میں حلقہ و نگینہ دونوں کی وصیت ہوئی پھر اس نے نگینہ کی وصیت دوسرے کے واسطے کی۔ فقد اجتمع في الفص وصيتان وكل منهما وصية بايجاب على حدة۔ پس نگینہ کے حق میں دو وصیتیں جمع ہوئیں یعنی زید کے واسطے وصیت کی اور بکر کے واسطے بھی وصیت کی اور دونوں میں سے ہر ایک بایجاب علیحدہ وصیت ہے ف یعنی ہر ایک وصیت سے علیحدہ نگینہ کا ایجاب کیا گیا ہے تو یہ دو طریقہ پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ نگینہ کے حق میں زید کی وصیت سے رجوع ہوا اور دوم یہ کہ زید کے واسطے باقی رہے اور بکر کے واسطے بھی ہو لیکن ان دونوں میں سے دوم ادنیٰ ہے تو یہی متعین ہوگا۔ فيجعل الفص بينهما نصفين ولا يكون ايجاب الوصية فيه للثاني رجوعا عن الاول۔ پس نگینہ زید و بکر دونوں کے درمیان نصفا نصف مشترک گنا جائے گا اور نگینہ میں دوم یعنی بکر کے لیے وصیت کرنا اول سے رجوع نہیں ہوگا۔ ف کیونکہ وہ تصحیح کے لیے بغیر ضرورت ہے تو اس کی جانب جانا جائز نہیں ہے جیسا کہ اصول میں متقرر ہوا۔ كما اذا اوصى للثاني بالخاتم۔ جیسے اگر دوسرے شخص کے واسطے انگوٹھی کی وصیت کرتا تو یہی حکم تھا۔ ف کہ اس سے زید کی وصیت سے

عہ۔ ٹوکری یا زنبیل۔ ۱۲۔

رجوع نہیں بلکہ زید وبکر دونوں انگوٹھی میں مشارک ہوجاتے ہیں اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے پس جیسے پوری انگوٹھی میں بعد زید کے بکر کی وصیت سے رجوع نہیں ہوتا بلکہ شریک کرنا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح نگینہ میں دونوں کی شرکت ہوجائے گی۔ اسی طرح باندی کے بچہ میں اور ٹوکری کے خرما میں دونوں کی شرکت ہوجائے گی۔ اور یہ کلام ایسی چیزوں میں ہے جو عرف یا لغت کی حقیقت سے عموم وشمول سے احاطہ کریں۔ جیسے انگوٹھی و باندی وخرما کی زنبیل یا ٹوکری ہے۔ بخلاف الخدمۃ مع الرقبۃ۔ برخلاف مسئلہ خدمت مع رقبہ کے۔ ف۔ یعنی جس کو امام ابو یوسفؒ کے استدلال میں پیش کیا گیا۔ کہ جب زید کے لیے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لیے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی۔ تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہے حالانکہ اس میں شرکت کا حکم نہیں ہوا تو جواب دیا کہ باندی واس کے نظائر سے یہ خلاف ہے۔ لان اسم الرقبۃ لا یتناول الخدمۃ۔ اس واسطے کہ رقبہ کا لفظ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہے۔ ف۔ تو جس شخص کے واسطے رقبہ کی وصیت کی تھی وہ رقبہ کے شمول میں خدمت کا مستحق ہی نہیں ہوا تھا۔ یعنی رقبہ کے شمول کے طور پر استحقاق نہیں تھا بلکہ۔ وانما یستخدمہ الموصی لہ بحکم ان المنفعۃ حصلت علی ملکہ۔ موصی لہ کی خدمت لینے کا استحقاق صرف اس حکم سے حاصل ہوتا ہے کہ یہ منفعت اس کی ملکیت پر حاصل ہوئی ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر رقبہ غلام کی وصیت فقط زید کے واسطے ہو اور خدمت کی وصیت کسی غیر کے واسطے نہ ہو تو جب زید کو یہ غلام حاصل ہو اس وقت وہ اس کی خدمت کا اس وجہ سے مستحق ہوتا ہے کہ اس کی ملک سے جو کچھ منافع پیدا ہوں اسی کے واسطے ہیں اور یہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ موصی نے زید کے واسطے خدمت کی بھی وصیت کی ہے تو وہ خدمت لے سکتا ہے۔ جیسے مشتری نے صرف غلام خریدا جس سے خدمت لیتا ہے اور یہ نہیں کہ مشتری نے غلام اور اس کی خدمت خریدی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ رقبہ کا لفظ کچھ رقبہ مع خدمت کے واسطے شامل نہیں ہے۔ فاذا اوجب الخدمۃ لغیرہ لا یبقی للموصی لہ فیہ حق۔ پس جب موصی نے خدمت کی وصیت کسی دوسرے کے واسطے کردی تو اوّل موصی لہ کے واسطے خدمت میں کچھ حق نہیں رہا۔

ف۔ ہاں اگر بطور شمول کے خدمت کی وصیت بھی اوّل کے نام ہوتی تو وہ شرکت کا مستحق ہوتا ولیکن معلوم ہوا کہ رقبہ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا۔ اور واضح ہو کہ اوّل کو دوسرے کی وصیت میں شرکت جبھی ہوتی ہے کہ اوّل کے واسطے بطور شمول وصیت ہونے کے بعد دوسرے کلام سے دوسرے کے واسطے وصیت ہو۔ بخلاف ما اذا کان الکلام موصولا لان ذلک دلیل التخصیص والاستثناء فتبین انہ اوجب لصاحب الخاتم الحلقۃ خاصۃ دون الفص۔ برخلاف اس کے جب وصیت واسطے زید وبکر کے ایک ہی کلام موصول میں ہو تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت بدون شرکت ہوتی ہے اس واسطے کہ کلام متصل میں اس طرح وصیت کرنا تخصیص استثناء کی دلیل ہے یعنی پورے کلام کے معنی لگانے سے نکلا کہ اس نے مثلاً زید کے واسطے فقط باندی کی وصیت کی اور بچہ مستثنیٰ کر لیا جس کی وصیت اسی کلام میں بکر کے واسطے کی یا انگوٹھی اگرچہ مع نگینہ ہے لیکن ایک ہی کلام میں دوسرے کے لیے نگینہ کی وصیت کرنا دلیل ہے کہ اس نے زید کے واسطے انگوٹھی سے نگینہ خاص مستثنیٰ کر لیا ہے تو ظاہر ہوا کہ اس نے انگوٹھی والے کے واسطے بدون نگینہ کے فقط حلقہ کی وصیت کی ہے۔ ف۔ پس اشارت مصنفؒ اور قوت دلیل سے ظاہر ہوا کہ امام محمدؒ کا قول ارجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر میں نے عینی میں بھی دیکھا۔ قال ومن اوصی لآخر بثمرۃ بستانہ ثم مات وفیہ ثمرۃ فلہ ہذہ الثمرۃ وحدہا۔ اگر زید نے بکر کے واسطے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی پھر زید مرا اور اس وقت اس کے باغ میں پھل ہیں تو بکر کے واسطے فقط یہی پھل ہوں گے۔

ف جب کہ تہائی سے برآمد ہوں اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا۔ **وان قال له ثمرة بستانی ابدا فله هذه الثمرة وثمرته فیما یستقبل ما عاش**۔ اور اگر اس نے کہا ہو کہ بکر کے واسطے ہمیشہ میرے باغ کے پھل ہیں تو اس صورت میں بکر کو یہ پھل ملیں گے اور آئندہ جب تک بکر زندہ رہے تب تک سب پھل پاتا رہے گا۔ ف اور جب بکر مرے تو وصیت ختم ہو جائے گی۔ **وان اوصی له بغلة بستانه فله الغلة القائمة وغلته فیما یستقبل**۔ اور اگر زید نے بکر کے واسطے اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی یعنی باغ کے حاصلات کی تو بکر کے واسطے یہ غلہ جو بوقت موت زید کے موجود ہے اور آئندہ جو کچھ غلہ حاصل ہو سب ملے گا۔ ف جب تک بکر زندہ رہے۔ پس معلوم ہوا کہ پھل کی وصیت میں اور غلہ کی وصیت میں فرق ہے۔ اور واضح ہو کہ غلہ ہر چیز کی حاصلات ہے چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ و باغ کے پھل یا پھلوں کی قیمت جیسے زمین کی کھیتی یا نقد ہونڈ۔ پس پھل تو خاص ہے اور غلہ عام ہے کہ پھل ہوں یا نقد جو کچھ حاصلات ہو حتیٰ کہ ساکھو کے جنگل سے جس میں پھل نہیں ہوتے ہیں غلہ حاصل ہوتا ہے۔ بالجملہ ثمرہ و غلہ میں فرق ہے۔ **والفرق ان الثمرة اسم للموجود عرفا فلا یتناول المعدوم الا بدلالة زائدة مثل التنصیص على الابد لانه لا یتابد الا بتناول المعدوم والمعدوم مذکور وان لم یکن شیئا**۔ اور فرق یہ ہے کہ ثمرہ تو عرف میں موجود کا نام ہے پس یہ لفظ ایسے پھلوں کو شامل نہ ہوگا جو فی الحال معدوم ہوں۔ سوائے ایسی صورت کے کہ کسی لفظ سے زائد کی دلالت ہو یعنی موجود سے زائد پر وہ لفظ دلالت کرے جیسے موصی نے (ہمیشہ) کے لفظ سے تصریح کر دی تو معدوم کو بھی شامل ہے اس واسطے کہ موجودہ پھل کے واسطے ہمیشگی نہیں ہو سکتی مگر اسی طرح کہ جو پھل ابھی معدوم ہیں ان کو شامل کیا جاوے۔ اور معدوم اگرچہ کچھ چیز نہیں ہے لیکن وہ مذکور ہوتا ہے۔ ف یعنی اگر کوئی اعتراض کرے کہ تمہارے علمائے متکلمین کہتے ہیں کہ چیز وہ جو موجود ثابت ہو تو معدوم پھل کچھ چیز نہ ہوئے کیونکہ وہ موجود یا ثابت نہیں ہیں تو ان کی وصیت باطل ہونا چاہیے اور جواب یہ کہ ہاں معدوم کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن معدوم کو ذکر کیا جاتا ہے یعنی معدوم کو بیان میں مذکور کرنا ممکن ہے تو وصیت میں ان معدوم پھلوں کا ذکر ہے لہٰذا جب کبھی موجود ہوں اس وقت وصیت نافذ ہوگی حتیٰ کہ اگر یہ باغ ہی تلف ہو جاوے تو وصیت باطل ہو جاوے پس یہاں وصیت میں موجود کی شرط نہیں ہے جب کہ سبب موجود ہے۔ اور تحقیق آتی ہے۔ بالجملہ یہاں صرف یہ اشکال تھا کہ معلوم پھلوں کی وصیت کے کیا معنی ہیں جب کہ تمہارے متکلمین کے نزدیک معدوم کچھ چیز نہیں ہوتا ہے اور جواب یہ کہ معدوم چیز نہیں یعنی موجود نہیں ہوتا لیکن مذکور ہوتا ہے تو موصی نے معدوم پھلوں کی وصیت میں مذکور کیا کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہو سکتے ہیں موجود ہے تو جب اس سے پھل پیدا ہوں وہ فلاں کے واسطے وصیت ہیں۔ پھر میں اس تدقیق سے منہ موڑ کر اصلی بات کا اعادہ کرتا ہوں کہ پھل کی وصیت اور غلہ کی وصیت میں یہ فرق ہے کہ عرف میں ثمرہ و پھل یہی موجود ہوں، پس جو آئندہ پیدا ہوں گے ان کو شامل نہیں مگر جب کہ صاف کہہ دے کہ موجود پھل اور جو آئندہ پیدا ہوں یا اسی معنی کے مفید لفظ کہے جیسے ہمیشہ میرے باغ کے پھل بکر کے واسطے ہیں کیونکہ موجودہ پھل جب ہمیشہ نہیں رہتے ہیں تو عرف و عقل سے یہی معنی نکلے کہ آئندہ جب اپنے موسم پر پیدا ہوتے جاویں بکر کے واسطے وصیت ہیں کہ یہی ہمیشگی کی صورت ہے۔ رہا یہ امر کہ ہمیشگی صرف بکر کی زندگی تک ہوگی تو یہ اس واسطے کہ بکر کے واسطے خود ہمیشگی نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ وصیت موصی لہ کے لیے خاص ہے اس کے وارثوں کی میراث نہیں ہوتی ہے تو ہمیشگی کے یہی معنی ہوئے کہ جب تک بکر زندہ رہے۔ بالجملہ ثمرہ کے ساتھ جب تک ایسا لفظ نہ ہو جس سے موجود پھلوں سے زائد کی دلالت ہو تب تک صرف موجود پھل پاوے گا۔ **اما الغلة ینتظم الموجود وما یکون بعرض الوجود مرة بعد اخرى عرفا**۔ رہا غلہ تو وہ موجود کو اور اس کے سوائے بھی جو بار بار موجود ہونے والا ہے

سب کو عرف میں شامل ہوتا ہے۔ یقال فلان یاکل من غلة بستانه ومن غلة ارضه وداره۔ چنانچہ عرف میں بولا کرتے ہیں کہ فلاں شخص اپنے باغ کے غلہ سے کھاتا ہے یا اپنی زمین و مکان کے غلہ سے کھاتا ہے۔ ف یعنی فلاں شخص کی بسراوقات اپنے باغ یا زمین یا مکان کی حاصلات سے ہے مثلاً پوچھا گیا کہ کسی کا نوکر نہیں تو کہاں سے بسر ہوتی ہے تو اس کے جواب میں یوں بولتے ہیں اور یوں نہیں کہتے کہ وہ اپنے باغ کے پھل کھاتا ہے۔ اس واسطے کہ پھل تو ہمیشہ موجود ہونے کی چیز نہیں اور ہر روزہ خوراک نہیں ہے۔ اور غلہ و حاصلات کا محاورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے۔ یعنی حاصلات مذکورہ جو سال بسال اپنے اقساط پر وصول ہوا کرتی ہے اسی سے بسراوقات ہے تو معلوم ہوا کہ غلہ مکرر بار بار حاصلات کو شامل ہے۔ فاذا اطلقت تتناولهما عرفا غیر موقوف علی دلالة اخری۔ پس جب غلہ کا لفظ اطلاق کیا گیا تو وہ عرف میں موجود کو اور آئندہ پیدا ہونے والے کو دونوں کو شامل ہوتا ہے بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی دلالت پر موقوف ہو۔ ف یعنی اس کے ساتھ میں کسی ایسے لفظ دیگر کی ضرورت نہیں جو آئندہ کے شمول پر دلالت کرے بلکہ غلہ کا لفظ ہی معدوم و آئندہ موجود ہونے والے پر دلالت کرتا ہے۔ اما الثمرة اذا اطلقت لایراد بها الا الموجود۔ اور ثمرہ کا لفظ جب اطلاق کیا گیا یعنی اس کے ساتھ کوئی قید ہمیشگی وغیرہ کی نہیں لگائی گئی تو اس سے سوائے ثمرہ موجود کے زائد مراد نہیں ہوتے ہیں۔ فلهذا یفتقر الانصراف الی دلیل زائد۔ اسی واسطے موجود سے زائد کے معنی لینے میں دلیل زائد کی ضرورت ہوتی ہے۔

ف یعنی موجودہ پھل کے اطلاق سے پھیرنے میں ضرورت ہے کہ یہاں لفظ زائد ہو۔ قال ومن اوصی لرجل بصوف غنمه ابدا او باولادها او بلبنها ثم مات فله ما فی بطونها من الولد وما فی ضروعها من اللبن وما علی ظهورها من الصوف یوم یموت الموصی سواء قال ابدا او لم یقل لانه ایجاب عند الموت فیعتبر قیام هذه الاشیاء یومئذ۔ اگر زید نے بکر کے واسطے ہمیشہ کے لیے اپنی بکریوں کے بالوں کی یا ان کے بچوں کی یا ان کے دودھ کی وصیت کی پھر زید مرا تو اس کی موت کے روز ان بکریوں کے پیٹ میں جو بچہ ہوں یا جو کچھ دودھ ان کے تھنوں میں ہو یا جو بال ان کی پشت میں ہوں وہ بکر کو ملیں گے۔ خواہ زید نے (ہمیشہ) کا لفظ کہا ہو یا نہ کہا ہو۔ یعنی ہمیشہ کہنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے اس واسطے کہ وصیت مذکورہ تو موت کے وقت ایجاب ہے (چنانچہ مکرر بیان ہو چکا) تو موت کے روز ان چیزوں کا وجود معتبر ہے۔

ف اور آئندہ جو بچہ وغیرہ ہوں وہ بالفعل معدوم ہیں تو وصیت میں ان کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ وصیت صرف اس موجودہ سے متعلق ہوتی ہے جو ایجاب کے وقت ہو یعنی موصی کی موت کے وقت ہو۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے پھلوں و غلہ میں یہ کہاں اعتبار کیا جب کہ معدوم کو بھی شامل کر لیا۔ جواب یہ کہ جملہ وصیات میں قیاس کے موافق یہی حکم ہے کہ موت کے وقت جو موجود ہو اسی سے وصیت متعلق ہوتی ہے۔ وهذا بخلاف ما تقدم اور یہ مذکورہ سابق کے خلاف ہے۔ ف یعنی پھلوں و غلہ کے مسئلہ سے خلاف ہے بلکہ پھلوں و غلہ کا مسئلہ سب سے خلاف اور قیاس سے خلاف ہے۔ والفرق ان القیاس یابی تملیك المعدوم لانه لایقبل الملك الا ان فی الثمرة والغلة المعدومة جاء الشرع بورود العقد علیها کالمعاملة والاجارة فاقتضی ذلك جوازه فی الوصیة بالطریق الاولی لان بابها اوسع۔ فرق یہ ہے کہ معدوم چیز کی تملیک سے قیاس منکر ہے یعنی قیاس مقتضی نہیں کہ معدوم چیز کی تملیک کی جاوے (کیونکہ جس چیز کو دوسرے کی ملک میں دیتا ہے وہ معدوم ہے تو فعل کا اثر لغو ہے) کیونکہ معدوم اس قابل نہیں کہ مملوک ہو لیکن پھل و غلہ

معدوم کا یہ حال ہے کہ ان پر عقد وارد ہونا شرع میں آگیا ہے جیسے درختوں کی بٹائی کا معاملہ ہے یا عقد اجارہ ہے کہ یہ شرع میں وارد ہے تو یہ مقتضی ہے کہ ان کی وصیت بدرجۂ اولیٰ جائز ہو اس واسطے کہ باب کی وصیت زیادہ وسیع ہے۔

ف کیونکہ جب ان معدوم پھل وغلہ کے عوض دوسرے کا مال لینے کا عقد اجارہ جائز ہوا تو وصیت جو مفت تملیک ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ لہٰذا ہم نے پھلوں وغلہ کی وصیت میں معدوم وموجود سب کی وصیت میں جواز کہا۔

اما الولد المعدوم واختاه فلا يجوز ايراد العقد عليها اصلا ولا يستحق بعقد ما فكذلك لا يدخل تحت الوصية ۔ رہا بچہ معدوم اور اس کے دونوں ساتھی۔ یعنی بکریوں کے معدوم بچوں پشم ودودھ کی وصیت تو ان کا یہ حال ہے کہ ان پر عقد وارد کرنا بالکلیہ نہیں جائز ہے اور کسی عقد کے ذریعہ سے ان کا استحقاق نہیں ہوتا ہے۔ تو وصیت کے تحت میں بھی یہ معدومات نہیں داخل ہوں گے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جس وقت موصی نے وصیت کی تھی اس وقت کچھ بھی موجود نہیں تھا اور اگر ہوتا تو وہ موصی لہ کو نہیں ملتا ہے۔ بلکہ جو وقت موت کے موجود ہو وہ ملتا ہے حالانکہ یہ وصیت کے وقت معدوم تھا تو چاہیے کہ جو بوقت موت موجود ہے یہ بھی موصی لہ کو نہ دیا جاوے۔ جواب یہ کہ وصیت تو درحقیقت موت ہی کے وقت ایجاب ہے تو اس وقت جو موجود نہیں ہے وہ داخل نہ ہوا۔ **بخلاف الموجود منها**۔ برخلاف اس کے جو ان اشیاء میں سے موجود ہو۔ ف یعنی جو بچہ یا دودھ وصوف کہ موجود ہو وہ داخل ہو جائے گا۔ **لانه يجوز استحقاقها تبعا بعقد البيع ومقصودا بعقد الخلع فكذا بالوصية والله تعالى اعلم**۔ اس واسطے کہ پیٹ میں جو بچہ یا تھن میں جو دودھ یا بکری کی پیٹھ پر جو صوف ہے وہ عقد بیع کے ذریعہ سے تابع کر کے مستحق ہو جاتا ہے اور عقد خلع کے ذریعہ سے قصد کر کے مستحق ہو جاتا ہے تو اسی طرح بذریعہ وصیت کے بھی مستحق ہو جائے گا۔

ف یعنی اگر حاملہ باندی یا بکری خریدی تو اس کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی مشتری کی ملک ہو گا جب کہ پیدا نہیں ہوا ہے اور اسی طرح بکری کے تھنوں کا دودھ یا صوف بھی مشتری کے واسطے ہے اور اگر عورت نے باندی کے بچہ پر جو حمل ہے شوہر سے خلع کیا تو جائز ہے اور یہ بچہ اس کا عوض ہو گا پس موجود حمل و دودھ وصوف ایسی چیز ہے کہ اس پر بعض عقد وارد ہوتا ہے خواہ تبعاً یا قصداً تو اسی طرح وصیت سے بھی ان کی ملکیت موصی لہ کو حاصل ہو جائے گی واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب وصية الذمی

یہ باب ذمی کی وصیت کے بیان میں ہے

قال واذا صنع يهودي او نصراني بيعة او كنيسة في صحته ثم مات فهو ميراث۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر یہودی نے بیعہ بنایا یا نصرانی نے کنیسہ بنایا درحالیکہ وہ تندرست ہے (مریض مرض الموت نہیں ہے) پھر مر گیا تو یہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ ف۔ اس میں ائمہ ثلثہ متفق ہیں اگرچہ تخریج کے طریق میں فرق ہے۔ **لان هذا بمنزلة الوقف عند ابي حنيفةؒ والوقف عنده يورث ولا يلزم فكذا هذا**۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذمی کا یہ فعل بمنزلہ وقف ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے اجتہاد میں اوقاف کچھ لازم نہیں ہوتے بلکہ میراث ہو جاتے ہیںع۔ تو یہی یہودی ونصرانی کے اس وقف میں ہوگا۔ ف کہ یہ میراث ہو جائے گا اور لازمی نہیں ہو گا۔ **اما عندهما فلان هذا**

ع حتی کہ مسلمان کے اوقاف میراث ہو جاتے ہیں۔ ۱۲م

معصیۃ فلا تصح عندھما۔ رہا صاحبین کے نزدیک اس کا میراث ہو جانا اس وجہ سے کہ وقف اگرچہ لازم ہوتا ہے لیکن یہ فعل معصیت ہے تو صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا۔ ف۔ اور یہی امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ قال ولو اوصی بذلک لقوم مسمین فھو من الثلث معناہ اذا اوصی ان یبنی دارہ بیعۃ اوکنیسۃ فھو جائز من الثلث لان الوصیۃ فیھا معنی الاستخلاف ومعنی التملیک ولہ ولایۃ ذلک فامکن تصحیحہ علی اعتبار المعنیین۔ اور اگر یہودی یا نصرانی نے ایک قوم مسمی کے واسطے بیعہ یا کنیسہ کی وصیت کی تو یہ وصیت اس کی تہائی ترکہ سے جائز ہوگی۔ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ اس نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان واسطے فلاں و فلاں و فلاں معلن مسمی لوگوں کے واسطے بیعہ یا کنیسہ بنا یا جاوے تو یہ اس کے تہائی مال سے جائز ہے اس واسطے کہ وصیت میں دو ہی معنی ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ موصی لہ کو بجائے اپنے خلیفہ کیا اور دوم یہ کہ مالک کر دیا یعنی جس چیز کی وصیت کی تو موصی لہ کو اس چیز کے حق میں اپنا خلیفہ کیا یا یہ چیز اس کی ملک میں دے دی اور ذمی کو بھی دونوں باتوں میں سے ہر ایک کا اختیار حاصل ہے تو اس کے قول مذکور دونوں معنی کے لحاظ سے صحیح کرنا ممکن ہے۔

ف۔ پس یہ تصرف صحیح رہا لیکن وارثوں کے حق متعلق ہونے سے تصرف مذکور صرف ایک تہائی سے جائز ہوگا یہ اس وقت کہ قوم مذکور معین مسمی ہوں۔ قال وان اوصی بدارہ کنیسۃ لقوم غیر مسمین جازت الوصیۃ عند ابی حنیفۃؒ وقالا الوصیۃ باطلۃ لان ھذہ معصیۃ حقیقۃ وان کان فی معتقدھم قربۃ والوصیۃ بالمعصیۃ باطلۃ لما فی تنفیذھا من تقریر المعصیۃ۔ اور اگر اس نے وصیت کی کہ اس کا مکان ایک قوم غیر مسمی وغیر معین کے واسطے کنیسہ بنا دیا جاوے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وصیت جائز ہے اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک وصیت باطل ہے (اور یہی امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے) اس واسطے کہ وصیت مذکورہ درحقیقت معصیت ہے اگرچہ ان کے اعتقاد میں ایک فعل طاعت تقرب ہو اور معصیت کی وصیت باطل ہوتی ہے۔ اس واسطے کہ ایسی وصیت کے نافذ کرنے میں معصیت کو مستحکم کرنا لازم آتا ہے۔ ولابی حنیفۃؒ ان ھذہ قربۃ فی معتقدھم ونحن امرنا ان نترکھم وما یدینون فیجوز بناءً علی اعتقادھم۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ امر مذکور ان کے اعتقاد میں طاعت ہے اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ذمیوں کو ان کے اعتقادی اعمال پر چھوڑیں تو بر بنائے ان کے اعتقاد کے یہ وصیت جائز ہوئی۔

ف۔ اور ان کے دینی افعال میں کچھ حقیقت کا لحاظ ضروری نہیں ہے۔ الا یری انہ لو اوصی بما ھو قربۃ حقیقۃ لکن معصیۃ فی معتقدھم لا تجوز الوصیۃ اعتبارا لاعتقادھم فکذا عکسہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے ایسے امر کی وصیت کی جو درحقیقت قربت ہے لیکن ان کے اعتقاد میں معصیت ہے تو ان کے اعتقاد کا لحاظ کر کے یہ وصیت جائز نہیں رکھی جاتی ہے (بالاتفاق) تو اسی طرح اس کے برعکس میں حکم ہوگا۔

ف۔ کہ جو درحقیقت معصیت ہو لیکن ان کے اعتقاد میں تقرب ہے وہ نافذ کی جائے گی۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ بیعہ و کنیسہ بنانے کی وصیت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے حالانکہ اگر خود کنیسہ و بیعہ بنا تا پھر مر جاتا تو وہ میراث ہو جاتا۔ تو ابوحنیفہؒ نے ان دونوں میں فرق کیا۔ ثم الفرق لابی حنیفۃؒ بین بناء البیعۃ والکنیسۃ وبین الوصیۃ بہ ان البناء نفسہ لیس بسبب لزوال ملک البانی وانما یزول ملکہ بان یصیر محرزا خالصا للہ تعالیٰ کما فی مساجد المسلمین والکنیسۃ لو تصیر محرزۃ للہ تعالیٰ

حقیقۃ فتبقی ملکا للباقی فتورث عنہ ولانہم یبنون فیھا الحجرات ویسکونھا فلم یتحرز لتعلق حق العباد بہ وفی ھذہ الصورۃ تورث المسجد ایضا لعدم تحرزہ بخلاف الوصیۃ لانہ وضع لازالۃ الملک الا انہ امتنع ثبوت مقتضاہ فی غیر ماھو قربۃ عندھم فیبقی فیما ھو قربۃ علی مقتضاہ فیزول ملکہ فلایورث۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے واسطے بیعہ وکنیسہ بنانے میں (حتی کہ وہ میراث ہوجاتا ہے) اور بیعہ وکنیسہ کی وصیت کرنے میں (حتی کہ وصیت صحیح ہوجاتی ہے) فرق کی دلیل یہ ہے کہ عمارت خود ایسی چیز نہیں جو بنانے والے کی ملکیت زائل ہوجانے کا سبب ہو بلکہ اس کی ملکیت جبھی زائل ہوتی ہے کہ ایسا سبب پایا جاوے جس سے یہ عمارت احراز کے طور پر خالص للہ تعالیٰ ہوجاوے جیسے مسلمانوں کی مساجد میں ہوتا ہے یعنی بندوں کا تعلق اس سے بالکلیہ منقطع ہوجاوے۔ اور بیعہ وکنیسہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کے واسطے محرز نہیں ہوا تو بنانے والے کی ملکیت باقی رہا پس وہ اس کے وارثوں کی میراث ہوگیا اور اس دلیل سے کہ ذمی یہود ونصاری اپنی بیعہ وکنیسہ میں حجرے بناتے اور اس میں رہتے ہیں۔ تو اس سے بندوں کا حق متعلق ہونے سے احراز خالص نہیں ہوا۔ تو ایسی صورت میں تو احراز نہ ہونے سے مسجد بھی میراث ہوجاتی ہے۔ یہ تو بنانے میں تھا۔ برخلاف اس کے جب بیعہ وکنیسہ کے واسطے وصیت کی تو ملکیت نہیں رہتی ہے اس واسطے کہ وصیت تو ملک دور کرنے کے واسطے موضوع ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس صورت میں وصیت ان کے اعتقاد میں تقرب نہ ہو تو وصیت کا مقتضائے یعنی ازالہ ملک کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ پس جس صورت میں ان کے نزدیک تقرب ہو اس میں مقتضائے وصیت ثابت ہوجائے گا۔ پس ملکیت زائل ہوجائے گی تو وہ میراث نہیں ہوسکتی ہے۔ ف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ وجہ فرق اشکال سے خالی نہیں ہے اور اولیٰ یہ کہ صرف بیان فرق میں اسی قدر اکتفا کیا جاوے کہ عمارت بناکر چھوڑنا بمنزلہ وقف ہے اور وہ غیر لازم ہے برخلاف وصیت کے کہ وہ بدون رجوع کے لازم ہوجاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم الحاصل ان وصایا الذمی علی اربعۃ اقسام منہا ان یکون قربۃ فی معتقدھم ولاتکون قربۃ فی حقنا وھو ما ذکرناہ وما اذا اوصی ان تذبح خنازیرہ وتطعم المشرکین وھذہ علی الخلاف اذا کان القوم غیر مسمین کما ذکرناہ والوجہ ما بیناہ پھر حاصل کلام یہ کہ ذمیوں کی وصیتیں چار قسم ہوتی ہیں ازانجملہ یہ کہ وصیت ایسی ہو جو ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب ہے اور ہمارے نزدیک وہ تقرب نہیں ہے اور اس کی ایک مثال یہی جو اوپر مذکور ہوئی یعنی بیعہ وکنیسہ بنانے کی وصیت کرنا اور دوم یہ کہ نصرانی نے وصیت کی اس کی سوریں ذبح کر کے مشرکوں کو کھلائی جاویں اور ایسی وصیت میں امامؒ و صاحبینؒ کا اختلاف جاری ہے جب کہ وہ لوگ غیر مسمی ہوں جن کے واسطے وصیت کی ہے چنانچہ ہم نے اوپر کی مثال میں بیان کیا اور اس کی وجہ بھی وہی جو ہم اوپر بیان کرچکے ہیں۔ ف۔ جس کا حاصل یہ کہ امامؒ کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تقرب سمجھتے ہیں ہم ان کو ان کے اعتقاد پر چھوڑیں گے۔ اور کچھ تعرض نہیں کریں گے اور صاحبینؒ کے نزدیک جو امر کہ معصیت حقیقی ہو اس کے اجراء میں معصیت کی اعانت ہے پس وہ باطل کی جائے گی غیر از نیکہ جب تملیک ممکن ہو تو تملیک کردی جاوے۔ ومنہا اذا اوصی بما یکون قربۃ فی حقنا ولایکون قربۃ فی معتقدھم کما اذا اوصی بالحج او بان یبنی مسجد للمسلمین او بان یسرج فی مساجد المسلمین وھذہ الوصیۃ باطلۃ بالاجماع اعتبار الاعتقادھم الا اذا کان القوم باعیانہم لوقوعہ تملیکا لانہم معلومون والجہتہ مشورۃ۔ ازانجملہ ایسی وصیت جو ہمارے حق میں تقرب ہے اور ذمیوں کے اعتقاد میں

تقرب نہیں ہے مثلاً ذمی نے وصیت کی کہ میرے مال سے خانہ کعبہ کا حج کرایا جاوے یا مسلمانوں کے واسطے مسجد بنوائی جاوے یا مسلمانوں کی مسجدوں میں چراغ روشن کیا جاوے اور ایسی وصیت بالاجماع باطل ہے بلحاظ ان کے اعتقاد کے الا یہ کہ صاحبین کے نزدیک اس لحاظ سے کہ یہ تقربات حقیقۃ ذمی کے حق میں منائع ہیں لیکن اگر ایسی وصیت کسی قوم معین کے حق میں ہو تو نافذ کی جائے گی بطور تملیک کے اس واسطے کہ یہ لوگ معلوم ہیں۔ اور طریقہ کو مشورہ قرار دیا جائے گا۔

ف مثلاً اس نے کہا کہ زید کو حج کرایا جاوے تو اس کے یہ معنی لگائے جاویں کہ اس قدر مال زید کو دیا جاوے اور میں اس کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ اس مال سے حج کرلے۔ پس وصیت اس شخص معین کے واسطے تملیک مال ہے اور حج کی جہت کو بطور مشورہ سمجھا گیا کیونکہ وہ خود حج کا معتقد نہیں ہے اور یہ فعل اس کا بطور ناموری قرار دیا جائے گا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مساجد میں چراغ روشن کرنے کی وصیت بہر حال باطل ہے کیونکہ تملیک ممکن نہیں ہے مگر آنکہ یوں کہے کہ اس قدر مال فلاں شخص و فلاں کو دیا جاوے کہ وہ مسجدوں میں چراغ روشن کریں تو یہ ان لوگوں کے واسطے تملیک ہے۔ ومنها اذا اوصى بما يكون قربة فى حقنا وفى حقهم كما اذا اوصى بان يسرج فى بيت المقدس او يغزى الترك وهو من الروم وهذا جائز سواء كان القوم باعيانهم او بغير اعيانهم لانه وصية بما هو قربة حقيقة وفى معتقدهم ايضا۔ ازانجملہ یہ کہ اس نے ایسی چیز کی وصیت کی جو ہمارے حق میں اور اس کے حق میں بھی تقرب ہے مثلاً یہودی یا نصرانی نے وصیت کی کہ بیت المقدس میں چراغ روشن کیا جاوے یا روم کے یہودی نے وصیت کی کہ اس مال سے تاتاریوں پر جہاد کیا جاوے یعنی جس قوم میں چینی و تاتاری بت پرست بودھ ہیں ان پر جہاد کیا جاوے تو یہ جائز ہے خواہ اس نے کسی قوم معین کے واسطے وصیت کی ہو یا غیر معین کے واسطے وصیت ہو اس واسطے کہ یہ وصیت ایسی چیز کی ہے جو درحقیقت تقرب ہے اور ان کے اعتقاد میں بھی تقرب ہے۔ ف اور مترجم نے جہاد کی وصیت میں صرف یہودیوں کی تخصیص اس واسطے کی کہ نصرانیوں میں جہاد منسوخ ہو گیا اور توریت میں یہودیوں کے واسطے غیر منسوخ تھا چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام و مابعد کے پیغمبروں نے برابر جہاد کئے بلکہ ان میں جہاد کے احکام میں سے یہ تھا کہ بعد فتح کے جن کافروں نے دین توریت قبول نہ کیا ان کو قطعاً قتل کر دو پھر شریعت انجیل میں جہاد بالکل نسخ ہوا اور حوالہ دیا گیا کہ اس کے بعد خاتم المرسلین پیغمبر آوے گا وہ جہاد فرماوے گا اور بہت سے فضائل و کمالات حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مع نام مبارک احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کئے۔ اور توریت میں خود فضائل مشرح تھے اور تمام پیغمبران بنی اسرائیل میں بہت تفصیل سے خلفائے راشدین تک کے نام و حلیہ و صفات معلوم و مشہور تھے۔ م۔ ومنها اذا اوصى بما يكون قربة لا فى حقنا ولا فى حقهم كما اذا اوصى للمغنيات والنائحات فان هذا غير جائز لانه معصية فى حقنا وفى حقهم الا ان يكون لقوم باعيانهم فيصح تمليكا واستخلافا۔ ازانجملہ یعنی قسم چہارم ایسی وصیت جو مطلقاً تقرب نہ ہو یعنی نہ ہمارے حق میں تقرب ہے اور نہ ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب ہے مثلاً ذمی نے گانے والیوں یا رونے والیوں کے واسطے مال کی وصیت کی۔ ف مثلاً کہا کہ میرے مال سے اس قدر رنڈیوں اور بھڑووں کو دیا جاوے یا کہا کہ اس قدر ان عورتوں کو دیا جاوے جو اس کے مرنے پر نوحہ کرنے آویں۔ م۔ تو ایسی وصیت نہیں جائز ہے یعنی نافذ نہیں کی جائے گی اس واسطے کہ ایسی وصیت ہمارے حق میں اور ذمیوں کے حق میں معصیت ہے۔ لیکن اگر اس نے یہ وصیت کسی قوم معین کے واسطے کی ہو تو بطور تملیک و استخلاف کے صحیح ہے۔

ف یعنی مثلاً اس نے کہا کہ اس قدر مال فلانہ و فلانہ گانے والی کو یا فلانہ و فلانہ رونے والی کو دیا جاوے تو یہ مال

ان خاص عورتوں کو دے دیا جائے گا بدون اس کے کہ گانے یا رونے پر ہو بلکہ یوں قرار دیا جائے گا کہ گویا اس نے اپنے مال سے اس اس قدر مال ان عورتوں کی ملک میں دیا ہے یا اس نے بجائے اپنے اس مال میں ان کو خلیفہ کیا ہے غرضیکہ یہ وصیت بطور تملیک وبطور استخلاف کے صحیح ہو سکتی ہے تو نافذ کی جاوے اور یہ جبھی ممکن ہے کہ یہ عورتیں مسمی و معین ہوں کیونکہ مجہول غیر معین کو مالک یا خلیفہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آپ نے ذمیوں کی وصیتیں بیان فرمائیں حالانکہ اسلام میں بھی بہت سے گمراہ فرقہ مانند خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ و اباحیہ وغیرہ کے موجود ہیں تو ان کے وصایا کے احکام فرمائیے۔ جواب یہ کہ اسلام سے گمراہ ہونے والے دو حال سے خالی نہیں ہیں ایک یہ کہ ان کی گمراہی اس حد تک پہنچی کہ وہ صرف اسلام کا نام بدنام کرتے ہیں حالانکہ مشرکوں سے بدتر ہیں جیسے روافض میں نصیریہ فرقہ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ میں الوہیت کے قائل ہیں یا فرقہ دیگر جو کہتے ہیں کہ نبوت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واسطے تھی مگر حضرت جبرائیلؑ سے غلطی ہوئی اور جب ایک مرتبہ غلطی ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرار ہو گیا اور عبداللہ بن سبا نے بھی تعلیم کیا چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان میں چند لوگوں کو پاکر نہایت غصہ سے آگ میں جلا دیا اور یہ سرغنہ در حقیقت یہودی تھا جس نے اسلام میں رخنہ ڈالنا چاہا جیسے پولس نے نصرانیوں میں بھی قابو پایا تھا تو در حقیقت نصیریہ کچھ نصرانیوں سے کم نہیں اور رفرقہ دوم بھی کافر و مشرک ہے اسی طرح اباحیہ وغیرہ مرتد لوگ ہیں اور دوم وہ فرقہ ہیں جو گمراہ و معاصی و بد اعتقادی میں مبتلا ہیں لیکن کفر تک ان کی نوبت نہیں پہنچی بلکہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت اور حقیقت قرآن مجید کے قائل ہیں پس ان میں اسی تفصیل سے حکم ہوگا چنانچہ شیخ مصنفؒ نے فرمایا۔ وصاحب الهوى ان كان لا يكفر فهو فى حق الوصية بمنزلة المسلمين لانا امرنا ببناء الاحكام على الظاهر وان كان يكفر فهو بمنزلة المرتد فيكون على الخلاف المعروف فى تصرفاته بين ابى حنيفةؒ وصاحبيه اور ہوائی بدعتی یعنی جس کے اعتقاد میں گمراہی ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اس کا کفار نہیں ہے یعنی وہ کافر نہیں ہوا تو وہ وصیت کے حق میں بمنزلہ مسلمانوں کے ہے اس واسطے کہ ہم کو حکم دیا گیا کہ احکام کو ظاہر حال پر مبنی کریں یعنی ظاہر حال سے جو بات معلوم ہو اسی پر حکم لگاویں۔ اور اگر یہ شخص جس نے نیا اعتقاد نکالا ہے ایسا بدعتی ہو جس کا کفار کیا گیا یعنی اس کے کافر ہونے کا حکم شرعاً ہو چکا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے یعنی اسلام سے پھر گیا تو اس کے تصرفات نافذ ہونے میں امامؒ و صاحبینؒ کے درمیان اختلاف معروف ہے۔ ف۔ کہ صاحبینؒ کے نزدیک مرد مرتد کے تصرفات جائز ہیں اور امامؒ کے نزدیک اس نے جو تصرف کیا وہ ابھی متوقف ہے پس اگر اسلام لایا تو نافذ ہوا اور اگر مرتد ہونے پر قتل ہوا یا مر گیا تو تصرف باطل ہو گیا پھر یہ اختلاف مرد مرتد میں ہے۔ وفى المرتدة الاصح انه تصح وصاياها لانها تبقى على الردة بخلاف المرتد لانه يقتل او يسلم۔ اور رہی مرتدہ عورت تو اصح یہ کہ مرتدہ کی وصیتیں صحیح ہیں کیونکہ مرتدہ عورت قتل نہیں کی جاتی بلکہ چھوڑی جاتی و قید کی جاتی ہے برخلاف مرتد مرد کے کہ وہ قتل کیا جائے گا یا اسلام لا دے۔

ف۔ رہا حربی کافر کا بیان۔ قال واذا دخل الحربى دارنا بامان فاوصى لمسلم او ذمى بماله كله جاز لان امتناع الوصية بما زاد على الثلث لحق الورثة ولهذا ينفذ باجازتهم وليس لورثته حق مرعى لكونهم فى دار الحرب اذ هم اموات فى حقنا ولان حرمة ماله باعتبار الامان والامان كان لحقه لا لحق ورثته۔ اور اگر کوئی حربی کافر ہمارے دار الاسلام میں امان لے کر آیا۔ اور یہاں اس نے کسی مسلمان یا ذمی کے واسطے اپنے کل مال کی وصیت کر دی تو بھی جائز ہے (پس اس کی وصیت اور کل

مال کی وصیت بھی جائز ہے) اس واسطے کہ تہائی سے زائد کی وصیت ممتنع ہونا تو صرف وارثوں کے حق کی وجہ سے ہوتا ہے اسی واسطے اگر وارث لوگ اجازت دیدیں تو زائد کی وصیت نافذ جائز ہو جاتی ہے اور حربی مذکور کے وارثوں کے لیے کوئی حق مرعی نہیں یعنی ہم پر اس کے وارثوں کے حقوق نگاہ رکھنا لازم نہیں ہیں (اس واسطے کہ وہ ہمارے دشمن ہیں اور) اس واسطے کہ وہ لوگ دار الحرب میں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک وہ مردہ ہیں اور اس واسطے کہ حربی کے مال کا احترام بلحاظ امان کے ہے۔ اور امان صرف حربی کے حق میں ہے اور اس کے وارثوں کے حق میں نہیں ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر اس حربی کے وارثوں کا مال کوئی مسلمان یا حربی چھین لادے تو ہم اس کو پسند کریں گے۔ لیکن اگر حربی سے جو امان لے کر آیا ہے کسی نے مال لیا تو ہم اس کو جائز نہیں رکھینگے بلکہ واپس دلوادیں گے۔ ولو کان اوصی باقل من ذلك اخذت الوصية ويرد الباقي على ورثته وذلك من حق المستامن ايضاً۔ اور اگر حربی مذکور نے اس مال میں سے تھوڑے مال کی وصیت کی ہو تو بقدر وصیت لے لیا جائے گا۔ اور باقی اس کے وارثوں کو واپس دیا جاتے گا اور یہ واپسی بھی اسی حربی مستامن کے حق سے ہے۔ ف۔ اور اس کے وارثوں کی رعایت سے نہیں ہے۔ ولو اعتق عبده عند الموت او دبر عبده في دار الاسلام فذلك صحيح منه من غير اعتبار الثلث لما بينا۔ اور اگر حربی مستامن نے دار الاسلام میں اپنی موت کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے یہاں مرض الموت میں اپنا غلام مدبر کیا تو اس کی طرف سے یہ تصرف صحیح ہے بدون اعتبار تہائی کے بدلیل مذکورۂ بالا۔ ف یعنی موت میں آزاد یا مدبر کرنا درحقیقت بمعنی وصیت ہے جو اہل اسلام میں بلحاظ حق وارثوں کے میت کے تہائی سے معتبر ہوتا ہے لیکن حربی مستامن کے وارثوں کا کچھ لحاظ نہیں تو یہ کل مال سے معتبر ہے۔ بالجملہ حربی مستامن کی وصیت جائز ہے اور اس کے وارثوں کا لحاظ نہ ہوگا۔ وكذلك لو اوصى له مسلم او ذمي بوصيته جاز لانه مادام في دار الاسلام فهو في المعاملات بمنزلة الذمي ولهذا تصح عقود التمليكات منه في حال حياته ويصح تبرعه في حياته فكذا بعد مماته۔ اور اسی طرح اگر حربی مستامن کے واسطے کسی مسلمان یا ذمی نے کچھ وصیت کی تو جائز ہے اس واسطے کہ جب تک وہ دار الاسلام میں ہے تو معاملات میں بمنزلہ ذمی کے ہے اور اسی وجہ سے حربی کے ساتھ تملیکات کے عقود حالت حیات میں مسلمان کی طرف سے جائز ہوتے ہیں اور مسلمان کی زندگی میں اس کے ساتھ تبرع جائز ہے پس اسی طرح مسلمان کی موت کے بعد بھی جائز ہے۔ ف خلاصہ یہ کہ اگر مسلمان یا ذمی اپنی زندگی میں حربی مستامن کو کسی مال کا مالک کرے خواہ بالعوض یا مفت احسان سے تو یہ جائز ہے پس اسی طرح اپنی موت کے بعد اگر وصیت کے طور پر اس کو مالک کرے تو بھی جائز ہے وعن ابي حنيفة رح وابي يوسف رح انه لا يجوز لانه مستامن من اهل الحرب اذ هو على قصد الرجوع ويمكن منه ولا يمكن من زيادة المقام على السنة الا بالجزية۔ اور امام ابو حنیفہ رح و ابو یوسف رح سے یہ بھی روایت ہے کہ حربی کے لیے مسلمان یا ذمی کی وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ شخص درحقیقت ہم سے لڑنے والوں میں سے ہے جو امان لے کر آیا ہے چنانچہ واپس جانے کے قصد پر ہے اور اس کو واپس جانے کی قدرت ہے اور وہ ایک سال سے زیادہ بدون جزیہ کے یہاں نہیں چھوڑا جاتا ہے۔

ف اور یہی روایت اوفق ہے حتیٰ کہ اگر بعض متمول ذمیوں نے لڑانا چاہا تو کروڑوں روپیہ کی وصیت حربی کے نام کرے گا۔ جس سے حربیوں کو جنگ میں بہت قوت حاصل ہو اور یہ خراب فساد ہے پس شائد کہ دونوں روایتوں میں حاصل یہ ہو کہ اگر حربی مستامن کے واسطے مستامن یا ذمی نے ایسے مال کی وصیت کی جو اس کو ہم پر لڑائی

میں قوی نہ کرے یا اس کے قلب کی تالیف ہو تو جائز ہے اور اگر ایسا مال یا اس قدر مال ہو جو اس کو ہم پر قوت دے تو جائز نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو اوصی الذمی باکثر من الثلث او لبعض ورثته لاتجوز اعتبارا بالمسلمین لانهم التزموا احکام الاسلام فیما یرجع الی المعاملات۔ اور اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زائد کی وصیت کی یا اپنے بعض وارثوں کے واسطے وصیت کی تو مسلمانوں پر قیاس کر کے یہ جائز نہیں ہے اس واسطے کہ ذمیوں نے ان امور میں جو معاملات کی جانب راجع ہیں اسلامی احکام کا التزام کر لیا ہے۔ ف۔ اور اس وصیت کا مرجع بھی معاملات باہمی ہیں تو ہم اس کے وارثوں کے حقوق کی رعایت کریں گے کہ وہ بے چارے مفلس و پریشان نہ ہوں۔ ولو اوصی بخلاف ملته جاز اعتبارا بالارث اذ الکفر کله ملة واحدة۔ اور اگر ذمی نے اپنی ملت سے مخالف کے واسطے وصیت کی (مثلاً نصرانی نے یہودی کے یے یا برعکس) تو بقیاس میراث کے جائز ہے اس واسطے کہ کفر سب ایک ہی ملت ہے۔ ولو اوصی لحربی فی دار الاسلام لایجوز لان الارث ممتنع لتباین الدارین والوصیة اخته واللہ اعلم۔ اور اگر ذمی نے جو دار الاسلام میں ہے کسی حربی کے واسطے جو دار الحرب میں ہے وصیت کی تو نہیں جائز ہے اس واسطے کہ دونوں ملکوں کے تبائن کی وجہ سے میراث ممتنع ہے تو وصیت بھی جو میراث کی بہن ہے ممتنع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الوصی وما یملکه

یہ باب وصی و اس کے اختیارات کے بیان میں ہے۔

وصی وہ شخص جس کو آدمی نے بعد اپنی موت کے اپنے قائمقام احکام خاص میں کیا از انجملہ وہ اس کی وصیتیں نافذ کرے گا اور اس کے قرضہ وصول کرے اور اس کی صغیر اولاد کی پرداخت و پرورش کرے گا جیسے زندگی میں جس کو قائم کرے وہ وکیل ہوتا ہے۔ قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجه الموصی وردها فی غیر وجهه فلیس برد لان المیت مضی لسبیله معتمدا علیه فلو صح رده فی غیر وجهه فی حیاته او بعد مماته صار مغرورا من جهته فرد رده۔ اگر کسی نے دوسرے کو وصی کیا مثلاً زید نے بکر کو اپنی موت کے بعد اپنا وصی مقرر کیا پس موصی کے روبرو اس نے قبول کیا پھر موصی کے پیٹھ پیچھے اس کو رد کیا تو یہ رد نہ ہوگا اس واسطے کہ میت تو اس پر اعتماد کر کے اپنی راہ چلا گیا پس اگر اس کا رد کرنا صحیح ہو یعنی میت کے پیٹھ پیچھے رد کرنا خواہ اس وقت تک میت زندہ ہو یا مر گیا ہو تو میت اس کی جانب سے دھوکا کھانے والا ہو جائے گا۔ لہٰذا اس کا رد کرنا مردود کر دیا گیا۔ ف۔ اور یہ حکم وصی میں اس وجہ سے کہ میت اب کچھ نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف الوکیل بشراء عبد بغیر عینه او ببیع ماله حیث یصح رده فی غیر وجهه لانه لاضرر هناک لانه حی قادر علی التصرف بنفسه۔ برخلاف ایسے وکیل کے جس کو کسی غیر معین غلام کے خریدنے کا یا اپنا مال فروخت کرنے کا وکیل کیا ہو کہ اس کا وکالت رد کرنا بغیر اس کے مواجہہ کے صحیح ہے اس واسطے کہ یہاں کچھ ضرر نہیں کہ وہ زندہ موجود ہے بذات خود تصرف کر سکتا ہے۔ ف۔ اور یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور اکثر مشائخ کے نزدیک وکیل بھی معزول نہ ہوگا جب تک کہ مؤکل کو علم نہ ہو۔ پھر غیر معین غلام کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر غلام معین خریدنے

کا وکیل کیا تو موکل کو اسی غلام خاص کی جانب رغبت ہے تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ خود پسند کرے اور کہے کہ میں نے وکالت رد کر دی پھر اپنے واسطے خرید لے کیونکہ اس میں موکل کا ضرر ظاہر ہے بالجملہ وصی اپنے موصی کے پیٹھ پیچھے وصایت قبول کرنے کو رد نہیں کر سکتا ہے۔ فان ردها فی وجهه فهو رد لانه ليس للموصى ولاية الزامه التصرف ولا غرور فيه لانه يمكنه ان ينيب غيره ۔ اگر وصی نے موصی کے روبرو وصایت کردی تو یہ رد ہے اس واسطے کہ موصی کو اس پر تصرف لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اس میں کچھ دھوکا بھی نہیں ہے کیونکہ موصی کو دوسرا نائب مقرر کرنا ممکن ہے ف ـــــ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر موصی کی عین موت کے وقت یعنی جس وقت وہ دوسرا نائب نہیں کر سکتا ہے رد کرے تو یہ رد معتبر نہیں ہے۔ وان لم يقبل ولم يرد حتى مات الموصى فهو بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لان الموصى ليس له ولاية الالزام فبقي مخيرا فلو انه باع شيئا من التركة فقد لزمته لان ذلك دلالة الالتزام والقبول وهو معتبر بعد الموت وينفذ البيع لصدوره من الوصى وسواء علم بالوصاية او لم يعلم۔ اور اگر موصی نے ایک شخص کو وصی مقرر کیا مگر وصی نے ہنوز وصایت قبول نہیں کی اور نہ رد کی کہ موصی مرگیا تو وصی کو اختیار ہے چاہے وصایت قبول کرے اور چاہے قبول نہ کرے اس واسطے کہ موصی کو اس پر لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے تو وصی مختار رہا پھر اگر وصی نے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کی تو اب وصایت اس پر لازم ہو گئی اس واسطے کہ بیع کرنا دلیل ہے کہ اس نے وصایت کا التزام کر لیا اور قبول کر لی اور یہ بعد موت کے معتبر ہے (اگرچہ حالت حیات میں یہ دلالت معتبر نہ ہو) اور بیع نافذ ہو جائے گی کیونکہ وصی کی طرف سے صادر ہوئی ہے اور واضح ہو کہ وصی مذکور کو اپنی وصایت کی آگاہی ہو یا نہ ہو یکساں ہے ف ـــــ پس اگر کسی کو وصی کیا اور اس کو معلوم نہیں ہے یہاں تک کہ موصی کی موت کے بعد اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو بیع نافذ ہو گئی اور اس پر وصایت لازم ہو جائے گی۔ بخلاف الوكيل اذا لم يعلم بالتوكيل فباع حيث لا ينفذ لان الوصاية خلافة لانه يختص بحال انقطاع ولاية الميت فينتقل الولاية اليه واذا كانت خلافة لا تتوقف على العلم كالوراثة اما التوكيل انابة لثبوته فى حال قيام ولاية الميت فلا يصح من غير علمه كاثبات الملك بالبيع والشراء ۔ برخلاف وکیل کے جب اس کو وکیل کیے جانے کا علم نہ ہو پھر اس نے موکل کی کوئی چیز فروخت کی تو بدوں اجازت موکل کے نافذ نہ ہو گی اس کی وجہ یہ ہے کہ وصایت تو بعد موت کے قائم مقامی ہے کیوں کہ وصایت اسی حالت کے ساتھ مختص ہے جب میت کی ولایت منقطع ہے تو یہ ولایت اسی شخص وصی کی جانب منتقل ہو جائے گی اور جب وصایت ایک خلافت ٹھہری تو یہ وصی کے آگاہ ہونے پر موقوف نہیں ہے جیسے وراثت یعنی وارث بہر حال وارث ہے خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو رہی توکیل تو وہ انابت ہے یعنی اپنا نائب مقرر کرنا اس واسطے توکیل تو موکل کی ولائت قائم ہونے کی حالت میں ثابت ہوتی ہے تو یہ بدوں آگاہی وکیل کے صحیح نہیں ہے جیسے بذریعہ خرید یا فروخت کے ملک ثابت کرنا بدوں علم نہیں ہے ف ـــــ پس اگر زید نے ایک گھوڑے میں کچھ تعرف کیا حالانکہ بکر نے بدوں علم زید کے اس کے واسطے یہ گھوڑا خریدا ہے تو زید کے تعرف سے اس پر بیع لازم نہ ہو گی کیونکہ وہ ابھی بیع سے واقف نہیں ہے حتیٰ کہ اس کو بیع ماننے کرنے کا اختیار باقی ہے رہا یہ امر کہ وصی یا وکیل کو آگاہی کا ذریعہ کس طرح معتبر ہے شیخ نے فرمایا کہ۔ وقد بينا طريق العلم وشرائط الاخبار فيما تقدم من الكتب ۔

ہم نے آگاہ ہونے کا طریقہ اور خبر پہنچنے کے شرائط کو کتب سابقہ میں بیان کیا ہے۔ وان لم يقبل حتى مات الموصى فقال لا اقبل ثم قال اقبل فله ذلك ان لم يكن القاضى اخرجه من الوصية حين قال لا اقبل لان بمجرد قوله لا اقبل لا يبطل الايصاء لان فى ابطاله ضررا بالميت وضرر الوصى بالابقاء مجبور بالثواب ندفع الاول وهو اعلى اولى الا ان القاضى اذا اخرجه عن الوصاية يصح ذلك لانه مجتهد فيه اذ للقاضى ولاية دفع الضرر۔ اور اگر وصی نے وصایت قبول نہیں کی یہاں تک کہ موصی مر گیا پھر وصی نے کہا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں پھر کہا کہ اچھا قبول کرتا ہوں تو وصی کو یہ اختیار ہے یعنی بعد رد کے قبول صحیح ہو جائے گا بشرطیکہ قاضی نے اس کو وصایت سے خارج نہ کیا ہو جب اس نے کہا تھا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں اس واسطے کہ خالی اس کہنے سے کہ "میں نہیں قبول کرتا ہوں" میت کا ایصا باطل نہ ہوگا کیونکہ باطل ہونے میں میت کا ضرر ہے (اور باقی رہنے میں بھی وصی کا ضرر ہوتا ہے لیکن) باقی رکھنے میں وصی کا ضرر بذریعہ ثواب کے پورا ہو جاتا ہے پس میت کا ضرر اعلیٰ دور کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر قاضی نے بعد انکار کے اس کو وصایت سے خارج کر دیا تو قاضی کا فعل صحیح ہے کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اجتہاد کو دخل ہے (اور مسئلہ مجتہد فیہ میں جس طرح حکم قاضی ہو نافذ ہو جاتا ہے) کیونکہ قاضی کو ضرر دور کرنے کی ولایت حاصل ہے ف۔ یعنی قاضی کی شان ہے کہ لوگوں سے ضرر دور کرے تو جس وقت موصی مذکور نے التزام وصایت سے انکار کیا تو قاضی کو اختیار ہوا کہ اس کے ضرر پر نظر کرکے اس کو خارج کر دے پھر اس کا قبول بے فائدہ ہوگا۔ وربما يعجز عن ذلك فيتضرر ببقاء الوصاية فيدفع القاضى الضرر عنه وينصب حافظا لمال الميت متصرفا فيه فيندفع الضرر من الجانبين فلهذا ينفذ اخراجه۔ اور بسا اوقات اس التزام سے وہ عاجز ہو جائے گا تو وصایت باقی ہونے سے وہ ضرر پذیر ہوگا پس قاضی نے اس کے شر سے یہ ضرر دور کیا اور قاضی دوسرا وصی میت کے مال کا حفاظت کرنے والا متصرف مقرر کرے گا پس جانبین سے ضرر دور ہو جائے گا پس اسی وجہ سے قاضی کا خارج کرنا نافذ ہو جائے گا ف۔ یعنی قاضی نے جو اس وصی کو خارج کیا تو شاید وصایت باقی رکھنے میں اس کو ضرر ہوا اس طرح کہ وہ کام انجام دینے سے عاجز ہو تو وصایت باقی رکھنے میں اس کو ضرر ہوگا لیکن وہم ہوتا ہے کہ خارج کرنے میں میت کو ضرر ہوگا تو طریقہ یہ کہ میت کی جانب سے قاضی دوسرا متدین لائق وصی مقرر کرے اور اس وصی کو خارج کرے تو دونوں جانب سے ضرر دور ہو جائے گا لہٰذا جب قاضی نے ایسا کیا تو اس کا حکم نافذ ہو گیا۔ فلو قال بعد اخراج القاضى اياه اقبل لم يلتفت الى قوله لانه قبل بعد بطلان الوصاية بابطال القاضى۔ پھر اگر اس وقت کہ قاضی نے اس کو وصایت سے خارج کر دیا ہے اس نے کہا کہ اب قبول کرتا ہوں تو اس کے قول پر التفات نہیں کیا جائے گا اس واسطے کہ قاضی کے باطل کرنے سے وصایت باطل ہو جانے کے بعد قبول کرتا ہے۔ قال ومن اوصى الى عبد او كافر او فاسق اخرجهم القاضى عن الوصاية ونصب غيرهم وهذا اللفظ يشير الى صحة الوصية لان الاخراج يكون بعدها۔ اگر کسی نے غلام کو یا کافر (ذمی یا حربی یا مستامن) کو یا فاسق کو وصی مقرر کیا تو قاضی اس کو وصایت سے خارج کرے گا اور ان کے سوائے دوسرے کو وصی مقرر کرے گا شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ لفظ اشارہ کرتا ہے کہ اصل میں وصایت جائز ہو جائے گی کیونکہ خارج کرنا بعد وصایت ثابت ہو جانے کے ہوتا ہے۔ وذكر محمدؒ فى الاصل ان الوصية باطلة اور امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا کہ ان صورتوں میں وصیت باطل ہے ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ وصیت ابتداء سے

ثابت نہیں ہوئی لیکن شراح مشائخ نے اس کے معنی بیان کرنے میں تفصیل کی۔ قیل معناہ فی جمیع ہذہ الصور ان الوصیۃ ستبطل اور بعض مشائخ نے کہا کہ (فقیہ ابو اللیث نے شرح الجامع الصغیر) اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام وکافر وفاسق سب صورتوں میں یہ وصیت اس قابل ہے کہ باطل کی جائے گی ف۔ پس چونکہ باطل کرنے کے قابل تھی اس واسطے کہا کہ باطل ہے وقیل فی العبد معناہ باطل حقیقۃً لعدم ولایتہ استبدادہ وفی غیرہ معناہ ستبطل اور بعض نے کہا کہ غلام کو وصی کرنے کی صورت میں باطل کے یہ معنی کہ درحقیقت باطل ہے کیونکہ غلام کو تصرف کی ولایت واستقلال نہیں ہے یعنی وہ مولی کے اختیار وقبضہ میں ہے اور سوائے غلام کے کافر وفاسق کو وصی کرنے میں باطل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ عنقریب یہ وصایت باطل کردی جائے گی یعنی باطل ہونے کے لائق ہے کہ قاضی اس کو باطل کریگا وقیل فی الکافر باطل ایضا لعدم ولایتہ علی المسلم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ کافر کی صورت میں بھی باطل کے معنی یہ کہ درحقیقت باطل ہے اس واسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ ولایت نہیں ہے۔

ف۔ بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ قول اول میں وصایت جائز ہے لیکن قاضی اس کو باطل کرے گا اور دیگر اقوال میں سے دوم قول تو اس کے مانند ہے اور باقی میں بعض میں درحقیقت باطل اور بعض میں قابل بطلان ہے۔ ووجہ الصحۃ ثم الاخراج ان اصل النظر ثابت بقدرۃ العبد حقیقۃ وولایۃ الفاسق علی اصلنا وولایۃ الکافر فی الجملۃ الا انہ لم یتم النظر لتوقف ولایۃ العبد علی اجازۃ المولی وتمکنہ من الحجر بعدہا والمعاداۃ الدینیۃ الباعثۃ للکافر علی ترک النظر فی حق المسلم واتہام الفاسق بالخیانۃ فیخرجہ القاضی من الوصایۃ ویقیم غیرہ مقامہ اتماما للنظر۔ پھر روایت اولی۔ کہ وصایت صحیح مگر ایسا وصی خارج کیا جائے گا اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصلی نظر تو ثابت ہے یعنی وصایت تو نظر برداخت وبہتری پر مبنی ہے اور یہ نظر دراصل موجود ہے کیونکہ غلام متدین کو درحقیقت تصرفات کی قدرت ہے (چنانچہ وہ وکیل بنایا جاتا ہے) اور فاسق کو ہمارے اصول کے موافق ولایت حاصل ہوتی ہے (چنانچہ نکاح میں ولی ہو جاتا ہے) اور کافر کو مسلمان پر فی الجملہ ولایت حاصل ہے (پس یہ وصایت نظری دراصل پائی گئی) لیکن نظر بہتری پوری نہیں ہے اس واسطے کہ غلام کی صورت میں غلام کی ولایت اول تو اس کے مولی کی اجازت پر موقوف ہے پھر بعد اجازت کے محتمل ہے کہ مولی اس کو ممنوع ومجبور کرائے اور کافر کی صورت میں یہ خوف قوی ہے کہ دینی دشمنی اس کافر کے لئے باعث ہو کہ وہ جن مسلمانوں پر وصی ہے ان کے حق میں بہتری کی نظر سے برتاؤ نہ کرے اور فاسق کی صورت میں خیانت کی تہمت موجود ہے لہٰذا قاضی ایسے وصی کو وصایت سے خارج کرکے اس کے بجائے دوسرا مقرر کرے گا تاکہ بہتری کی نظر پوری ہو۔ وشرط فی الاصل ان یکون الفاسق مخوفا علیہ فی المال وہذا یصلح عذرا فی اخراجہ وتبدیلہ بغیرہ۔ اور کتاب مبسوط میں فاسق کے حق میں یہ شرط لگائی کہ مال کے بارے میں اس کی جانب سے یہ خوف ہو یہ کلام تو فاسق وصی کو خارج کرکے بجائے اس کے دوسرا قائم کرنے کے لئے عذر ہو سکتا ہے۔ قال ومن اوصی الی عبدہ وفی الورثۃ کبار لم تصح الوصیۃ۔ اگر کسی نے اپنے غلام کو وصی مقرر کیا حالانکہ وارثوں میں بالغین موجود ہے تو وصیت صحیح نہ ہوگی۔

ف۔ اور بالغین وغیرہ سب وارث اس غلام کے مالک ہیں تو یہ غلام اب ان کا غلام ہے پس اس کی وصایت باطل ہے۔ لان للکبیر ان یمنعہ او یبیع نصیبہ فیمنعہ المشتری فیعجز عن الوفاء فلا یفید فائدۃ

اس واسطے کہ بالغ وارث کو اختیار ہے کہ اس غلام کو تصرف سے ممنوع و مجبور کردے یا وارث بالغ اس غلام میں سے اپنا حصہ فروخت کرے تو مشتری اس غلام کو مجبور کردے پس وہ حق وصایت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے گا تو وصایت کا کچھ فائدہ مترتب نہ ہوگا۔ وان کانوا کلہم صغارا فالوصیۃ الیہ جائزۃ عند ابی حنیفۃؒ ولا یجوز عندھما وھو القیاس وقیل قول محمدؒ مضطرب فیہ یروی مرۃ مع ابی حنیفۃؒ وتارۃ مع ابی یوسفؒ ۔ اور اگر سبھی وارث غیر بالغ ہوں تو اس حالت میں اپنے غلام کو وصی کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے (یہ استحسان ہے) اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں امام محمدؒ کا قول مضطرب ہے کہ کبھی امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے اور کبھی ابو یوسفؒ کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے ف۔ گویا یہ کہ اس میں دو قول ہیں جواز یا عدم جواز۔ وجہ القیاس ان الولایۃ منعدمۃ لما ان الرق ینافیھا ولان فیہ اثبات الولایۃ للمملوک علی المالک وھذا قلب المشروع ۔ قیاس عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ ولایت نادارد ہے اس واسطے کہ رقیق ہونا ولایت کے منافی ہے اور اس واسطے کہ اس میں مملوک کے لئے مالک پر ولایت دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ مشروع کا الٹا ہے ف۔ کیونکہ شرع نے مالک کو مملوک پر ولایت دی ہے اور تم نے الٹ کر مالک پر مملوک کو ولی کر دیا اور یہ فاسد ہے۔ ولان الولایۃ الصادرۃ من الاب لا تتجزی وفی اعتبار ھذہ تجزیتھا لانہ لا یملک بیع رقبتہ وھذا نقض الموضوع ۔ اور اس دلیل سے کہ باپ سے جو ولایت صادر ہوئی وہ ٹکڑے نہ تھی حالانکہ غلام کی وصایت اعتبار کرنے میں اس کے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ غلام اپنی گردن نہیں فروخت کر سکتا اور یہ موضوع کی شکست ہے ف۔ یعنی یہاں موضوع تو باپ کی ولایت ہے جس نے اس کو وصی کیا پس ہم کہتے ہیں کہ باپ کو بالکلیہ ہر چیز کے فروخت کی ولایت تھی اور جب اس نے اس غلام کو وصی کیا تو وہ ولایت اس غلام کی طرف منتقل ہوئی لیکن یہ غلام اپنے آپ کو فروخت نہیں کر سکتا تو ولایت کے ٹکڑے ہو گئے حالانکہ مسلم تھی تو معلوم ہوا کہ اس غلام کو وصی اعتبار کرنے میں نقض ہوتا ہے پس اس کا وصی ہونا باطل ہے۔ ولہ انہ مخاطب مستبد بالتصرف اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور قابل خطاب اور تصرف میں خود مستقل ہے۔

ف۔ یعنی وہ طفل یا مجنون نہیں بلکہ قابل خطاب بالغ عاقل ہے جس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور تصرف میں بھی اس کو خود استقلال حاصل ہے کہ دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ فیکون اھلا للوصایۃ تو اس کو وصی ہونے کی لیاقت کامل ہے۔ ولیس لاحد علیہ ولایۃ اور فی الحال کسی غیر کو اس پر ولایت نہیں ہے۔ فان الصغار وان کانوا ملاکا لیس لھم ولایۃ المنع فلا منافاۃ ۔ کیونکہ ورثہ غیر بالغین اگرچہ مالکان غلام ہیں لیکن ان کو غلام کے مجبور کرنے کی ولایت نہیں ہے تو کچھ منافات نہیں ف۔ یعنی غلام کی مملوک ہونے میں اور صاحب ولایت ہونے میں کچھ منافات نہیں ہے اور جب منافات ہوتی کہ صاحب ولایت مالک کے ہوتے ہوئے ہم غلام کے لئے ولایت ثابت کرتے۔ وایصاء المولی الیہ یوذن بکونہ ناظرا لھم وصار کالمکاتب اور مولی کا اس غلام کو وصی مقرر کرنا اس امر سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ ان بچوں کے واسطے بہتری کی نظر رکھنے والا ہے اور یہ مثل مکاتب کے ہو گیا۔

ف۔ کیونکہ مکاتب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے تو اس غلام کو وصی بنانا بھی جائز ہے اگرچہ یہ غلام اپنے آپ کو نہیں فروخت کر سکتا اور اس سے ولایت کے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے لیکن یہ وصایت میں بعض اختیارات کی کمی ہے۔ والوصایۃ قد تتجزی علی ما ھو المروی عن ابی حنیفۃؒ اونقول یصار الیہ کیلا یودی

الی ابطال اصلہ وتغییر الوصف لتصحیح الاصل اولی۔ اور وصایت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں بنا بر
اس قول کے جو حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے یا اگر مان لیا جاوے کہ ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم کہتے ہیں
کہ یہاں بضرورت اسی کو اختیار کیا جاوے تاکہ اصل وصایت مسلط جانے تک نوبت نہ پہنچے اور ایک وصف کو
متغیر کرنا کہ جس سے اصل کی درستی ہو جاوے اس سے بہتر ہے کہ اصل مٹائی جاوے۔
ف ـــــ واضح ہو کہ حسنؒ کی روایت ابوحنیفہؒ سے یہ کہ اگر زید نے ایک کو مال عین میں وصی کیا اور دوسرے کو قرضہ
میں وصی کیا تو ہر ایک اپنے اپنے کام کا وصی ہے پس لازم آیا کہ وصایت کے ٹکڑے ہوتے ہیں لیکن ظاہر الروایۃ میں
ہر ایک اس کے مال عین و قرضہ دونوں میں وصی ہو جائے گا لہٰذا بر تقدیر تسلیم جواب یہ دیا کہ غلام کو وصی کرنے میں غایت
یہ کہ ولایت میں تغیر ہو گیا اور وصایت صحیح رہی پس یہ تغیر اس سے بہتر کہ وصایت باطل کر دی جاوے۔ قال ومن اوصی
الی من یعجز عن القیام بالوصیۃ ضم الیہ القاضی غیرہ رعایۃ لحق الموصی والورثۃ وھذا لان
تکمیل النظر یحصل بضم الاخر الیہ لصیانتہ وبعض کفایتہ فیتم النظر باعانۃ غیرہ
اگر کسی نے ایسے شخص کو وصی کیا جو کار وصیت انجام دینے سے عاجز ہے تو حق موصی و وارثان کی رعایت کے واسطے قاضی
اس کے ساتھ ہیں دوسرے شخص کو ملا دے (اور خارج نہ کرے) اور یہ اس واسطے کہ بہتری کی نظر و نگہداشت اس کے
ساتھ دوسرے کو ملانے سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دوسرا اس کو خیانت و خسارہ سے بچاوے گا اور بعض مہمات میں
کفایت کرے گا تو دوسرے کی اعانت سے نگہداشت پوری ہو جائے گی۔
ف ـــــ اور یہ اس وقت کہ قاضی کو دریافت ہو جاوے کہ وصی مذکور اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہے۔ ولو شکی الیہ الوصی
ذلک لایجیبہ حتی یعرف ذلک حقیقۃ لان الشاکی قد یکون کاذبا تخفیفا علی نفسہ واذا
ظھر عند القاضی عجزہ اصلا استبدل بہ رعایۃ للنظر من الجانبین۔ اور قاضی سے وصی نے اپنی عاجزی
کی شکایت کی تو قاضی اس کے ساتھ مددگار بنانے کو قبول نہیں کرے گا یہاں تک کہ تحقیق طور پر اس امر کو دریافت کرلے
اس واسطے کہ شکایت کرنے والا کبھی اپنی ذات پر تخفیف ہو جانے کے لیئے جھوٹ شکایت کرتا ہے اور اگر قاضی
کے نزدیک ظاہر ہو کہ یہ شخص اصل کار پردازی سے عاجز ہے تو اس کی جگہ دوسرا وصی بدل دے گا تاکہ جانبین کی نگہداشت ہو
ف ـــــ کیونکہ یہ شخص جب اس کام ہی کے لائق نہیں ہے تو میت کا مال تباہ ہوگا اور اس کی اولاد پریشان ہو گی پس دوسرا
وصی مقرر کرنا بہتر ہے اور شخص مہمل بھی عذاب مشقت سے چھوٹا۔ ولو کان قادرا علی التصرف امینا فیہ لیس
للقاضی ان یخرجہ لانہ لو اختار غیرہ کان دونہ لما انہ کان مختار المیت ومرضیہ فابقاؤہ اولی۔ اور اگر وصی تصرفات
پر قادر اور امانت دار ہو تو قاضی کو اختیار نہیں کہ اس کو وصایت سے خارج کرے اس واسطے کہ اگر قاضی نے بجائے
اس کے دوسرے شخص کو منتخب کیا تو وہ بہرحال اس سے کمتر ہوگا اس لیئے کہ یہ شخص تو میت کا منتخب کیا ہوا پسندیدہ
تھا اور دوسرے میں یہ بات غیر ممکن ہے تو اسی کو باقی رکھنا بہتر ہے۔ ف ـــــ اور جو امر بہتر ہو اسی پر عمل کرنا قاضی کو
واجب ہے اس واسطے کہ قاضی کی ولایت نظری ہے پس جس وصی کو لائق و امین کر کے میت نے رکھا اور وہ اسی
قابل ہے تو وہی رہے گا۔ ولھذا قدم علی اب المیت مع وفور شفقتہ فاولی ان یقدم علی غیرہ۔
اور اسی وجہ سے یہ وصی میت کے باپ پر مقدم کیا گیا باوجودیکہ میت کے باپ کی شفقت وافر ہے تو وہ غیر
پر بدرجہ اولیٰ مقدم ہوگا۔ ف ـــــ خواہ دوسرے کو قاضی پسند کرے یا ورثہ پسند کریں۔ وکذا

اذا شکی الورثة او بعضهم الوصی الی القاضی فانه لا ینبغی له ان یعزله حتی تبدو له منه
خیانة لانه استفاد الولایة من المیت غیر انه اذا ظهرت الخیانة فالمیت انما نصبه وصیا
لامانته وقد فاتت ولو کان فی الاحیاء لاخرجه منها فعند عجزه ینوب القاضی
منابه کانه لا وصی له ۔ اور اسی طرح اگر کل وارثوں نے یا بعض نے قاضی کے پاس
وصی کی شکایت کی تو قاضی کو نہیں چاہئے کہ وصی کو معزول کرے یہاں تک کہ قاضی کو تحقیقاً اس کی خیانت ظاہر ہو کیونکہ اس وصی
نے میت کی جانب سے ولایت حاصل کی ہے صرف بات یہ کہ جب اس کی خیانت ظاہر ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ میت
نے اس کو صرف اس کی امانت کی وجہ سے وصی مقرر کیا تھا اور وہ نادار ہوئی حالانکہ اگر میت مذکورہ زندہ لوگوں میں ہوتا تو وہ
اس کو وصایت سے خارج کرتا پس اس کی عاجزی کے وقت قاضی اس کا قائم مقام ہو جائے گا گویا اس کا کوئی وصی نہیں ہے۔
ف۔ یعنی یہ وہم نہ ہو کہ قاضی کیوں کر قائم مقام ہوگا کہ اس کا وصی موجود ہے جواب یہ کہ ایسے خائن وصی کا ہونا نہ ہونا
برابر ہے تو گویا کوئی وصی نہیں ہے پس قاضی قائم مقام ہو کر اس وصی کو خارج کرے گا۔ قال ومن اوصی الی اثنین لم یکن
لاحدهما ان یتصرف عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ دون صاحبه الا فی اشیاء معدودة نبینها ان
شاء الله تعالیٰ۔ اگر میت نے دو شخصوں کو وصی کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے اکیلے ایک کو
تصرف کا اختیار نہیں ہے سوائے چند معدود تصرفات کے جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔
ف۔ کہ ان میں البتہ ایک وصی کا تصرف جائز ہے۔ وقال ابو یوسفؒ ینفرد کل واحد
منهما بالتصرف فی جمیع الاشیاء۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جمیع چیزوں میں ہر ایک تنہا تصرف
کر سکتا ہے ف۔ شیخ ابو القاسم الصفارؒ نے کہا کہ یہ اختلاف ان اماموں میں ایسی صورت میں ہے کہ ایک ہی عقد میں دونوں
کو وصی مقرر کیا تو ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک کوئی تنہا تصرف سوائے معدودہ امور کے نہیں کر سکتا ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک تنہا تصرف
کر سکتا ہے اور اگر اس نے ہر ایک کو علیحدہ وصی مقرر کیا تو ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے فقیہ
ابو اللیثؒ نے کہا کہ یہی اصح اور میں اسی کو اختیار کرتا ہوں شیخ ابو بکر الاسکاف نے کہا کہ خواہ ایک عقد میں دونوں کو وصی
کیا یا علیحدہ وصی کیا ہو دونوں صورتوں میں اختلاف ہے اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے پس ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک سوائے امور
معدود کے کسی کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے۔ لان الوصایة
سبیلها الولایة وهی وصف شرعی لا تتجزی فیثبت لکل واحد منهما کملا کولایة الانکاح
للاخوین وهذا لان الوصایة خلافة وانما یتحقق اذا انتقلت الیه الولایة علی الوجه الذی
کان ثابتا للموصی وقد کان بوصف الکمال ولان اختیار الاب ایاهما یوذن باختصاص
کل واحد منهما بالشفقة فینزل ذلک منزلة قرابتهما۔ اس دلیل سے کہ وصی ہونے کی سبیل ولایت ہے اور ولایت
ایک وصف شرعی ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں تو ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہوگی جیسے دو بھائیوں
کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت ہوتی ہے یعنی جب دونوں بمنزلہ واحد ہوں تو ہر ایک کو اس کے نکاح کرنے
کی پوری ولایت حاصل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وصایت تو اپنی خلافت ہے اور یہ خلافت جبھی ثابت ہوگی
کہ جس وجہ پر موصی کے واسطے ثابت تھی اسی وجہ پر وصی کی جانب منتقل ہو اور حال یہ کہ موصی کے واسطے کامل ولایت
حاصل تھی (تو کامل ہی ہر وصی کی جانب منتقل ہوئی) اور اس دلیل سے کہ باپ میت نے دونوں کو وصی ہونے

ہونے کے واسطے پسند کیا تو یہ آگاہ کرتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو باختصاص شفقت ہے پس دونوں کو بمنزلہ قرابت واحدہ کے قائم کیا گیا **ف** — جیسے بہن کے دو بھائی بمنزلہ واحدہ ہوں پس ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہے تو ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے۔ **ولهما ان الولاية تثبت بالتفويض فيراعى وصف التفويض وهو وصف الاجتماع اذهو شرط مقيد وما رضى الموصى الا بالمثنى وليس الواحد كالمثنى** — اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ولایت تو سپرد کرنے سے حاصل ہوتی ہے پس سپردگی کا وصف معتبر ہوگا اور یہاں وہ وصف اجتماع ہے یعنی دونوں کو مجتمع کر کے ولایت سپرد کی تو یہ وصف معتبر ہے اس واسطے کہ یہ شرط مفید ہے اور موصی راضی نہیں ہوا مگر بوصف دوگانہ اور اکیلا مثل دو کے نہیں ہوتا **ف** — خلاصہ یہ کہ موصی نے اپنی ولایت کو وصیوں کی جانب منتقل کیا ہے مگر دونوں کو مجتمع کر کے منتقل کیا ہے تو اکیلا تصرف نہیں کر سکتا اس واسطے کہ اکیلے کی رائے کو اس قدر قوت نہیں ہوتی جس قدر دو آدمیوں کے اجتماع کو قوت ہے پس اجتماع کی شرط معتبر ہے حاصل یہ کہ ولایت میں یہ شرط اس وجہ سے معتبر ہے کہ ولایت کچھ بے اختیاری کسی کے واسطے ثبوت نہیں ہوتی ہے بلکہ عطا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ **بخلاف الاخوين فى الانكاح لان السبب هنالك القرابة وقد قامت بكل منهما كملا ولان الانكاح حق مستحق لها على الولى حتى لو طالبته بانكاحها من كفو يخطبها يجب عليه وههنا حق التصرف للوصى ولهذا يبقى مخيرا فى التصرف ففى الاول اوفى حقا على صاحبه فصح وفى الثانى استوفى لان ولاية التصرف لهما فاذا انصرف وحده استوفى حقا لصاحبه فلا يصح۔** برخلاف نکاح کرنے میں دو بھائیوں کے کہ وہاں تو سبب صرف قرابت ہے اور وہ دونوں بھائیوں میں سے ہر ایک کے ساتھ پوری موجود ہے اور نیز اس دلیل سے کہ نکاح کرنا تو بہن کا ایک مستحق حق بذمہ ولی ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے ایک کفو سے جو منگنی کرتا ہے نکاح کرنے کا مطالبہ کیا تو ولی پر نکاح کرنا واجب ہو جاتا ہے اور یہاں وصی کے ذمہ کوئی حق نہیں بلکہ وصی کے لیے تصرف کا حق حاصل ہے اور اسی جہت سے وصی کو تصرف کرنے میں اختیار باقی رہتا ہے پس نکاح کرنے میں جب ایک بھائی نے تنہا نکاح کیا تو دوسرے بھائی پر جو حق لازم تھا وہ ادا کر دیا پس صحیح ہے (اور بھائی کو کچھ مطالبہ نہ ہوگا) اور دوسری صورت میں یعنی ایک وصی نے تصرف کر دیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کر لیا اس واسطے کہ تصرف کا اختیار دونوں وصیوں کو ثابت ہے پس جب ایک ہی وصی نے تنہا تصرف کیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کیا لہٰذا صحیح نہیں ہوا۔ **اصله الدين الذى عليهما او لهما** اور اس مسئلہ کی اصل وجہ قرضہ ہے جو دونوں کے ذمہ کی ہو اور دونوں کے واسطے ہو۔

ف — یعنی اگر زید کا قرضہ بذمہ بکر و خالد ہو پس دونوں قرض داروں میں سے ایک نے ادا کر دیا تو صحیح ہے اور دوسرے کو کچھ مطالبہ نہیں ہے غایت یہ کہ جس نے ادا کیا جب بغیر حکم دوم ادا کیا تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر زید کے ذمہ بکر و خالد کا قرضہ ہو تو دونوں میں سے ایک قرض خواہ پورا قرضہ وصول نہیں کر سکتا ہے پس یہاں دونوں بھائیوں پر گویا عورت کا قرضہ تھا اور دونوں وصیوں کے واسطے تصرف کا حق تھا پھر یہ ان تصرفات میں ہے جن کا استثناء نہیں ہے **بخلاف الاشياء المعدودة لانها من باب الضرورة لا من باب الولاية ومواضع الضرورة مستثناة ابدا وهى ما استثناه فى الكتاب واخواتها فقال۔** برخلاف اشیائے معدودہ کے کہ یہ چیزیں از قسم ضرورت ہیں نہ از باب ولایت اور ہمیشہ ضروریات مستثنیٰ ہوا کرتی ہیں پھر مستثنیات معدودہ یہ ہیں جن کو کتاب میں استثناء کیا اور ان کی امثال ہیں چنانچہ فرمایا۔

ف۔ یعنی دو وصیوں میں سے ایک کا تصرف کسی چیز میں نہیں جائز ہے سوائے اشیائے مستثنیٰ کے چنانچہ کہا۔ الافی شراء الکفن و تجہیزہ سوائے کفن کے خرید و میت کی تجہیز کے۔
ف۔ کہ جس کسی وصی نے یہ کام کیا جائز ہے۔ لان فی التاخیر فساد المیت ولہذا یملکہ الجیران عند ذلک۔ اس واسطے کہ تاخیر کرنے میں میت کی لاش بگڑ جانے کا خوف ہے اور اس وجہ سے ایسی حالت میں پڑوسیوں کو کفن خریدنے و تجہیز کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے ف۔ اگرچہ ان کو ولایت نہیں ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے ان کی خرید جائز ہوتی۔ وطعام الصغار وکسوتہم لانہ یخاف موتہم جوعا وعریانا۔ اور موصی کی صغیر اولاد کا کھانا کپڑا خریدنا کہ تنہا ہر وصی سے جائز ہے اس واسطے کہ تاخیر میں ان کے ننگے بھوکے مر جانے کا خوف ہے ورد الودیعۃ بعینہا ورد المغصوب والمشتری شراء فاسدا وحفظ الاموال وقضاء الدیون۔
اور ودیعت معینہ کو واپس دینا اور مال مغصوب واپس دینا اور بطور فاسد خریدی ہوئی چیز کو واپس دینا اور اموال کی حفاظت کرنا اور قرضوں کو ادا کرنا ف۔ کہ ان کو بھی تنہا ہر ایک وصی کر سکتا ہے۔ لانہا لیست من باب الولایۃ فانہ یملکہ المالک وصاحب الدین اذا ظفر بجنس حقہ وحفظ المال یملکہ من یقع فی یدہ فکان من باب الاعانۃ ولانہ لایحتاج فیہ الی الرای۔ اس واسطے کہ یہ امور کچھ باب ولایت سے نہیں ہیں چنانچہ مغصوب کا مالک اور قرضہ کا قرض خواہ بھی جب اپنی جنس حق پر قابو پاوے اس کو کر سکتا ہے (کہ اپنا مال مغصوب لے لے یا بقدر قرضہ کے وصول کر لے) اور مال کی حفاظت ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس کے قبضہ میں پڑے تو یہ فعل از قسم اعانت ہے (نہ ولایت) اور اس واسطے کہ ان امور میں رائے کی ضرورت نہیں ہے ف۔ تاکہ دوسرے وصی کی رائے دیکھی جاوے کیونکہ یہ چیزیں شرعاً واجبات ہیں پس اگر دوسرے وصی کی رائے مخالف ہو تو شرعاً سے مخالف ہے پس وہ متدین نہیں ہے ورنہ لامحالہ اس کی رائے موافق ہو گی
وتنفیذ وصیۃ بعینہا وعتق عبد بعینہ) لانہ لایحتاج فیہ الی الرای والخصومۃ فی حق المیت) لان الاجتماع فیہا متعذر ولہذا ینفرد بہا احد الوکیلین وقبول الہبۃ) لان فی التاخیر خیفۃ الفوات ولانہ یملکہ الام والذی فی حجرہ فلم یکن من باب الولایۃ۔ اور منجملہ مستثنیات کے وصیت معینہ نافذ کرنا اور غلام معین کا عتق اس واسطے کہ ان کاموں میں رائے کی کچھ ضرورت نہیں ہے از آں جملہ میت کے حق میں جو کسی شخص پر ہو اس سے خصومت کرنا اس واسطے کہ خصومت میں مجتمع ہونا متعذر ہے (یعنی قاضی اپنی مجلس میں اس کی اجازت نہیں دے گا کہ جماد و شور و غل ہو) ولہذا دو وکیلوں میں سے ایک کو خصومت کو اختیار ہوتا ہے واز آں جملہ ہبہ قبول کرنا یعنی اگر میت کی صغیر اولاد کو کسی نے کچھ ہبہ کیا تو ایک وصی اس کو وصول کر سکتا ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنے میں گم ہو جانے کا خوف ہے یعنی شاید واہب پھیر نہ دے اور اس واسطے کہ قبول ہبہ تو ماں کے اختیار میں ہے جس کی پرورش میں صغیر بچہ ہو تو یہ تصرف از قسم ولایت نہ ہوا۔ ف۔ کیونکہ ماں کو ولایت نہیں ہے۔ وبیع مایخشی علیہ التوی والتلف لان فیہ ضرورۃ لاتخفی۔ اور از آنجملہ ایسی چیز ترکہ فروخت کرنا جس کی نسبت بربادی و تلف کا ہے اس واسطے کہ اس کی بیع کرنے میں جو ضرورت ہے وہ مخفی نہیں ہے ف۔ مثلاً ترکہ کی بکریوں کا دودھ یا مرغیوں کے انڈے صرف نہیں ہو سکتے تو فروخت کرنا صرف ایک وصی سے جائز ہے ورنہ بگڑ جاویں گے۔ وجمع الاموال الضائعۃ لان فی التاخیر خشیۃ الفوات ولانہ یملکہ کل من وقع فی یدہ فلم یکن من باب الولایۃ

اور ازانجلہ متفرق اموال کو جمع کرنا ہر ایک وصی کے اختیار میں ہے اس واسطے کہ تاخیر میں (جب تک دونوں کی رائے مجتمع ہو) ان کے برباد ہو جانے کا خوف ہے اور اس واسطے کہ ہر شخص جس کے ہاتھ پڑیں وہ ان کی حفاظت کا مختار ہوتا ہے (تو وصی بدرجہ اولی مختار ہوگا اور ثابت ہوا کہ) یہ امور از قسم ولایت نہیں ہیں تاکہ دوسرے وصی کی رائے متفق ہونے کی ضرورت ہو۔ وفی الجامع الصغیر ولیس لاحد الوصیین ان یبیع و یتقاضی والمراد بالتقاضی الاقتضاء کذا کان المراد منہ فی عرفہم وھذا لانہ رضی بامانتہما جمیعا فی القبض ولانہ فی المبادلۃ لاسیما عند اختلاف الجنس علی ماعرف فکان من باب الولایۃ۔

اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ دو وصیوں میں سے ایک کو تنہا یہ اختیار نہیں کہ ترکہ کی کوئی چیز فروخت کرے اور میت کا مال بتقاضا وصول کرے اور تقاضا سے مراد یہ کہ مال کی وصول یابی کرے اور یہی ائمہ فقہا کے عرف میں لفظ تقاضی سے مراد ہوا کرتی تھی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وصول کرنے میں میت ان دونوں کے یکجا امانت پر راضی ہوا ہے (تو تنہا امانت پر راضی نہیں ہے) اور اس واسطے کہ تقاضا بمعنی مبادلہ ہے (خواہ نقد قرضہ کی ادائی ہو یا کسی چیز کا ثمن ہو) خصوص جب کہ بغیر جنس ہو چنانچہ سابق میں معلوم ہو چکا تو یہ از قسم ولایت ہوا ف۔ یعنی قرض دار نے اگر پانچ روپیہ کو غلام خریدا یا نقد قرضہ لیا ہے تو غلام کا عوض روپیہ غیر جنس ہے اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ وہی روپیہ نہیں جو اس نے قرض لے کر صرف کیا بلکہ اس کے مثل ہے تو یہی مبادلہ کے معنی ہوئے خصوص جب کہ ادائی میں بجائے روپیہ کے اسی قیمت کی اشرفیاں ہوں تو مبادلہ بالکل ظاہر ہے پس مبادلہ از قسم ولایت ہے جس میں دونوں کی رائے مجتمع ہونا چاہیے علاوہ بریں وہ دونوں کی امانت پر مل کر راضی ہے پس تنہا تصرف جائز نہ ہوگا۔ ولو اوصی الی کل واحد علی الانفراد قیل یتفرد کل واحد منہما بالتصرف بمنزلۃ الوکیلین اذا وکل کل واحد علی الانفراد وھذا لانہ لما افرد فقد رضی برای الواحد وقیل الخلاف فی الفصلین واحد لان وجوب الوصیۃ عند الموت بخلاف الوکیلین لان الوکالۃ یتعاقب۔ اور اگر موصی نے ہر وصی کو علیحدہ متفرد کر کے وصی کیا تو بعض مشائخ (شیخ ابوالقاسم الصفارؒ) نے کہا کہ ہر وصی کو تنہا تصرف کا اختیار ہے جیسے دو وکیلوں میں ہوتا ہے جبکہ ہر وکیل کو علیحدہ متفرد کرے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے ہر وصی کو علیحدہ کیا تو وہ ایک وصی کی رائے پر راضی ہو گیا اور بعض مشائخ (شیخ ابوبکر الاسکافؒ) نے کہا کہ خواہ مجتمع وکیل کرے یا علیحدہ وکیل کرے دونوں صورتوں میں اختلاف واحد ہے اس واسطے کہ وصی ہونے کا وجوب تو موصی کی موت کے وقت ہوتا ہے (پس دونوں کا حکم معاً ثابت ہوگا) برخلاف زندگی کے دو وکیلوں کے کیونکہ وکالت تو آگے پیچھے واقع ہوگی ف۔ کیونکہ ایک وکیل جس کو پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہو گیا پھر دوسرا وکیل کیا تو اس کا حکم پھر ثبوت ہوا تو اس میں البتہ یہ کہتے ہیں کہ پہلے جس وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو فقط اسی کی تنہا رائے پر راضی ہو گیا اور وصایت میں تنہائی کسی وقت ثابت نہیں ہوئی اور مترجم نے دونوں قول کو سابق میں علیؒ سے نقل کیا ہے بالجملہ اگر دونوں کو ساتھ ہی وصی کرے تو مشائخ متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تنہا ایک کو تصرف کا اختیار نہیں ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مختار ہے اور خلاف نہیں کہ معدودات امور مذکورہ بالا مستثنیٰ ہیں صرف ان تصرفات میں خلاف ہے جو از قسم ولایت ہیں۔ فان مات احدہما جعل القاضی مکانہ وصیا اما عندہما فلان الباقی عاجز عن التفرد بالتصرف فیضم القاضی الیہ وصیا اخر نظرا للمیت عند عجزہ وعند ابی یوسف الحی منہما وان کان یقدر علی التصرف فالموصی قصد ان یخلفہ متصرفان فی حقوقہ وذلک ممکن التحقق بنصب وصی آخر مکان المیت۔

پھر اگر دونوں وصی میں سے ایک مرگیا (بالاتفاق) قاضی بجائے مردہ کے دوسرا وصی مقرر کرے گا امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس وجہ سے دوسرا مقرر کرے کہ اکیلا وصی بوجہ تنہائی کے تصرف سے عاجز ہے تو میت کی عاجزی کی حالت میں (کہ وہ مرچکا ہے) قاضی اس کی بہتری پر نظر کرکے دوسرا وصی مقرر کرے ابویوسفؒ کے نزدیک اس وجہ سے کہ اکیلا وصی اگرچہ تصرف کرسکتا ہے لیکن موصی نے قصد کیا تھا کہ اس کے خلاف میں دو وصی اس کے حقوق میں کام کریں اور یہ بات ممکن ہے بایں طور کہ قاضی بجائے مردہ وصی کے دوسرا مقرر کرے۔ **ولو ان المیت منهما اوصی الی الحی فللحی ان یتصرف وحده فی ظاهر الروایة بمنزلة ما اذا اوصی الی شخص آخر ولا یحتاج القاضی الی نصب وصی آخر لان رأی المیت باق حکما برأی من یخلفه وعن ابی حنیفة رح انه لا ینفرد بالتصرف لان الموصی ما رضی بتصرفه وحده بخلاف ما اذا اوصی الی غیره لانه ینفذ تصرف رأی المثنی کما رضیه المتوفی** - اور اگر ایسا ہوا کہ دونوں وصیوں میں سے جو مرا ہے وہ مرتے وقت اپنی طرف سے بھی زندہ وصی کو وصی مقرر کرگیا تو ظاہر الروایۃ میں زندہ کو اختیار ہوگا کہ تنہا تصرف کرے جیسے اگر مرتے وقت وہ کسی دوسرے کو وصی کرجاتا تو وہ زندہ کے ساتھ وصی ہوجاتا اور ضرورت نہیں رہی کہ قاضی دوسرا وصی کرے کیونکہ موصی میت کے خلیفہ کی رائے سے میت کی حکمی رائے باقی ہے یعنی موصی نے جس کو وصی مقرر کیا تھا اس کی رائے گویا میت کی رائے ہے تو ایسا ہوگیا کہ میت نے زندہ کو اکیلا وصی مقرر کیا یہ تو ابوحنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر حسنؒ میں ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ زندہ کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ موصی اپنی حیات میں تنہا اس کے تصرف پر راضی نہیں ہوا تھا (تو اس کی رائے معلوم ہوچکی) برخلاف اس کے اگر موصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو وصی کردیا تو یہ جائز اسواسطے ہوتا ہے کہ زندہ کا تصرف دو رائے سے نافذ ہوا جیسے موصی میت کے پسند تھی۔ **واذا مات الوصی واوصی الی آخر فهو وصیه فی ترکته وترکة المیت الاول عندنا وقال الشافعی رح لا یکون وصیا فی ترکة المیت الاول اعتبارا بالتوکیل فی حالة الحیات** - اگر وصی مرگیا اور مرتے وقت اس نے دوسرے کو وصی کیا تو یہ اس میت کے ترکہ میں اور میت اول کے ترکہ میں وصی ہوجائے گا اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ میت اول کے ترکہ میں وصی نہ ہوگا بقیاس حالت حیات کی توکیل کے۔

ف یعنی اگر زید نے بکر کو وکیل کیا اور بکر نے خالد کو وکیل کیا تو خالد فقط بکر کا وکیل ہے اور زید کا وکیل نہ ہوگا کیونکہ زید صرف بکر کی رائے پر راضی ہوا نہ خالد کی رائے پر پس اسی پر قیاس وصی ہے۔ **والجامع بینهما انه رضی برأیه لا برأی غیره** اور دونوں میں عدم جواز کی علت جامعہ یہ کہ اول صرف اس کی رائے پر راضی ہوا تھا اور غیر کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔

ف یعنی وصایت میں بھی یہ علت موجود ہے کہ موصی اول صرف وصی میت کی رائے پر راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی رائے پر راضی نہیں ہوا پس یہ بھی نہیں جائز ہے لیکن واضح ہو کہ یتیموں کے دادا کو بالاتفاق وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے۔ **ولنا ان الوصی یتصرف بولایة منتقلة الیه فیملك الایصاء الی غیره کالجد الا تری ان الولایة التی کانت ثابتة للموصی تنتقل الی الوصی فی المال والی الجد فی النفس ثم الجد قائم مقام الاب فیما انتقل الیه فکذا الوصی وهذا لان الایصاء اقامة غیره مقامه فیما له ولایته وعند الموت کانت له ولایة فی الترکتین فینزل الثانی منزلته فیهما ولانه لما استعان به فی ذلك مع علمه انه قد تعتریه المنیة قبل تتمیم مقصوده بنفسه وهو تلافی ما فرط**

منه وصار راضيا بالايصائه الى غيره بخلاف الوكيل لان الموكل حي يمكنه ان يحصل مقصوده بنفسه فلا يرضى بتوكيل غيره والايصاء اليه۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی بذریعہ اس ولایت کے تصرف کرتا ہے جو موصی کی طرف سے اس کی جانب منتقل ہوئی ہے تو وصی کو بھی بجائے اپنے دوسرا وصی مقرر کرنے کا اختیار ہوگا جیسے یتیموں کے دادا کو اختیار ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ موصی کو جو ولایت حاصل تھی وہ وصی کی جانب صرف مال میں منتقل ہوئی اور دادا کی جانب یعنی موصی کے باپ کی جانب نفس وجان میں منتقل ہوئی پھر دیکھو کہ دادا کی جانب جو ولایت منتقل ہوئی اس میں وہ باپ یعنی موصی کا قائم مقام ہے (حتیٰ کہ دادا کو صغیر بچوں کے نکاح کرنے اور حقوق قصاص وصول کرنے کا اختیار ہے) پس اسی طرح وصی کو بھی مال میں وصی کرنے کا اختیار ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہیں کہ جس باب میں موصی کو ولایت حاصل ہے اس میں اپنی موت پر دوسرے کو اپنا قائم مقام کرے اور ہم وصی کو دیکھتے ہیں کہ اس کو اپنی موت کے وقت موصی اول کے ترکہ میں اور اپنے مال میں ولایت حاصل تھی پس اس نے جس شخص کو وصی بنایا وہ بھی دونوں ترکوں میں بجائے اس کے قائم مقام ہوگا) تو معلوم ہوگیا کہ وصی نے جس کو وصی کیا وہ دونوں ترکوں میں وصی ہے) اور دوسری دلیل اس مسئلہ پر یہ ہے کہ موصی اول نے جب اپنے قصور کے تدارک میں اس وصی سے مدد لی حالانکہ اس کو معلوم ہے کہ شاید اصلی مقصود پورا ہونے یعنی میرے قصور کی تلافی کرنے سے پہلے اس شخص کو خود موت آجاوے تو وہ اس امر پر راضی ہوچکا کہ یہ اس وقت اپنی رائے سے دوسرا وصی مقرر کردے رہا وکیل پر اس کا قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ موکل خود زندہ موجود ہے تو وہ اس امر پر راضی نہ ہوگا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو وکیل کرے یا اس کو وصی کرے ف بلکہ جب وکیل مرجائے گا تو وہ بذات خود اپنا وکیل دیگر مقرر کرے گا پس معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کی طرف سے جو احتجاج نقل کیا کہ موصی اول سوائے وصی میت کے دوسرے پر راضی نہیں ہوا تھا، ہم نے ثابت کردیا کہ نہیں بلکہ اس کے راضی ہونے کی دلالت موجود ہے کیونکہ وہ جانتا تھا کہ شاید جن امور کے واسطے میں نے اس کو وصی کیا ہے ان کے پورا ہونے سے پہلے یہ خود مرجاوے تو مثلاً جو نمازیں قضا ہوئیں ان کے فدیہ یا زکوٰۃ وغیرہ کی ادائی کیوں کر ہوگی پس وہ راضی تھا کہ یہ بجائے اپنے دوسرا وصی مقرر کرے گا اور موکل اس امر پر راضی نہیں کیونکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ فافہم۔ قال

ومقاسمة الوصي الموصى له عن الورثة جائزة ومقاسمة الورثة عن الموصى له باطلة۔

واضح ہو کہ وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے بٹوارہ کرنا جائز ہے اور موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بٹوارہ کرنا باطل ہے ف یعنی مثلاً میت نے ورثہ چھوڑے اور تہائی کی وصیت زید کے نام کی اور وصی مقرر کیا پس وصی نے وارثوں کی طرف سے نائب ہو کر موصی لہ سے بٹوارہ کیا تو یہ جائز ہے اور اگر اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر وارثوں سے بٹوارہ کیا ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ وارث کی طرف سے نائب ہوسکتا ہے اور موصی لہ کی طرف نائب نہیں ہوسکتا ہے۔ لان الوارث خليفة الميت حتى يرد بالعيب ويرد عليه به ويصير مغرورا بشراء المورث۔

اس واسطے کہ وارث تو خلیفہ میت ہے حتیٰ کہ وہ عیب کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے اور اس پر عیب کی وجہ سے واپسی واقع ہوتی ہے اور مورث کی خرید سے وہ مغرور ہوجاتا ہے ف یعنی ہمارے نزدیک خیار العیب میراث نہیں ہوتا لیکن وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً مورث نے ایک باندی خریدی بدون اس کے کہ عیوب سے برأت کی ہو پھر وہ مرگیا پھر وارث نے اس میں ایسا عیب پایا جو بائع کے پاس سے ہے تو وہ عیب کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے کیونکہ مورث کو صحیح سالم باندی کا استحقاق ہوا تھا حالانکہ وہ معیوب ہے تو اس کے قائم مقام کو اختیار ہے کہ واپس کرے اسی طرح اگر مورث نے ایسی باندی فروخت کی ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ وارث کو جو اس کا قائم مقام ہے واپس کرے

اور اسی طرح اگر مورث نے باندی خریدی جو موت کے بعد اس کے وارث کو ملی اور وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لایا جس سے اولاد ہوئی پھر زید آیا اور اس نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور بائع نے ناحق اس کو فروخت کیا تھا تو وہ باندی لے لے گا لیکن اولاد نہیں پاوے گا بلکہ یہ اولاد بقیمت آزاد ہے یعنی زید کو ان کی قیمت ملے گی کیوں کہ وارث بوجہ اپنے مورث کے مغرور یعنی فریب خوردہ ہے جیسے مورث ایسی صورت میں خود فریب خوردہ ہوتا تو یہ سب اسی وجہ سے کہ وارث اپنے مورث کا خلیفہ ہوتا ہے۔ والوصي خليفة الميت ايضا۔ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے۔

ف۔ غایت یہ کہ وارث پیدائشی خلیفہ ہے اور وصی بوجہ میت کے بنانے کے خلیفہ ہے بہرحال یہ دونوں آدمی میت کے خلیفہ ہیں۔ فيكون خصما عن الوارث اذا كان غائبا فصحت قيمة عليه۔ تو وصی مذکور اس وارث کی طرف سے خصم ہوگا یعنی جیسے مدعی کو وارث پر دعوی کا اختیار کیا تھا۔ اسی طرح وصی کو مدعا علیہ بنا سکتا ہے جب کہ وارث خود غائب ہو تو وصی کا بٹوارہ کرنا وارث پر نافذ صحیح ہوگا ف۔ یعنی بٹوارہ صحیح واقع ہو جائے گا جب کہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو پس جو کچھ موصی لہ کے حصہ میں آیا وہ اس کی ملکیت بغیر شرکت ہو گئی اور جو وارث کے حصہ میں آیا اس پر وصی مذکور قبضہ کرے اور بٹوارہ صحیح ہو گیا۔ حتى لو حضر وقد هلك ما في يد الوصي ليس له ان يشرك الموصى له۔ حتی کہ اگر (بعد بٹوارہ کے) وارث حاضر ہوا (جو غائب تھا) اور حال یہ گزرا کہ وارث کا حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا وہ تلف ہو گیا (بدوں فعل وصی کے) تو وارث کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ موصی لہ کے مقبوضہ میں شریک ہو جاوے۔

ف۔ اس واسطے کہ بٹوارہ صحیح ونافذ ہو چکا تھا لہذا ہم نے کہا کہ اگر وصی نے وارث کی طرف سے موصی لہ کے ساتھ بٹوارہ کیا تو صحیح ہے رہا یہ امر کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو باطل ہے۔ اما الموصى له فليس بخليفة عن الميت من كل وجه لانه ملكه بسبب جديد۔ رہا موصی لہ تو وہ ہر وجہ سے میت کا خلیفہ نہیں (بلکہ صرف تہائی میں جب حاصل ہو جاوے تو خلیفہ ہو جاوے) اس واسطے کہ میت نے اس کو جدید سبب سے مالک کیا ہے ف۔ تو اس سے وہ کوئی خلیفہ ہونے کا سبب نہیں رکھتا ہے۔ ولهذا لا يرد بالعيب ولا يرد عليه ولا يصير مغرورا بشراء الموصى فلا يكون الوصي خليفة عنه عند غيبته اور اسی جہت سے موصی لہ کو بوجہ عیب کے واپس کرنے کا یا اس پر بوجہ عیب کے واپس کیے جانے کا اختیار نہیں ہوتا اور نہ وہ موصی لہ کی خرید سے مغرور ہوتا ہے پس موصی لہ کے غیر حاضر ہونے کی صورت میں وصی اس کا خلیفہ نہ ہوگا ف۔ کہ وارث کے ساتھ بٹوارہ کرے اور اگر موصی لہ کی طرف سے وارث نے خود خلیفہ ہو کر وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا تو بٹوارہ باطل ہے۔ حتى لو هلك ما افرز له عند الوصي كان له ثلث ما بقي لان القسمة لم ينفذ عليه غير ان الوصي لا يضمن لانه امين فيه وله ولاية الحفظ في التركة فصار كما اذا هلك بعض التركة قبل القسمة فيكون له ثلث الباقي لان الموصى له شريك الوارث فيتوى ما توى من المال المشترك على الشركة ويبقى ما بقي على الشركة۔ حتی کہ جو کچھ موصی لہ کے واسطے جدا کیا گیا تھا اگر وہ وصی کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو موصی کو باقی مال کی تہائی ملے گی اس واسطے کہ بٹوارہ مذکور موصی لہ پر نافذ نہیں ہوا تھا لیکن اتنی بات ہے کہ وصی اس کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کی حفاظت میں امین ہے اور وصی کو ترکہ میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے تو ایسا ہو گیا جیسے بٹوارہ سے پہلے کچھ ترکہ تلف ہو جاوے کہ موصی لہ کے واسطے باقی کا تہائی ملتا ہے اس واسطے کہ موصی لہ تو وارث کے ساتھ شریک ہے تو مال مشترک میں سے جو کچھ تلف ہو وہ شرکت پر تلف شدہ ہوگا اور جو کچھ باقی رہے

وہ شرکت پر باقی رہے گا ف۔ اور خلاصہ دلیل یہ ہے کہ موصی لہ از جانب میت خلیفہ نہیں ہے لیکن جب میت نے اس کے واسطے اپنی تہائی ترکہ کی وصیت کی تو بٹوارہ صحیحہ کے بعد جو کچھ موصی لہ کے قبضہ میں آوے اب اس میں وہ میت کا خلیفہ ہو جائے گا اور چونکہ یہ جدید سبب یعنی وصیت کے ذریعہ سے خلیفہ ہوا ہے تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ اگر مثلاً میت نے باندی خریدی تھی وہ موصی لہ کے حصہ میں آئی حالانکہ اس میں بائع کے پاس سے عیب قدیم ہے تو موصی لہ اس کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے جدید سبب سے اس میں خلافت پائی ہے تو ایسا ہوا جیسے میت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو مشتری کو اختیار نہیں ہوتا کہ میت کے بائع کو بوجہ عیب کے واپس کرے اور اسی طرح اگر میت سے خریدنے والے نے مبیع میں عیب پایا اور اس کو میت کا وارث یا وصی نہیں ملا بلکہ یہ موصی لہ ملا تو وہ موصی لہ کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ یہ میت کا خلیفہ مطلق نہیں ہے اور اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصی لہ کو تہائی کی وصیت میں ملی جس سے موصی لہ کی اولاد ہوئی پھر زید نے اگر اس باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ باندی کو مع اولاد لے لے گا اور موصی لہ مغرور یعنی فریب خوردہ نہیں ہو سکتا ہے تو جب موصی لہ میت کا خلیفہ نہ ہوا تو میت کا وصی اس کی طرف سے خصم و نائب نہیں ہو سکتا ہے کہ اگر وصی نے خود خلیفہ بن کر موصی لہ کی طرف سے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا یعنی مثلاً موصی لہ کے واسطے تہائی ترکہ کی وصیت ہے پس اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر بٹوارہ کر کے تہائی پر قبضہ کیا تو یہ بٹوارہ صحیح نہیں ہے چنانچہ کتاب میں فرمایا فان قاسم الورثة واخذ نصيب الموصى له فضاع رجع الموصى له بثلث ما بقى لما بينا۔ کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصی لہ کا حصہ وصول کر لیا پھر یہ مال ضائع ہو گیا تو موصی لہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کرے گا (جب کہ تہائی ترکہ کی وصیت ہو) بدلیل مذکورہ بالا۔

ف۔ کہ بٹوارہ صحیح نہیں ہوا تو یہ مال مشترک ضائع ہوا اور جو باقی رہا وہ مشترک باقی رہا۔ قال وان كان الميت اوصى بحجة فقاسم الورثة فهلك ما فى يده حج عن الميت من ثلث ما بقى وكذلك ان دفع الى رجل يحج عنه فضاع فى يده۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر میت نے وصی کو وصیت کی ہو کہ میری طرف سے حج کرا دے پس وصی نے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا پھر جو کچھ وصی کے قبضہ میں تھا تلف ہو گیا تو مابقی کی تہائی سے میت کی طرف سے حج کرایا جاوے اور اسی طرح اگر وصی نے یہ مال کسی مرد کو دیا ہو کہ وہ میت کی طرف سے حج کرے پس اس کے پاس سے ضائع ہوا تو بھی باقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے ف۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وقال ابو يوسفؒ ان كان مستغرقا للثلث لم يرجع بشئ والا يرجع بتمام الثلث۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر یہ بٹوارہ ترکہ کی پوری تہائی تک مستغرق ہو تو وصی اب کچھ نہیں لے سکتا ورنہ تہائی کے پورے کرنے تک وصول کرے گا۔

ف۔ مثال مسئلہ یہ ہے کہ میت بارہ ہزار روپے کا مالک ہے اور اس نے وصی مقرر کیا جس کو وصیت کی کہ میری طرف سے حج کرا دے اور حج میں تین ہزار روپیہ لیا وہ وصی کے پاس تلف ہوا یا حج کرنے والے کے پاس تلف ہوا تو باقی نو ہزار روپیہ میں سے پھر تین ہزار روپیہ لے کر حج کرا دے جب کہ اسی قدر سے حج ہوتا ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بارہ ہزار میں سے میت کی تہائی صرف چار ہزار روپیہ ہے جس میں سے تین ہزار لے چکا پس باقی ایک ہزار لے سکتا ہے اور اگر پہلے چار ہزار لیا ہو تو اب کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ وقال محمدؒ لا يرجع بشئ لان القسمة حق الموصى ولو افرز الموصى بنفسه مالا يحج عنه فهلك لا يلزمه شئ وبطلت الوصية فكذا اذا افرزه وصية الذى قام مقامه۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ باقی مال سے وصی کچھ نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ بٹوارہ تو موصی کا حق ہے اور موصی اگر بذات خود

اسی قدر مال جدا کر کے رکھ جاتا کہ اس کی طرف سے حج کیا جاوے پھر تلف ہوتا تو کچھ لازم نہ ہوتا اور وصیت لازم ہو جاتی پس اسی طرح جب اس کے قائم مقام وصی نے مال جدا کیا اور وہ تلف ہوا تو بھی کچھ واجب نہیں۔

ف ـــ اور وصیت باطل ہو گئی۔ ولابی یوسفؒ ان محل الوصیۃ الثلث فیجب تنفیذھا مابقی محلھا واذا لم یبق بطلت لفوات محلھا ۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ تک ہے تو جب تک وصیت کا محل یعنی تہائی باقی رہے جب تک وصیت کا نافذ کرنا واجب ہے اور جب تک تہائی میں سے کچھ باقی نہ رہے تو محل وصیت ندارد ہونے سے وصیت باطل ہو جائے گی۔ ولابی حنیفۃؒ ان القسمۃ لاتراد لذاتھا بل المقصود ھاد ھی تادیۃ الحج فلم تعتبر دونہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بٹوارہ ایسی چیز نہیں جس کی ذات مقصود ہو بلکہ بٹوارہ کا قصد اس مطلب سے ہوتا ہے جو بٹوارہ سے مقصود ہے اور وہ حصول ادائے حج ہے تو بدوں اس مقصد حاصل ہونے کا بٹوارہ معتبر نہیں ہے ف ـــ یعنی جب بٹوارہ سے یہ غرض حاصل نہ ہوئی کہ میت کی جانب سے حج ادا ہو جاوے تو اس بٹوارہ کا کچھ اعتبار نہ ہوا۔ فصار کما اذا ھلک قبل القسمۃ فیحج بثلث ما بقی ۔ تو ایسا ہو گیا جیسے بٹوارہ سے پہلے مال تلف ہو جاوے تو بالاتفاق باقی کی تہائی سے حج کرایا جاتا ہے ف ـــ اسی طرح اس بٹوارہ کے بعد تلف ہونے سے بھی یہی حکم ہو گا کہ مابقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے۔ ولان تمامھا بالتسلیم الی الجھۃ المسماۃ اذ لاقابض لھا فاذا لم یصرف الی ذلک الوجہ لم یتم فصار کھلاکہ قبلھا۔ اور نیز اس دلیل سے کہ اس بٹوارہ کا پورا ہونا بذریعہ سپردگی اس راہ کے ہے جو اس نے بیان کی ہے کیونکہ اس مال کا قبضہ کرنے والا کوئی شخص نہیں ہے پس جب یہ حصہ اس راہ میں صرف نہیں ہوا تو ایسا ہو گیا جیسے بٹوارہ سے پہلے تلف ہو گیا ف ـــ اس دلیل کا پورا ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ میت کے قائمقام وصی کے قبضہ کرنے سے یہ بٹوارہ نہیں پورا ہو گا بلکہ میت نے جس راہ میں صرف ہونا قرار دیا ہے یعنی حج کرایا جانا جب اس راہ میں صرف ہو جاوے تو بٹوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہو حالانکہ حج پورے ہونے کو قبضہ حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور ممکن ہے کہ یوں کہا جاوے کہ جیسے وصی کا بٹوارہ از جانب موصی لہ صحیح نہیں جب تک کہ موصی لہ کو تہائی ترکہ نہ پہنچے اسی طرح وصی کا بٹوارہ ادائے حج کے صرف میں صحیح نہیں جب تک حج پورا نہ ہو جاوے کیونکہ دونوں میں موصی کا حصول ثواب یکساں ہے غایت یہ کہ موصی لہ ایک شخص بٹوارہ پر قادر ہے اور ادائے حج اس قابل نہیں تو وصی میت کا بٹوارہ بطور نیابت مخصوص نہیں بلکہ وصی مع ورثہ کے ذمہ دار ہیں پس جب تک حج ادا نہ ہوا ان کا بٹوارہ جائز نہ ہو گا اور یہ باریک مضمون ہے کہ غور نظر چاہتا ہے۔ فتامل فیہ م

قال ومن اوصی ثلث الف درھم فدفعھا الورثۃ الی القاضی فقسمھا والموصی لہ غائب فقسمتہ جائزۃ لان الوصیۃ صحیحۃ ولھذا لو مات الموصی لہ قبل القبول تصیر الوصیۃ لورثتہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے ہزار درہم کی تہائی بنام فلاں وصیت کی (اور مر گیا حالانکہ فلاں مذکور غائب ہے) پس موصی کے وارثوں نے یہ ہزار درہم قاضی کے سپرد کیے پس قاضی نے ہزار کو وارثوں و موصی لہ کے درمیان بٹوارہ کر دیا حالانکہ موصی لہ غائب ہے تو قاضی کا بٹوارہ جائز ہے (اور قاضی کو سب پر ولایت شرعی حاصل ہے بدین معنی کہ جس کے حق میں بنظر خاص یا بنظر معاملات مشترک جو بہتر ہو شرعاً عمل در آمد کرے تو بٹوارہ جائز ہوا) اس واسطے کہ وصیت مذکورہ صحیح واقع ہوئی ہے اسی وجہ سے اگر موصی لہ قبول سے پہلے مر جاوے تو یہ حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہو جائے گا ف ـــ اور وصیت صحیحہ میں یہی حکم ہے کہ خواہ موصی لہ صریح قبول کرے یا مر جاوے بدوں انکار کے تو یہ بھی قبول ہے اسی وجہ سے یہ وصیت موصی لہ کے وارثوں کی میراث ہو جاتی ہے پس یہ امر تو ثابت ہوا کہ یہ وصیت

صحیح ہے۔ والقاضی نصب ناظرالاسیما فی حق الموتی والغیب ۔ اور قاضی کو شرع نے حقوق یا نگہداشت رکھنے والا مقرر کیا ہے خصوص ایسے لوگوں کے حق میں جو مر گئے یا غائب ہیں ف۔۔ کیونکہ حاضر اور زندہ تو خود بھی اپنی نگہداشت کر سکتے ہیں اور مردہ و غائب اس سے معذور ہے تو قاضی ان کی حفاظت کرے۔ ومن النظر افراز نصیب الغائب وقبضه فنفذ ذلك وصح حتى لو حصة الغائب وقد هلك المقبوض لم يكن له على الورثة سبيل اور منجملہ نظر بہبود کے یہ بھی ہے کہ موصی لہ غائب کا حصہ جدا کرے تو بٹوارہ مذکور نافذ ہوگا اور صحیح ہوا حتی کہ اگر موصی لہ جو غائب ہے ایسے وقت حاضر ہوا کہ اس کا حصہ مقبوضہ قاضی کے پاس تلف ہو چکا ہے تو موصی لہ کو وارثوں کے ساتھ شرکت کی کوئی راہ نہ ہوگی۔

ف۔۔ کیونکہ اس کا حصہ جدا ہو جانے کے بعد کچھ شرکت باقی نہیں رہی پھر یہ مال خواہ قاضی کے پاس تلف ہو گیا ہو یا اس کے امین کے پاس سے تلف ہوا ہو بہرحال کوئی ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ امین ہے اور امین ضامن نہیں ہوتا ہے اور واضح ہو کہ وصی میت کا بٹوارہ اس واسطے جائز نہیں تھا کہ وصی کو موصی لہ پر کوئی ولایت نہیں ہے حتی کہ اگر ولایت ہو مثلاً موصی نے وصی کے غلام کے واسطے وصیت کی ہو پس بقول جواز وصیت کے وصی اپنے غلام کی طرف سے بٹوارہ کا بولایت شرعی مجاز ہے خصوص جب کہ یہ وصیت درحقیقت بحق وصی ہے فافہم۔ قال واذا باع الوصی عبدا من الترکة بغیر محضر من الغرماء فهو جائز۔ جامع صغیر میں ہے کہ (ایک شخص مقروض ہے اگرچہ قرضہ اس کے ترکہ کو محیط ہو پس اس نے موت کے وقت ایک شخص کو وصی کیا پس) جب اس وصی نے ترکہ میں سے کسی غلام کو بغیر موجودگی قرض خواہوں کے فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہے ف۔۔ اور جس نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی حتی کہ غلام مذکور پر قرضہ مستغرق ہو گیا تو مولی اس کو بغیر حاضری قرض خواہوں کے فروخت نہیں کر سکتا ہے تو مسئلہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ دونوں میں فرق ہے اور وصی کی بیع جائز ہے۔ لان الوصی قائم مقام الموصی ولو تولی حیا بنفسه یجوز بیعه بغیر محضر من الغرماء وان کان فی مرض موته فکذا اذا تولاه من قام مقامه وهذا لان حق الغرماء متعلق بالمالیة لا بالصورة والبیع لا یبطل المالیة لفواتها الی خلف وهو الثمن۔ اس دلیل سے کہ قاضی مذکور اپنے موصی کا قائم مقام ہے (تو اس کو موصی کی مانند ولایت ہے) اور موصی اگر اپنی زندگی میں بذات خود فروخت کرتا تو بدون حاضری قرض خواہوں کے اس کی بیع جائز ہوتی اگرچہ وہ مرض الموت میں فروخت کرتا (یعنی قیمت کے برابر ثمن پر فروخت کرتا۔ک) پس اسی طرح جب اس کے قائم مقام نے بیع کی تو بھی جائز ہے اور اس کا بھید یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق اس غلام کی مالیت سے متعلق ہے اور اس کی صورت سے متعلق نہیں ہے اور بیع سے اس کی مالیت باطل نہ ہوگی کیونکہ اس کی مالیت جب ہاتھ سے گئی تو اس نے اپنا خلیفہ یعنی ثمن چھوڑا ف۔۔ پس گویا ہاتھ سے زائل ہی نہیں ہوئی کیونکہ عوض موجود ہونا بطلان نہیں ہے۔ بخلاف العبد المدیون لان للغرماء حق الاستسعاء اما ههنا فبخلافه۔ برخلاف مسئلہ غلام مقروض کے کیونکہ اس کے قرض خواہوں کو اس سے کمائی کرانے کا حق حاصل ہے اور یہاں تو اس کے خلاف ہے۔

ف۔۔ یعنی ماذون مقروض کے قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ اس کے فروخت سے ثمن نہ لیں بلکہ اس سے مزدوری کرادیں اور اس سے وصول کرتے جاویں یہاں تک کہ قرضہ پورا ہو جاوے تو بغیر ان کی موجودگی کے مولی فروخت نہیں کر سکتا کہ ان کا حق مٹانا لازم آتا ہے اور یہاں اس شخص کے قرض خواہوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کے غلام سے مزدوری کرادیں تو فروخت سے ان کا کچھ حق نہیں مٹا پس بیع جائز ہے۔ قال ومن اوصی بان یباع عبده ویتصدق بثمنه علی المساکین فباعه الوصی وقبض الثمن فضاع فی یده فاستحق العبد

ضمن الوصی لانه هو العاقد فیکون العهدة علیه وهذا عهدة لان المشتری منه مارضی ببذل الثمن الالیسلم له المبیع ولم یسلم فقد اخذ الوصی البائع مال الغیر بغیر رضاه فیجب علیه رده ویرجع فیما ترك المیت لانه عامل له فیرجع علیه کالوکیل

جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام فروخت کر کے اس کا ثمن مسکینوں میں صدقہ کر دیا جاوے پس اس کے وصی نے یہ غلام فروخت کر کے ثمن وصول کیا پھر یہ ثمن وصی کے قبضہ میں ضائع ہو گیا پھر غلام مذکور پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے مشتری سے لے لیا تو وصی مذکور مشتری کے مال کا ضامن ہوگا دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا یہی وصی ہے تو عہدہ اسی پر ہوگا اور یہ بھی مجملہ عہدہ کے ہے کہ مشتری کو مبیع مسلم ہو یا ثمن واپس ہو اس واسطے کہ مشتری اپنا ثمن دینے پر فقط اسی طور پر راضی ہوا تھا کہ مبیع اس کو مسلم ہو حالانکہ مسلم نہیں ہوئی تو وصی مذکور نے مشتری کا مال بغیر اس کی رضامندی کے لیا تو اس پر واپس کرنا واجب ہوا پھر جامع صغیر میں فرمایا کہ بعد اس کے وصی مذکور نے جو تاوان دیا وہ میت کے ترکہ سے واپس لے دلیل یہ ہے کہ وصی نے میت ہی کے واسطے یہ کام کیا تھا جس میں تاوان اٹھایا تو تاوان اسی سے واپس لے جیسے وکیل میں ہوتا ہے۔

ف مثلاً زید کے وکیل نے زید کا غلام فروخت کیا اور ثمن وصول کیا جو نا گہانی تلف ہو گیا پھر مشتری سے یہ غلام کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا اور مشتری نے وکیل سے اپنا ثمن واپس لیا تو وکیل اس تاوان کو موکل سے واپس لے گا اس واسطے کہ اسی کے کام میں یہ تاوان اٹھایا ہے اسی طرح وصی بھی میت کے ترکہ سے واپس لے۔ وکان ابوحنیفة رح اولا یقول لا یرجع لانه ضمن بقبضه ثم رجع الی ماذکرنا۔ اور امام ابوحنیفہؒ پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو ترکہ میت سے رجوع کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ وہ اپنے وصول کرنے سے ضامن ہوا ہے پھر اس قول سے رجوع کیا بجانب اس قول دیگر کے جو ہم نے بیان کیا۔

ف کہ وصی کو ترکہ میت سے واپس لینے کا اختیار ہے مترجم کہتا ہے کہ شاید قول اول کا سبب یہ ہو کہ وصی کا قول اس وقت صحیح ہو کہ جب مساکین کو پہنچ جاوے جو جہت اس نے معین کی جیسے حج کے مسئلہ میں گزرا کیونکہ وصی کو مساکین کی خلافت نہیں ہے لیکن آخر میں یہ فرق کیا کہ اس مسئلہ میں میت نے وصی کو صریح فروخت کر کے ثمن صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے تو فروخت میں وہ بمنزلہ وکیل ہے حتیٰ کہ میت کے ترکہ سے واپس لے گا۔ ویرجع فی جمیع الترکة وعن محمد رح انه یرجع فی الثلث لان الرجوع بحکم الوصیة فاخذ حکمها ومحل الوصیة الثلث۔ پھر وصی کو میت کے پورے ترکہ سے یہ تاوان واپس پانے کا استحقاق ہے (یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام محمدؒ سے روایت نوادر آئی کہ وہ صرف تہائی ترکہ سے واپس لے سکتا ہے (حتیٰ کہ اگر تہائی ثمن غلام سے کم ہو تو اسی قدر پاوے گا) اس واسطے کہ واپس جانا بحکم وصیت ہے تو اس نے وصیت ہی کا حکم پایا اور وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ ہوتا ہے۔

ف لیکن اس میں تامل یہ کہ بحکم وصیت واپس پانے کا جزم بلا دلیل ہے۔ ووجه الظاهر انه یرجع علیه بحکم الغرور وذلك دین علیه والدین یقضی من جمیع الترکة اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ وہ دھوکا پانے کی جہت سے واپس پانے کا مستحق ہوا ہے اور یہ میت پر قرضہ ہے اور قرضہ پورے ترکہ سے ادا کیا جاتا ہے۔

ف تو وصی کا یہ قرضہ بھی پورے ترکہ سے ادا کیا جائے گا پھر اوپر اشارہ کیا کہ وصی سے مشتری بعد استحقاق کے اس وجہ سے ثمن واپس لے گا کہ وصی ہی اس بیع کا ذمہ دار ہے کہ اسی پر بیع کا عہدہ ہے۔ بخلاف القاضی او امینه ذا تولی البیع حیث لا عهدة علیهما لان فی الزامها القاضی تعطیل القضاء اذ یتحامی عن

تقلد هذه الامانة حذرا عن لزوم الغرامة فتتعطل مصلحة العامة وامينه سفير عنه كالرسول برخلاف قاضی یا اس کے امین کے کہ جب ان میں سے کوئی بذات خود بیع کا متولی ہو تو ان پر عہدہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ قاضی پر اس بیع کا عہدہ لازم کرنے میں منصب قضا کا معطل کرنا لازم آوے گا کیونکہ (قاضی کو میت مدیون کے ترکہ فروخت کرنے کی ضرورت ہے خصوص جب کہ اس کا وصی نہ ہو اور مانند اس کے مسائل ہیں جو کتاب القضاء میں گزرے پس) ایسے تاوان کے خوف سے امانت قضا برداشت کرنے سے ہر شخص پرہیز کرے گا تو مصلحت عامہ معطل ہو جائے گی (حالانکہ یہ شرعاً باطل ہے تو معلوم ہو گیا کہ شرع نے قاضی پر تاوان و عہدہ واجب نہیں کیا ہے) رہا امین قاضی تو وہ قاضی کی جانب سے محض سفیر ہے جیسے ایلچی ہوتا ہے ف یعنی امین قاضی نے صرف قاضی کے الفاظ بیع کو ادا کر دیا جیسے وکیل نکاح ہوتا ہے پس وہ ذمہ دار نہیں ہے۔ **ولا كذلك الوصي لانه بمنزلة الوكيل وقد مر في كتاب القضاء** - اور وصی کا یہ حال نہیں ہے (لہٰذا وہ ذمہ دار ہوتا ہے) اس واسطے کہ وہ بمنزلہ وکیل البیع کے ہے اور کتاب القضاء میں یہ بیان ہو چکا ہے۔

ف پھر واضح ہو کہ وصی اپنا تاوان پورے ترکہ سے اس وقت واپس لے کہ ترکہ موجود کافی ہو۔ **فان كانت التركة قد هلكت او لم يكن بها وفاء لم يرجع بشئ كما اذا كان على الميت دين آخر** - اور اگر ترکہ تلف ہو چکا ہو یا ترکہ موجود میں تاوان وصی ادا کرنے کی گنجائش نہ ہو مثلاً میت پر دوسرا قرضہ محیط ترکہ موجود ہو تو وصی کچھ واپس نہیں پاوے گا

ف یعنی وارثوں سے یا مساکین جن کو ثمن صدقہ کر چکا ہو ان سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے اور یہی روایت جامع صغیر ہے اور ذخیرہ میں منتقی سے نقل کیا کہ وہ مساکین سے واپس لے سکتا ہے جب کہ ثمن ان کو صدقہ دے چکا ہو کیونکہ بیع انھیں نے نفع پایا تو وہی تاوان دیں لیکن اصح روایت جامع صغیر ہے اس واسطے کہ نفع کا اعتبار اس وقت ہو کہ بیع کا حکم دہندہ نہ ہو اور یہاں میت نے حکم دیا اور بیع سے اسی نے ثواب عظیم بوجہ صدقہ کے حاصل کیا تو میت ہی تاوان اٹھاوے لیکن جب ترکہ ہی نہیں تو وصی کو کچھ نہیں مل سکتا ہے۔ م۔ ع۔ **قال وان قسم الوصي الميراث فاصاب صغيرا من الورثة عبد فباعه وقبض الثمن فهلك واستحق العبد رجع في مال الصغير لانه عامل له ويرجع الصغير على الورثة بحصته لانتقاض القسمة باستحقاق ما اصابه** اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی نے میراث کا بٹوارہ کیا پس وارثوں میں سے ایک صغیر کو ایک غلام ملا پس وصی نے یہ غلام فروخت کر کے اس کا ثمن وصول کیا پس ثمن تلف ہو گیا اور غلام مبیع بھی مشتری کے پاس سے کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے اور وصی) تاوان کو صغیر کے مال سے واپس پاوے گا اس واسطے کہ وصی نے اسی صغیر کے واسطے بیع کی تھی پھر صغیر مذکور اپنا حصہ دے کر وارثوں سے واپس لے گا کیونکہ صغیر نے جو غلام پایا تھا وہ استحقاق میں لئے جانے کی وجہ سے بٹوارہ ٹوٹ گیا ف کیونکہ کتاب القسمۃ کا کلیہ ہے کہ بٹوارہ میں اگر کسی کے حصہ میں استحقاق ثابت ہو تو بٹوارہ ٹوٹ جاتا ہے۔ **قال واذا احتال الوصي بمال اليتيم فان كان خيرا لليتيم جاز** - جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی نے مال یتیم کا حوالہ کسی شخص پر قبول کیا پس اگر یتیم کے واسطے بہتر ہو تو جائز ہے۔

ف صورت یہ کہ زید نے اپنی صغیر اولاد وغیرہ کے واسطے کسی کو وصی مقرر کیا اور مر گیا پھر صغیر کا قرضہ خالد پر دو سو روپیہ ثابت ہوا اس طرح کہ زید کا خالد پر دو سو روپیہ قرضہ تھا جو اس کے یتیم اولاد کی جانب منتقل ہوا پھر خالد نے شعیب پر اس روپیہ کی اترائی کرائی اور وصی نے یہ اترائی قبول کر لی پس خالد محیل ہے اور شعیب محتال علیہ ہے چنانچہ کتاب الحوالہ میں بیان ہوا پس اگر یہ حوالہ اس صغیر کے حق میں بہتر ہو تو جائز ہے کیونکہ وصی کو یتیم پر ولایت نظری ہے یعنی جس میں بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہے پھر یہاں

بہتری کیونکر ہوگی جواب دیا۔ وهو ان يكون املاء اذ الولاية نظرية۔ بہتری یہ کہ جس پر اترائی کرائی ہے وہ
قرض دار سے زیادہ تونگر ہو تو جائز ہے اسی واسطے کہ وصی کو ولایت نظری حاصل ہوتی ہے۔ وان كان الاول املاء لا يجوز لان فيه
تضييع مال اليتيم على بعض الوجوه۔ اور اگر شخص اول یعنی قرض دار ہی زیادہ تونگر ہو تو وصی کو حوالہ قبول کرنا جائز نہیں
ہے اس واسطے کہ اس میں بعض وجوہ سے مال یتیم برباد کرنا لازم آتا ہے ف اور کم تر یہ کہ قرض دار تونگر کی نسبت دیر میں وصول
ہوگا حتی کہ اگر وہ بہ نسبت قرض دار کے جلد ادا کرنے والا معروف ہو اور مانند اس کے بہتری نظر آوے تو جواز ہے۔ قال ولا
يجوز بيع الوصي ولا شراؤه الا بما يتغابن الناس في مثله۔ جامع صغیر میں ہے کہ وصی کی خرید و
فروخت نہیں جائز مگر ایسے دام کے عوض جس کے برابر خسارہ لوگ برداشت کرتے ہیں۔

ف یعنی خرید میں اگر داموں کی زیادتی ہو تو صرف اس قدر ہو کہ وہ اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل ہو مثلاً ایک
نے آٹھ روپیہ کا اندازہ کی اور دوسرے نے سوا آٹھ روپیہ کو اندازہ کی حالانکہ وصی نے بھی سوا آٹھ یا کم کو خریدی ہے یا اگر فروخت کی
تو بھی یہی کیفیت ہو پس یہ غبن حقیقت ہے اور اگر ہر اندازہ سے زیادہ خرید ہو تو وہ غبن فاحش ہے۔ ہر اندازہ سے کم فروخت
ہو تو غبن فاحش ہے پس معلوم ہوا کہ وصی کے خرید یا فروخت بغبن خفیف جائز ہے اور بغبن فاحش نہیں جائز ہے۔ لانه لا نظر في
الغبن الفاحش بخلاف اليسير لانه لا يمكن التحرز عنه ففي اعتباره انسداد بابه۔
اس واسطے کہ غبن فاحش میں کوئی بہتری کی نگہداشت نہیں ہے (حالانکہ وصی کی ولایت مشروط بنظر بہتری ہے) برخلاف غبن خفیف
کے کیونکہ خفیف غبن سے بچاؤ ممکن نہیں ہے تو خفیف غبن بھی اعتبار کرنے میں تصرف وصی کا دروازہ بند ہو جائے گا۔

ف اور یہ حکم وصی کی صورت میں ہے۔ والصبي الماذون والعبد الماذون والمكاتب يجوز بيعهم و
شراؤهم بالغبن الفاحش عند ابي حنيفة لانهم يتصرفون بحكم المالكية والاذن فك
الحجر بخلاف الوصي لانه يتصرف بحكم النيابة الشرعية نظرا فيتقيد بموضع النظر وعندهما لا يملكونه
لان التصرف بالفاحش منه تبرع لا ضرورة فيه وهم ليسوا من اهله۔ اور طفل ماذون التجارة و غلام ماذون
و مکاتب کی خرید و فروخت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ جائز ہے اس واسطے کہ یہ لوگ مالکانہ تصرف کرتے
ہیں (تو چاہے جس طرح تصرف کریں کوئی قید نہیں ہے) اور اجازت دینا ممانعت دور کرنے کا نام ہے برخلاف وصی کے
کہ وہ بہتری کی نظر کے ساتھ بولایت شرعیہ تصرف کرتا ہے تو اس کے تصرف میں بھلائی کی نظر کی قید معتبر ہے

ف یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول مذکور ہوا اور صاحبین کے نزدیک ان لوگوں کو بھی غبن فاحش کے ساتھ تصرف کا اختیار نہیں
ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے غبن فاحش بطور تبرع ہے اور اس میں لاچاری و ضرورت بھی نہیں ہے اور یہ
لوگ تبرع کی لیاقت والوں میں نہیں ہیں ف پس اگر طفل ماذون یا غلام ماذون یا مکاتب نے غبن فاحش سے خرید
یا فروخت کی تو صاحبین کے نزدیک باطل ہے۔ واذا كتب كتاب الشراء على وصي كتب كتاب الوصية على حدة
وكتاب الشراء على حدة لان ذلك احوط۔ اور اگر وصی پر خرید کا بیع نامہ لکھا گیا تو وصیت نامہ علیحدہ
لکھے اس واسطے کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے ف کیونکہ لامحالہ گواہی کی ضرورت ہوگی۔ ولو كتب جملة عسى
ان يكتب الشاهد شهادته في آخره من غير تفصيل فيصير ذلك حملا له على الكذب۔
اور اگر وصیت و خرید کی تحریر ایک ہی میں لکھی گئی تو شاید کہ آخر میں گواہ اپنی گواہی بغیر تفصیل کے لکھے تو یہ امر اس کو دروغ پر
باعث ہو جائے گا ف کہ آخر میں دونوں باتوں پر اس کی گواہی دیکھی جائے گی۔ ثم قيل يكتب اشترى

من فلان بن فلان ولایکتب من فلان وصی فلان لما بینا ۔ پھر کہا گیا کہ عنوان اِس طرح لکھے کہ فلاں بن فلاں سے خریدا اور یوں نہ لکھے کہ فلاں سے جو فلاں کا وصی ہے خریدا بوجہ مذکورہ بالا ۔

ف ۔ کہ یہ امر متضمن ہوگا کہ گواہ اِس امر کا گواہ ہے کہ یہ شخص وصی بھی ہے حیب کہ گواہ نے آخر میں تفصیل نہ کی کہ میں یہ صرف خرید پر گواہ ہوں لہذا صرف فلاں بن فلاں سے خرید لکھے ۔ وقیل لاباس بذلک لان الوصایا تعلم ظاھرا ۔ اور بعض نے کہا کہ وصی فلاں لکھنے میں مضائقہ نہیں اِس واسطے کہ وصایت ایسی چیز ہے جو ظاہر میں معلوم ہوتی ہے ۔

ف ۔ تو گواہ کے دروغ کی دلیل نہ ہوگا جب کہ اِس کی نسبت گمان ہے کہ اِس نے امر ظاہر معروف کے موافق گواہی لکھی

قال وبیع الوصی علی الکبیر الغائب جائز فی کل شیئ الا فی العقار لان الاب یلی ماسواہ ولا یلیہ فکذا وصیہ فیہ ۔ جامع صغیر میں ہے کہ بالغ وارث غائب پر وصی کی بیع ہر چیز میں جائز ہوگی سوائے عقار کے اِس واسطے کہ باپ کو بھی بالغ فرزند کے مال میں سوائے عقار کے فروخت کی ولایت ہے اور بیع عقار کی ولایت نہیں ہے تو عقار میں باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہے ۔ ف ۔ کیونکہ وصی کو صرف باپ کی ولایت اموال حاصل ہوئی ہے خلاصہ یہ کہ اگر وصی نے بحسب مصلحت وضرورت ترکہ میں سے چیزیں فروخت کیں پس اگر سوائے عقار کے دیگر اموال وحساب فروخت کیئے تو وصی کی بیع جیسے صغار ورثہ پر جائز ہے اسی طرح بالغوں پر بھی جب غائب ہوں تو جائز ہے سوائے عقار کے ۔ اور یہ جواز بھی استحسان ہے

وکان القیاس ان لا یملک الوصی غیر العقار ایضا لانہ لا یملکہ الاب علی الکبیر الا انا استحسنا لما انہ حفظ لتسارع الفساد علیہ وحفظ الثمن ایسر وھو یملک الحفظ اما العقار فمحصن بنفسہ ۔

اور قیاس چاہتا تھا کہ سوائے عقار کے دیگر اموال میں بھی وصی کی بیع جائز نہ ہو کیونکہ باپ کو بالغ پر اِس کا اختیار نہیں ہے (یعنی بنظر ولایت نہیں ہے اگرچہ بنظر حفاظت باپ کو اختیار ہے) لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر استحسان لیا کیونکہ سوائے عقار کے دیگر اموال فروخت کرنے میں حفاظت ہے اِس لیئے کہ اِن چیزوں میں جلد خرابی دوڑ جاتی ہے اور ثمن کی حفاظت آسان ہے اور وصی کو حفاظت کی ولایت حاصل ہے رہا عقار تو بذات خود محفوظ ہے ف ۔ لیکن واضح ہو کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک ماسوائے عقار کے دیگر اموال میں وصی کو فروخت کا اختیار منجملہ تین شرطوں کے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہے ایک یہ کہ خریدار اِس مال کی دوچند قیمت دیتا ہو دوم یہ کہ وارث صغیر کو اِس مال کے ثمن کی احتیاج ہو مثلاً وہ بغیر اِس کے کھانے کپڑے سے محتاج ہوں سوم یہ کہ میت پر اِس قدر قرضہ ہو کہ بدون اِس کے ثمن کے ادائی ممکن نہ ہو صدر الشہیدؒ نے فرمایا کہ اِسی پر فتوی دیا جائے گا ۔ ک ۔ قال ولا یتجر فی المال لان المفوض الیہ الحفظ دون التجارۃ ۔ مال ترکہ میں وصی کو تجارت کا اختیار نہیں ہے اِس واسطے کہ وصی کی سپردگی میں حفاظت ہے نہ تجارت ف ۔ یعنی وصی اِس واسطے مقرر کیا کہ مال کی حفاظت کرے مع تنفیذ امور وصایت کے اور اِس کے سپرد تجارت نہیں ہے ۔ وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ وصی الاخ فی الصغیر والکبیر الغائب بمنزلۃ وصی الاب فی الکبیر الغائب وکذا وصی الام ووصی العم وامام ابو یوسفؒ ومحمدؒ نے کہا (اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ ہے ۔ ع ن ۔) کہ باپ کے وصی کو جو فرزند بالغ غائب کے مال میں اختیار ہے وہی بھائی کے وصی کو اِس کے زندہ صغیر وکبیر غائب کے حق میں اختیار ہے اور یہی حکم ماں کے وصی اور چچا کے وصی کا ہے ف ۔ یعنی اگر ایک شخص مرا اور اِس نے اپنے صغیر وکبیر غائب بھائی بہن چھوڑے تو اِس وصی کو میت کی موجودہ بھائی بہنوں کی میراث میں وہ اختیار ہے جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے مال میں اختیار تھا اور یہی ماں وچچا کے وصی کی صورت ہے ۔ چنانچہ فرمایا ! وھذا الجواب فی ترکۃ ھؤلاء ۔ اور یہ حکم بھائی وماں وچچا کے وصیوں کا اِن لوگوں کے ترکہ میں ہے ۔

ف ـــ یعنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کریں تو ان کے ترکہ میں وصی کو وہ اختیار ہے جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں اختیار تھا۔ لان وصیهم قائم مقامهم وهم یملکون مایکون من باب الحفظ فکذا وصیهم۔ اس واسطے کہ ان کا وصی خود ان کا قائم مقام ہے اور خود ان لوگوں کو ہر ایسے امر کا اختیار ہے جو حفاظت سے متعلق ہے تو ان کے وصی کو بھی یہی اختیار ہے۔ مسئلہ زید مرا اور اس نے اپنا باپ چھوڑا اور اپنی صغیر اولاد چھوڑی اور وصی کو مقرر کیا پس آیا صغیر اولاد کے دادا کو تقدیم ہوگی یا باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ قال و الوصی احق بمال الصغیر من الجد - جامع صغیر میں ہے کہ دادا سے باپ کا وصی مال صغیر میں احق ہے

ف ـــ یعنی صغیر کے مال میں حفاظت وغیرہ کے تصرفات کا اختیار بہ نسبت دادا کے وصی کو اولے و اقدم ہے۔ وقال الشافعی رح الجد احق لان الشرع اقامه مقام الاب حال عدمه حتی احرز المیراث فیقدم علی وصیة - اور امام شافعیؒ (و مالک و احمدؒ۔ ع۔) نے کہا کہ دادا مقدم ہے اس واسطے کہ شرع نے باپ کے نہ ہونے کی حالت میں دادا کو باپ کا قائم مقام کیا حتی کہ دادا سب میراث لے لیتا ہے تو وہ باپ کے وصی پر مقدم ہوگا۔

ف ـــ خلاصہ یہ کہ وصی کو ولایت صرف باپ کے قائم مقامی سے ہے اور یہ باپ کے مقرر کرنے سے ہوا وہ بھی صرف مال میں ہے اور نفس میں ندارد ہے حتی کہ وصی کو صغیر دختر کے نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور شرع نے دادا کو باپ کا قائمقام درصورت باپ کی وفات کے جان و مال دونوں میں قرار دیا حتی کہ اگر کسی نے باپ کے بعد وفات پائی اور دادا زندہ ہے تو دادا بجائے باپ کے میراث کا مستحق ہے حتی کہ بطور عصبہ کے باپ کی طرح کل میراث لے سکتا ہے جب کہ یہی عصبہ ہو تو دادا بہ نسبت وصی کے مقدم ہے۔ ولنا ان بالایصاء ینتقل ولایة الاب الیه فکانت ولایة قائمة معنی فیقدم علیه کالاب نفسه وهذا لان اختیاره الوصی مع علمه بقیام الجد یدل علی ان تصرفه انظر لبنیه من تصرف ابیه۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی مقرر کرنے کی وجہ سے باپ کی ولایت بجانب وصی منتقل ہوئی تو باپ کی ولایت از راہ معنی کے قائم ہے (اگرچہ ظاہر میں باپ مر گیا) تو وصی کو دادا پر تقدیم ہوگی جیسے خود باپ کو دادا پر تقدیم تھی)

ف ـــ خلاصہ یہ کہ ہم نے مانا کہ باپ کے ندارد ہونے کے وقت دادا بالکل مقدم ہے لیکن یہاں باپ کی ولایت ندارد ہونا دو طرح ایک یہ کہ صورت و معنی دونوں طرح ندارد ہو۔ دوم یہ کہ صورت میں ندارد ہو اور معنی میں موجود ہو جیسے باپ نے بجائے اپنے اپنا وصی مقرر کر دیا تو وصی کی ولایت بمعنی باپ کی ولایت موجود ہے اور شرع نے جو دادا کو قائم کیا تو باپ کی ولایت دونوں طرح ندارد ہونے کے وقت[1] ہے اور یہاں جب ایک طرح باپ کی ولایت موجود ہے تو جیسے باپ مقدم تھا اسی طرح وصی مقدم ہے۔ م۔ ع۔ ن۔ اور اس میں بھید یہ ہے کہ دادا موجود ہونے کے باوجود جب موصی نے وصی کو اختیار کیا تو یہ دلیل ہے کہ وصی کا تصرف اس کی اولاد کے حق میں بہ نسبت اس کے باپ کے زیادہ جانتا ہے۔

ف ـــ گویا اپنے تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے حالانکہ اس کی ولایت ہوتے ہوئے دادا کی تقدیم نہ ہوگی۔ فان لم یوص الاب فالجد بمنزلة الاب لانه اقرب الناس الیه واشفقهم علیه حتی ملک الانکاح دون الوصی غیر انه یقدم علیه وصی الاب فی التصرف لما بینا۔ پھر اگر باپ نے وصی مقرر نہ کیا ہو تو صغیر اولاد کے واسطے دادا بمنزلہ باپ کے ہے اس واسطے کہ موصی کی جانب سب سے اقرب یہی اس کا باپ ہے اور یہی سب سے زیادہ شفقت والا ہے حتی کہ دادا کو اس کی صغیر اولاد کے نکاح کر دینے کا اختیار ہے اور وصی کو یہ اختیار نہیں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ تصرف مالی میں دادا پر باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی بدلیل مذکورۂ بالا۔ ف ـــ کہ موصی نے اپنا قائم مقام کر دیا ہے

[1] لیکن [illegible] ہے حتی کہ [illegible] کے موجود ہونے [illegible] دادا کو باپ کی طرح [illegible] میراث [illegible]

فصل فی الشهادة

یہ فصل گواہی کے بیان میں ہے۔

واذا شهد الوصیان ان المیت اوصی الی فلان معهما فالشهادة باطلة لانهما متهمان فیها لاثباتهما معینا لانفسهما۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ میت نے اس شخص ثالث کو ہمارے ساتھ میں وصی مقرر کیا ہے تو یہ گواہی باطل ہے یعنی قبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں اس میں متہم ہیں اس واسطے کہ یہ دونوں اپنی گواہی سے اپنے واسطے مددگار ثابت کرتے ہیں ف۔ تو اپنے نفع کے واسطے گواہی دیتے ہیں اور گواہی قبول نہیں ہوتی ہے خصوص جب کہ فلاں مذکور اس کا مدعی نہیں ہے۔ الا ان ید عیها فلان المشهود له۔ لیکن اگر فلاں مذکور جس کے وصی ہونے کی گواہی دیتے ہیں وہ وصی ہونے کا مدعی ہو تو گواہی قبول ہوگی۔ وهذا استحسان وهو فی القیاس کالاول لما بینا من التهمة۔ اور یہ حکم استحسانی ہے حالانکہ قیاس میں یہ بھی مثل صورت اول کے ہے کیونکہ تہمت مذکور بالا موجود ہے ف۔ کہ اس کے وصی ہونے سے ان کا معین ومددگار پیدا ہوگا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ فلاں میت نے زید کو بھی ہمارے ساتھ وصی مقرر کیا ہے پس اگر زید مدعی نہ ہو تو گواہی باطل ہے اور اگر مدعی ہو تو بھی قیاساً باطل ہے لیکن استحساناً قبول ہوگی۔ وجه الاستحسان ان للقاضی ولایة نصب الوصی ابتداء او ضم آخر الیهما برضاه بدون شهادتهما فیسقط بشهادتهما مؤنة التعیین عنه اما الوصایة تثبت بنصب القاضی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو ابتداء میں اختیار تھا کہ وصی مقرر کرے یا وصیوں کے موجودہ کے ساتھ میں تیسرا وصی ملادے جب کہ تیسرا شخص راضی ہو بدوں اس کے کہ دونوں وصی اس کی گواہی دیں پس ان دونوں کی گواہی سے تیسرا وصی تلاش وتعیین کرنے کی مشقت ہی جاتی رہی اور رہا وصی مقرر کرنا تو یہ قاضی ہی کی تقرری سے ثبوت ہوگیا ف۔ خلاصہ یہ کہ استحساناً تیسرا شخص مدعی اس وجہ سے وصی ہوگیا کہ قاضی کا مقرر کرنا اس کے وصی ہوجانے کے واسطے کافی ہے اور ان کی گواہی سے صرف قاضی کی رائے قائم ہوئی کہ میت کی طرف سے تیسرا وصی مقرر کرنا چاہیئے اور وہ یہی شخص ہے تو تیسرا تلاش کرنے کی محنت کچھ ضرور نہیں ہے۔ قال وکذلك الابنان معناه اذا شهدا ان المیت اوصی الی رجل وهو ینکر لم تقبل لانهما یجران الی انفسهما نفعا بنصب حافظ للترکة۔ پھر جامع صغیر میں فرمایا کہ یہی دو بیٹوں کا حکم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص پر گواہی دی کہ میت نے اس شخص کو وصی مقرر کیا ہے حالانکہ یہ شخص مدعی نہیں بلکہ منکر ہے تو گواہی باطل ہے اس واسطے کہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس گواہی سے اپنے واسطے یہ نفع لے جاویں کہ ان کے ترکہ کا ایک محافظ مقرر ہوجاوے۔ ف۔ پس تہمت سے ان کی گواہی بھی باطل ہے جیسے دونوں وصیوں کی گواہی باطل تھی۔ ولو شهدا یعنی الوصیین لوارث صغیر بشیء من مال المیت او غیره فشهادتهما باطلة لانهما یظهران ولایة التصرف لانفسهما فی المشهود به۔ اور اگر دونوں وصیوں نے کسی وارث صغیر کے واسطے کچھ مال کی میت کے مال سے گواہی دی یعنی میت کے مال سے یہ مال یا اس قدر مال اس صغیر کی ملک ہے یا کسی دیگر مال سے سوائے مال میت کے یہ گواہی دی تو دونوں کی گواہی بوجہ اس تہمت کے باطل ہے کہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس مال میں اپنے تصرف کی ولایت ثابت کریں ف۔ کیونکہ صغیر کے مال میں انھیں کو تصرف کی ولایت ہوگی بخلاف کبیر بالغ کے۔ قال وان شهد

الوارث کبیر فی مال المیت لم یجز وان کان فی غیر مال المیت جاز وھذا عند ابی حنیفۃؒ۔
جامع صغیر میں ہے اور اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے میت کے مال میں گواہی دی تو نہیں جائز ہے اور اگر میت کے مال کے سوائے کسی مال پر گواہی دی تو جائز ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ وقالا ان شھدا الوارث کبیر تجوز فی الوجھین لانہ لا یثبت لھما ولایۃ التصرف فی الترکۃ اذا کانت الورثۃ کبارا فعریت عن التھمۃ
اور صاحبین نے کہا کہ اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے گواہی دی تو دونوں صورتوں میں جائز ہے یعنی خواہ میت کے مال میں اس بالغ کے واسطے گواہی دیں یا غیر مال میت میں گواہی دیں بہر صورت جائز ہے اس واسطے کہ جب ورثہ بالغ ہوں تو دونوں کو ترکہ میں تصرف کی ولایت نہیں ہوتی ہے (پس اس وارث بالغ کے ہوتے ہوئے تصرف نہیں کر سکتے ہیں حتی کہ اگر صغیر وارث بھی ہو جس کا بٹوارہ کر لیا تو بھی بالغ کے حصہ میں تصرف نہیں ہوگا) پس گواہی مذکورہ تہمت سے خالی ہوگئی۔ ولہ انہ تثبت لھما ولایۃ الحفظ وولایۃ بیع المنقول عند غیبتہ الوارث فتحققت التھمۃ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں وصیوں کے واسطے ایک تو حفاظت ترکہ کی ولایت ہے اور دوم جب وارث بالغ غائب ہو تو مال منقول فروخت کرنے کی ولایت ہے پس تہمت ثابت ہوگئی۔ف۔ کہ جس مال کی نسبت گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو۔ بخلاف شھادتھما فی غیر الترکۃ لانقطاع ولایۃ وصی الاب عنہ لان المیت اقامہ مقام نفسہ فی ترکتہ لا فی غیرھا۔
برخلاف اس کے جب دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوائے کسی مال میں وارث بالغ کے لیے گواہی دی تو تہمت نہیں کیونکہ وصی مذکور کی ولایت اس مال سے بالکلیہ منقطع ہے کیونکہ میت نے اپنے ترکہ میں اس کو اپنا قائم مقام کیا ہے نہ غیر مال میں۔ ف۔ پس غیر مال جو کچھ کسی وارث کے پاس ہو اس میں وصی کو کچھ بھی ولایت نہیں ہے۔ قال واذا شھد رجلان لرجلین علی میت بدین الف دراھم وشھد الآخران للاولین بمثل ذلک جازت شھادتھما وان کانت شھادۃ کل فریق للآخرین بوصیۃ الف دراھم لم یجز وھذا قول ابی حنیفۃؒ ومحمدؒ
اگر زید و بکر نے خالد و عمر کے واسطے میت پر ہزار درہم قرضہ ہونے کی گواہی دی اور خالد و عمر نے بھی زید و بکر کے واسطے میت پر ہزار درہم قرضہ کی گواہی دی تو دونوں فریق کی گواہی جائز ہے اور اگر ہر فریق نے دوسرے کے واسطے یہ گواہی دی کہ میت نے ان کے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی ہے تو گواہی جائز نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسفؒ لا تقبل فی الدین ایضا وابو حنیفۃؒ فیما ذکر الخصافؒ مع ابی یوسفؒ وعن ابی یوسفؒ مثل قول محمدؒ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ قرضہ کی صورت میں بھی گواہی نہیں قبول ہے اور خصافؒ نے جو روایت ذکر کی اس میں ابوحنیفہؒ کا قول بھی ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے ف۔ یعنی خصافؒ نے ذکر کیا کہ ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک وصیت و قرضہ دونوں میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے بالاجماع نہیں قبول ہے اور قرضہ میں امام محمدؒ کے قول میں قبول ہے بروایت واحدہ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہے بالجملہ اختلاف روایت صرف قرضہ میں ہے کہ قبول ہے یا نہیں۔ وجہ القبول ان الدین یجب فی الذمۃ وھی قابلۃ لحقوق شتی فلا شرکۃ ولھذا لو تبرع اجنبی بقضاء دین احدھما لیس للآخر حق المشارکۃ۔ گواہی قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ تو مقروض کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور ذمہ ایسی چیز ہے کہ وہ متفرق حقوق کو قبول کرتا ہے تو شرکت نہیں رہی (حتی کہ ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے واسطے ہوئی کیونکہ دوسرے کے وصول شدہ مال میں اس کو شرکت کا اختیار نہیں

سے اولہٰذا اگر کسی اجنبی نے بطور احسان کے ان دونوں فریق میں سے ایک کو میت کی طرف سے قرضہ ادا کیا تو دوسرے فریق کو مقبوضہ میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے ف بخلاف اس کے وصیت میں اگر ہزار درہم میت کی تہائی ہو تو دونوں اس میں شریک ہو جاویں گے۔ وجہ الرد ان الدین بالموت یتعلق بالترکۃ اذ الذمۃ خربت بالموت ولہٰذا لو استوفی احدھما حقہ من الترکۃ یشارکہ الآخر فیہ فکانت الشہادۃ مثبتہ حق الشرکۃ فتحققت التہمۃ بخلاف حال حیاۃ المدیون لانہ فی الذمۃ لبقائہا لا فی المال فلا یتحقق الشرکۃ۔ گواہی رد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موت کی وجہ سے قرضہ کا تعلق ترکہ سے ہو گیا (ذمہ نہیں رہا) اس واسطے کہ ذمہ تو موت کی وجہ سے منہدم و برباد ہو گیا اور اسی جہت سے اگر ایک فریق نے ترکہ سے اپنا حق وصول کیا تو دوسرے فریق قرض خواہ کو اس میں مشارکت کا اختیار ہوتا ہے تو یہ گواہی اس حق مشارکت کی ثابت کرنے والی ہوئی پس گواہی میں تہمت متحقق ہو گئی ف کہ اپنے نفع کے واسطے گواہی دی ہے۔م۔ برخلاف اس حالت کے جب مدیون زندہ ہو اس واسطے کہ اس وقت قرضہ متعلق بذمہ ہے کیونکہ ذمہ باقی ہے تو وہ مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پس شرکت متحقق نہیں ہوگی ف لہٰذا اگر مدیون کی زندگی میں اس طرح قرض خواہوں کے ایک فریق نے دوسرے فریق کی گواہی دی تو قبول ہوتی ہے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ اوجہ یہی قول ہے کہ گواہی مردود ہوگی۔ قال ولو شہدا انہ اوصی لہٰذین الرجلین بجاریتہ وشہد المشہود لہما ان المیت اوصی للشاہدین بعبدہ جازت الشہادۃ بالاتفاق لانہ لا شرکۃ فلا تہمۃ۔ جامع میں ہے کہ اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی ہے اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے واسطے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے تو گواہی بالاتفاق جائز ہے اس واسطے کہ شرکت نہیں تو تہمت بھی ندارد ہے ف یعنی ایک فریق کے واسطے باندی معینہ ہے اور دوسرے کے واسطے غلام معین ہے تو کسی کو دوسرے کے ساتھ شرکت نہیں ہے برخلاف ہزار درہم وغیرہ کے جو مال غیر معین ہوتا ہے کہ اس حق مشارکت بوجہ عدم تعین کے ثبوت ہوتا ہے۔ ولو شہدا انہ اوصی لہٰذین الرجلین بثلث مالہ وشہد المشہود لہما انہ اوصی للشاہدین بثلث مالہ فالشہادۃ باطلۃ وکذا اذا شہد الاولان ان المیت اوصی لہٰذین الرجلین بالعبد وشہد المشہود لہما انہ اوصی للاولین بثلث مالہ فہی باطلۃ لان الشہادۃ فی ہذہ الصور مثبتۃ للشرکۃ۔

اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت ان دونوں خالد و معمر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو فریقین کی گواہی باطل ہے اور اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و معمر کے واسطے اپنے غلام کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو بھی باطل ہے اس واسطے کہ اس صورت میں گواہی مثبت شرکت ہے۔

ف کہ تہائی میں دونوں شریک ہوا چاہتے ہیں اور اسی طرح غلام مذکور بھی تہائی میں داخل ہے یا خود تہائی ہو تو بہر صورت شرکت کی تہمت موجود ہے لہٰذا گواہی مردود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الخنثیٰ

یہ کتاب خنثیٰ کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ اس دیار میں مخنث و خنثیٰ کا لفظ ہیجڑوں پر ایسا شائع ہو گیا کہ عوام کے اذہان اس سے منتقل نہیں ہوتے ہیں۔ یعنی کچھ خبیث لوگ جو اپنے آلہ کو ترکیب سے کاٹ ڈالتے اور مذموم دنیا و آخرت خبیث ہو جاتے ہیں۔ معاذ اللہ من ذلک پس یہ لوگ لفظ خنثیٰ سے مراد نہیں ہیں بلکہ وہ آدمی جس کے پیدائشی آلہ مرد و عورت دونوں ہوں بخلاف خوجہ سرائے جس کے آلہ مردمی نہایت صغیر و حقیر ہوتا ہے تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے لہٰذا شیخ مصنفؒ نے فرمایا۔

فصل فی بیانہ

فصل اول خنثیٰ کی ماہیت و اس کے اقسام کے بیان میں۔

قال واذا کان للمولود فرج و ذکر فھو خنثی۔ مختصر یہ ہے کہ اگر مولود بچہ کے فرج و ذکر دونوں ہوں تو وہ خنثیٰ ہے۔ **فان کان یبول من الذکر فھو غلام وان کان یبول من الفرج فھو انثی۔** پس دیکھا جاوے کہ اگر وہ ذکر سے پیشاب کرتا ہے تو لڑکا ہے (اور شگاف فرج بمنزلہ زخم قرار دیا جاوے) اور اگر وہ فرج سے پیشاب کرتا ہو تو لڑکی ہے ف۔ اور خانزہ بمنزلہ زائد انگلی کے عیب ہے جیسے بعض عورتوں کی داڑھی ہوتی ہے اور اس تفتیش کی ضرورت بہت سے ابواب فقہ میں ظاہر ہے ازاں جملہ یہ کہ پردہ نماز کا ستر اور وہ مردوں کی صف میں ہو یا عورتوں میں۔ و ختنہ۔ و نکاح و اس کو میراث کیوں کر دی جاوے و غیر ذلک پس بچہ پن کی حالت میں اس کی یہی شناخت ہے۔ **لان النبی علیہ السلام سئل عنہ کیف یورث فقال من حیث یبول۔** اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ خنثیٰ بچہ کو کیوں کر ورثہ دیا جاوے تو فرمایا کہ جس راہ سے پیشاب کرے ف۔ یعنی فرج سے تو لڑکی کا حصہ ورنہ لڑکا ہے۔ رواہ ابن عدی و من طریقہ البیہقی من روایۃ ابی یوسف القاضی عن الکلبی الخ والکلبی متہم بکذب ہے اور دوسری اسناد میں سلیمان بن عمرو ہے کہ اس کے متروک و کذاب و وضاع ہونے کی روایات امام احمد و یحییٰ و بخاری و اسحٰق و یزید بن ہارون و قتیبہ وغیرہم سے میزان میں مذکور ہیں اور کلبی کا حال معروف ہے یہ جو علامہ عینیؒ وغیرہ نے کہا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ثقہ نہ ہوتا تو اس سے روایت استدلالی نہ کرتے یہ جواب ہیچ ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے نصوص کے معاوضہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا بلکہ یہ ایک روایت ملی تھی وہ ذکر کی خواہ ثبوت ہو یا نہ ہو اور ابو سفیان الثوریؒ لوگوں کو کلبی سے روایت لینے سے منع کرتے اور خود روایت کرتے پس پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں اس کے صدق کو کذب سے پہچانتا ہوں پس شاید کہ ابو یوسفؒ نے بھی اس کے واسطے میزان رکھی ہو لیکن چونکہ تصریح نہیں کی لہٰذا اثر و قیاس بیان اس ہوگا اور یہ روایت اس کے واسطے مؤید ہو جائے گی اگرچہ اسناد ٹھیک نہ ہو۔ **وعن علی رضی اللہ عنہ مثلہ** اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس کے مثل روایت ہے ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ من وجہین و عبد الرزاق اور سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ سے اس کے مانند ہے اور زائد کیا کہ اگر دونوں راہ سے پیشاب کرتا ہو تو جس سے زائد ہو اسی پر مدار ہوگا۔ رواہ عبد الرزاق۔ ن۔ اور ابن المنذر رحمۃ اللہ نے کہا کہ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ ع۔ پس ثابت ہوا کہ حدیث مذکور آثار سے اجماع حجت ہے۔ **ولان البول من ای عضو کان فھو دلالۃ علی انہ ھو العضو الاصلی الصحیح**

والآخر بمنزلة العيب۔ اور اس دلیل ہے کہ پیشاب جس عضو سے آتا ہو یہ دلالت ہے کہ یہی عضو اصلی صحیح ہے اور دوسرا بمنزلۂ عیب کے ہے۔ وان بال منهما فالحكم للاسبق لان ذلك دلالة اخرى على انه هو العضو الاصلي۔ اور اگر اس بچہ نے دونوں سوراخ سے پیشاب کیا تو اسبق کا اعتبار ہے یعنی جس سے پہل ہو کیونکہ یہ دوسری دلالت ہے کہ یہی عضو اصلی ہے۔ وان كان فى السبق سواء فلا معتبر بالكثرة عند ابى حنيفة وقالا ينسب الى اكثرهما بولا لانه علامة قوة ذلك العضو وكونه عضوا اصليا ولان للاكثر حكم الكل فى اصول الشرع فيترجح بالكثرة اور اگر پہل میں دونوں برابر ہوں یعنی دونوں راہ سے برابر نکلنا شروع ہوتا ہے کسی سے پہل نہیں ہوتی ہے (لیکن ایک عضو سے زیادہ نکلتا ہے) تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک کثرت و زیادت کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں عضو میں سے جس سے پیشاب زیادہ آتا ہو اُسی کی جانب منسوب کیا جاوے اس واسطے کہ یہ امر اُس عضو کے قوی ہونے کی دلیل ہے اور اُس عضو کے اصلی ہونے کی دلیل ہے اور اس واسطے کہ اصول الشرع میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہے پس کثرت کی جہت سے ترجیح دی جائے گی ف۔ اور قول سعید بن المسیبؒ بھی اسی کے موافق ہے۔ وله ان كثرة الخروج ليس تدل على القوة لانه قد يكون للاتساع فى احدهما وضيق فى الآخر۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی سوراخ سے زیادہ پیشاب نکلنا اس کے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ کثرت کبھی ایک سوراخ کے چوڑے ہونے اور دوسرے کے تنگ ہونے سے ہوتا ہے ف۔ لیکن یہ توجیہ مقتضی تھی کہ اس طرح تفصیل ہو کہ اگر نائرہ سے پیشاب زیادہ آیا تو دلیل ہے کہ وہ لڑکا ہے اس واسطے کہ فرج کا منفذ چوڑا ہوتا ہے پس اگر لڑکی ہوتی تو اسی سے زیادہ پیشاب آتا اور اگر برعکس ہو تو البتہ دلیل نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر دونوں سے پیشاب برابر نکلنا شروع ہوتا ہو تو ترجیح نہیں بلکہ خنثیٰ مشکل ہے اگرچہ کم زیادہ نکلے اور صاحبینؒ کے نزدیک جس سے زیادہ نکلے اسی کا حکم ہے۔ وان كان يخرج منهما على السواء فهو مشكل بالاتفاق لانه لا مرجح۔ اور اگر دونوں راہ سے پیشاب مساوی مقدار نکلے تو وہ بالاتفاق خنثیٰ مشکل ہے اس واسطے کہ کوئی ترجیح دینے والا امر موجود نہیں ہے۔

ف۔ لیکن یہ ترجیح ہو سکتی ہے کہ سوراخ فرج وسیع ہونے کے باوجود جب برابر پیشاب آیا تو ذکر کی جانب قوی ہے ورنہ فرج سے زیادہ نکلتا حالانکہ اس وجہ کو اعتبار نہیں کیا گیا تو یہی وجہ ہے کہ تفصیل مذکورہ بالا بھی معتبر نہیں ہوئی فافہم واللہ تعالیٰ اعلم پھر واضح ہو کہ خنثیٰ مشکل کے یہ معنی کہ وہ بدوں ترجیح کے دونوں جانب مشتبہ ہی لیکن یہ اشتباہ صرف بالفعل تا زمانہ بلوغ رہے گا لہٰذا اگر ایک شخص مرا اور اس نے دو پسر ایک دختر ایک خنثیٰ مشکل چھوڑے تو خنثیٰ کے واسطے بالفعل صرف دختر کا حصہ دیا جاوے۔ قال واذا بلغ الخنثى وخرجت لحيته او وصل النساء فهو رجل وكذا اذا احتلم كما يحتلم الرجل او كان له ثدى مستو لان هذه من علامات الذكران۔ پھر اگر خنثیٰ بالغ ہوا اور اس کی ڈاڑھی نکلی یا عورتوں تک پہنچا یعنی عورت سے جماع کرنے لگا یا کر سکتا ہے تو وہ مرد ہے اور اسی طرح اگر اس کو مردوں کی طرح احتلام ہوا (یعنی عورت کے ساتھ وطی کا خواب دیکھ کر یا ذکر سے منزل ہو گیا) یا اس کی چھاتیاں برابر ہیں یعنی عورتوں کی طرح نہیں ابھریں تو بھی مرد ہے اس واسطے کہ یہ امور مردوں کے علامات سے ہیں۔ ولو ظهر له ثدى كثدى المرأة او نزل له لبن فى ثديه او حاض او حبل او امكن الوصول اليه من الفرج فهو امرأة لان هذه من علامات النساء اور اگر عورتوں کی طرح اس کی چھاتیاں ظاہر ہوئیں یا اس کی چھاتی میں دودھ اتر آیا یا حیض آ گیا یا حمل رہ گیا یا فرج کی راہ سے اس کے ساتھ جماع کرنا ممکن ہوا تو یہ عورت ہے اس واسطے کہ یہ امور عورتوں کی علامت سے ہیں ف۔ فالحاصل بعد بلوغ کے مردوں یا الخ

کے علامات میں سے جو ظاہر ہوا اسی پر حکم ہوگا۔ وان لم یظہر احدی ھذہ العلامات فہو خنثیٰ مشکل اور اگر اس میں ان علامات میں کوئی علامت خاص ظاہر نہ ہوئی تو یہ خنثیٰ مشکل ہے ف۔ کہ نہ عورت پہچانا جاتا ہے اور نہ مرد معلوم ہوتا ہے۔ وکذا اذا تعارضت ھذہ المعالم۔ اور اسی طرح اگر اس میں یہ علامتیں متعارض ہوئیں ف۔ تو بھی خنثیٰ مشکل ہے مثلاً اس میں مرد کی علامت ہے اور عورت کی بھی علامت ہے مثلاً وطی کرنا اور اس سے وطی بھی کی جاتی ہے وما نند اس کے تو یہ خنثیٰ مشکل ہے

فصل فی احکامہ

یہ فصل خنثیٰ کے احکام میں ہے۔

ف۔ پس اگر حکم مذکر ہو یا مونث ہو تو یہی حکم ہے مگر خنثیٰ مشکل کا حکم چاہیئے۔ الاصل فی الخنثیٰ المشکل ان یوخذ فیہ بالاحوط والاوثق فی امور الدین وان لا یحکم بثبوت حکم وقع الشک فی ثبوتہ واضح ہو کہ خنثیٰ مشکل کے بارے میں اصل یہ ہے کہ امور دین میں اس کے حق میں احوط واوثق لیا جاوے اور کسی ایسے حکم ثابت ہونے کا حکم نہ دیا جاوے جس کے ثبوت میں شک واقع ہوا ہے ف۔ مثلاً اس کے لیئے مذکر کا حصہ میراث نہ ہوگا پس یہ اصل محفوظ رکھنا چاہیئے۔ قال واذا وقف خلف الامام قام بین صف الرجال والنساء لاحتمال انہ امرأۃ فلا یتخلل الرجال کیلا تفسد صلٰتہم ولا النساء لاحتمال انہ رجل فیفسد صلٰتہن مختصر میں ہے کہ جب جماعت نماز میں امام کے پیچھے کھڑا ہو تو مردوں و عورتوں کے درمیان کھڑا ہو کیوں کہ شاید وہ عورت ہو تو مردوں کے درمیان نہ چاہیئے تاکہ ان کی نمازیں خراب نہ کرے اور عورتوں کے درمیان بھی کھڑا نہ ہو کیوں کہ شاید وہ مرد ہو تو اس کی نماز خراب ہوگی ف۔ اور اصل مذکور مقتضی ہے کہ فساد کا حکم نہیں دیا جائے گا ہاں احوط اعادہ ہے اور تفصیل یہ ہے کہ۔ فان قام فی صف النساء فاحب الی ان یعید صلٰتہ لاحتمال انہ رجل۔ پس اگر وہ عورتوں کے صف میں کھڑا ہو گیا تو مجھے زیادہ پسند یہ کہ وہ اپنی نماز اعادہ کرے کیونکہ شاید وہ مرد ہے ف۔ اور ذخیرہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ یہ اس وقت کہ وہ بالغ نہ ہو اور اگر بالغ ہو تو اس پر اعادہ واجب ہے کہ۔ وان قام فی صف الرجال فصلٰتہ تامۃ ویعید الذی عن یمینہ وعن یسارہ والذی خلفہ بحذائہ صلٰتہم احتیاطاً لاحتمال انہ امرأۃ۔ اور اگر مردوں کی صف میں کھڑا ہوا تو اس کی نماز پوری ہے اور البتہ وہ شخص جو اس کے دائیں ہے اور جو بائیں ہے اور پیچھے اس کے محاذی ہے یہ لوگ احتیاطاً اپنی نمازیں اعادہ کریں کیونکہ شاید وہ عورت ہو قال واحب الینا ان یصلی بقناع لانہ یحتمل انہ امرأۃ۔ اور کہا کہ ہمارے نزدیک زیادہ پسند یہ کہ وہ قناع یعنی اوڑھنی کے ساتھ (جس سے سر و گردن و کان سب ڈھک جاویں) نماز پڑھے کیونکہ شاید وہ عورت ہو ف۔ کہا گیا کہ یہ اس وقت تک کہ بلوغ کو نہیں پہنچا ورنہ جب سن بلوغ کو پہنچ چکا تو قناع سے نماز پڑھنا واجب ہے۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ یعنی حکماً واجب نہیں مگر احتیاطاً واجب ہے کیونکہ شکوک پر حکم نہیں ہوتا ہے کما ہو الاصل۔ م۔ ویجلس فی صلٰتہ جلوس المرأۃ لانہ ان کان رجلاً فقد ترک سنتہ وھو جائز فی الجملۃ وان کان امرأۃ فقد ارتکب مکروھا لان الستر علی النساء واجب ما امکن اور تشہد میں عورتوں کی بیٹھک بیٹھے اس واسطے کہ وہ اگر مرد ہو تو اس نے ایک سنت ترک کی حالانکہ یہ ترک فی الجملہ جائز ہے (یعنی عذر وغیرہ بعض وجہ میں جائز ہے بلکہ بعض مجتہدوں کے نزدیک یہی سنت ہے) اور اگر وہ عورت ہے تو اس نے مردانہ بیٹھک میں مکروہ تحریمی کا ارتکاب کیا اس واسطے کہ جہاں تک ممکن ہو عورتوں پر پردہ پوشی واجب ہے۔ وان صلی بغیر قناع امرتہ ان یعید لاحتمال انہ امرأۃ وھو علی الاستحباب وان لم یعد اجزاہ۔ اور اگر اس نے بغیر قناع کے نماز پڑھی تو میں اس کو حکم دوں گا کہ نماز اعادہ کرے کیوں کہ شاید یہ عورت ہو اور یہ حکم اعادہ

بطریق استحباب واقع ہوا ہے۔ اور اگر اس نے اعادہ نہ کیا تو اس کو کافی ہو گیا ف میں کہتا ہوں کہ مطابق قول ذخیرہ و عنایہ وغیرہ کے اعادہ واجب ہے جبکہ بالغ ہو، لیکن عدم اعادہ میں ان کے نزدیک بھی حکم یہی کہ کفایت ہو گئی۔ لیکن احتیاطی فروگذاشت کا گنہگار ہوا۔ اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب نہ ہو، جیسے ظاہر کلام کتاب ہے تو گناہ بھی نہ ہو گا۔ اور یہ اوفق ہے۔م

مسئلہ: اس خنثیٰ مشکل کا ختنہ کیونکر کیا جاوے؟ جواب: ویبتاع له امة تختنه ان كان له مال لانه يباح لمملوكته النظر اليه رجلا كان او امرأة ويكره ان يختنه رجل لانه عساه انثى او تختنه امرأة لانه لعله رجل فكان الاحتياط فيما قلنا۔ اگر اس کے پاس مال ہو تو اس کے لیے ایک باندی خریدی جاوے جو اس کا ختنہ کرے کیونکہ اس کی باندی کو اس کی طرف نظر مباح ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور یہ مکروہ ہے کہ مرد اس کو ختنہ کرے کیونکہ شاید یہ عورت ہو یا عورت اس کو ختنہ کرے کیونکہ شاید یہ مرد ہو۔ تو اسی میں احتیاط ہے جو ہم نے بیان کیا ف کہ ایک باندی خریدی جاوے جو اس کا ختنہ کرے۔ لیکن یہ اس وقت کہ خنثیٰ مذکور کے پاس مال ہو۔ وان لم يكن له مال ابتاع له الامام امة من بيت المال لانه اعد لنوائب المسلمين فاذا اختتنه باعها ورد ثمنها في بيت المال لوقوع الاستغناء عنها۔ اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو امام المسلمین اس کے واسطے بیت المال سے ایک باندی خریدے جو اس کا ختنہ کر دے۔ اس واسطے کہ بیت المال تو مسلمانوں کی حاجات ہی کے واسطے مہیا رہتا ہے۔ پھر جب یہ باندی اس کا ختنہ کر دے تو امام اس کو فروخت کر کے اس کا ثمن بیت المال میں واپس کرے، کیونکہ اب اس کی حاجت نہیں رہی۔ ف یہ اس وقت ہوا کہ مطلق باندی کو اس کی طرف نظر جائز ہوئی، کیونکہ اس کی مملوکہ نہیں ہے ورنہ امام اس کا ثمن کیونکر لے لیتا۔ اور ہبہ کر کے رجوع کرنا بھی مکروہ ہے۔ فتامل فیہ۔ واضح ہو کہ خنثیٰ کے واسطے یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کو عورت بیاہی جاوے کیونکہ مرد معلوم نہیں تو نکاح ہی نہ ہو گا۔ ہاں اگر کوئی مرد بغیر ختنہ کے بالغ ہو گیا تو اس کی زوجہ اس کا ختنہ کرے، جیسے اس کی باندی اس کا ختنہ کر سکتی ہے۔م۔ ويكره له في حياته لبس الحلي والحرير وان ينكشف قدام الرجال او قدام النساء وان يخلو به غير محرم من رجل او امرأة او يسافر من غير محرم من الرجال توقيا عن احتمال المحرم۔ اور خنثیٰ مشکل کو اپنی زندگی میں زیور و حریر پہننا مکروہ ہے، جیسے بعد موت کے پہنانا عام مردہ کی طرح مکروہ ہے اور اس کو مردوں یا عورتوں کے سامنے بدن کھولنا مکروہ ہے۔ اور اس کو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ خلوت کرنا مکروہ ہے۔ اور اس کو غیر محرم مردوں کے ساتھ سفر کرنا مکروہ ہے تاکہ حرام سے پرہیز ہو۔ وان احرم وقد راهق قال ابو يوسف لا علم لي في لباسه لانه ان كان ذكرا يكره له لبس المخيط وان كان انثى يكره له تركه وقال محمد رح يلبس لباس المرأة لان ترك لبس المخيط وهي امرأة افحش من لبسه وهو رجل ولا شيء عليه لانه لم يبلغ۔ اور اگر خنثیٰ مشکل نے احرام باندھا، حالانکہ وہ بلوغ کے قریب ہے تو امام ابو یوسف رح نے کہا کہ مجھے اس کے لباس کا علم نہیں ہے اس واسطے کہ اگر وہ مذکر لڑکا ہے تو اس کو سلا ہوا پہننا مکروہ ہے۔ اور اگر وہ لڑکی ہے تو اس کو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہے۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ عورت کا لباس پہنے، کیونکہ عورت ہونے کی صورت میں اس کو یہ لباس سلا ہوا ترک کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ فاحش ہے کہ وہ مرد ہو کر یہ لباس پہنے۔ اور واضح ہو کہ پہننے سے اس پر کچھ جرمانہ نہیں واجب ہو گا، اس واسطے کہ وہ بالغ نہیں ہوا ہے۔ مسئلہ۔ من حلف بطلاق۔ ایک شخص نے طلاق کی قسم کھائی۔ او عتاق۔ یا عتاق کی قسم کھائی اس طرح کہ۔ ان كان اول ولد تلدينه غلاما۔ اگر اول فرزند جس کو تو جنی وہ لڑکا ہو۔ ف یعنی زوجہ سے کہا کہ اول فرزند جو تو جنے اگر لڑکا ہو تو میرا، غلام یا باندی آزاد ہے یا کہا کہ تجھے طلاق ہے۔

فولدت خنثى لم يقع حتى يتبين امر الخنثى لان الحنث لايثبت بالشك - پھر یہ عورت ایک بچہ جنی جو خنثیٰ مشکل ہے تو ابھی کچھ طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگی، یہاں تک کہ خنثیٰ کا حال ظاہر ہو۔ اسواسطے کہ قسم میں حانث ہونا شک کے ساتھ نہیں ثابت ہوتا ہے ف حتیٰ کہ اگر بعد بلوغ کے بھی حال ظاہر نہ ہو تو بھی طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگا۔ ولو قال كل عبد لي حر او قال كل امة لي حرة وله مملوك خنثى لم يعتق حتى يستبين امره لما قلنا - اور اگر اس نے کہا کہ میری ملک ہر غلام آزاد ہے یا کہا کہ میری ملک ہر باندی آزاد ہے، اور حال یہ کہ اس کی ملک میں ایک خنثیٰ ہے تو وہ نہیں آزاد ہوگا یہاں تک کہ اس کا حال ظاہر ہو ف پس اگر غلام ظاہر ہوا تو قسم اول میں آزاد ہوگا نہ دوم میں۔ اور اگر باندی ظاہر ہوئی تو قسم دوم میں آزاد ہوگا نہ اول میں۔ وان قال القولين جميعا - اور اگر اس نے دونوں قول کہے، یعنی میری ملک ہر غلام وہر باندی آزاد ہے۔ حالانکہ اس کی ملک میں خنثیٰ ہے عتق المتيقن باحد الوصفين لانه ليس بمهمل - تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں وصف میں سے ایک کا تیقن ہے۔ اس لیے کہ خنثیٰ ان دونوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہے۔ ف تو وہ بہرحال ایک قسم میں داخل ہو کر آزاد ہوگیا۔ وان قال الخنثى انا رجل او انا امرأة لم يقبل قوله اذا كان مشكلا لانه دعوى يخالف قضية الدليل وان لم يكن مشكلا ينبغي ان يقبل قوله لانه اعلم بحاله من غيره - اور اگر خنثیٰ نے کہا کہ میں مرد ہوں یا کہا کہ میں عورت ہوں، تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ خنثیٰ مشکل ہے تو اس کا قول قبول نہ ہوگا، کیونکہ یہ دعویٰ خلاف مقتضائے دلیل ہے۔ اور اگر وہ مشکل نہ ہو تو اس کا قول قبول ہونا چاہیئے، اس واسطے کہ وہ غیر کی نسبت خود اپنے حال سے واقف ہے ف تو غیر کی شناخت اس کے خلاف اس کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ وان مات قبل ان يستبين امره لم يغسله رجل ولا امرأة لان حل الغسل غير ثابت بين الرجال والنساء فيتوقى لاحتمال الحرمة وييمم بالصعيد لتعذر الغسل - اور اگر خنثیٰ اپنا حال ظاہر ہونے سے پہلے مر گیا تو اس کو مرد یا عورت کوئی غسل نہیں دے گا، اسواسطے کہ مردوں وعورتوں میں باہم ایک دوسرے کو غسل دینے کی حلت ثابت نہیں ہے یعنی حلال نہیں کہ مرد عورت مردہ کو یا عورت مرد میت کو غسل دے تو یہاں بھی حرمت کے احتمال سے اس کو کوئی غسل نہ دے گا، اور وہ پاک مٹی سے تیمم کرا دیا جاوے۔ کیونکہ غسل دینا متعذر ہے۔ ولا يحضر ان كان مراهقا غسل رجل او امرأة لاحتمال انه ذكر او انثى - اور خنثیٰ اگر بلوغ کے قریب پہنچ گیا تو وہ کسی مرد میت یا عورت میت کے نہلانے میں حاضر نہ ہو، اس احتمال سے کہ شاید وہ مرد ہو یا عورت ہو ف یعنی عورت کے احتمال سے وہ مرد میت کے غسل میں نہ آوے، اور مرد کے احتمال سے عورت میت کے غسل میں حاضر نہ ہو۔ وان سجي قبره فهو احب لانه ان كان انثى فقيم واجبا وان كان ذكرا فالتسجية لاتضره - اور اگر خنثیٰ کو دفن کرنے میں اس کی قبر پر تسجیہ کیا جاوے یعنی پردہ کر لیا جاوے تو زیادہ پسندیدہ ہے کیونکہ اگر وہ عورت ہوا تو ہم نے واجب ادا کیا۔ اور اگر وہ لڑکا ہوا تو پردہ کرنا اس کو مضر نہیں ہے ف اور بناء بر قول ذخیرہ در باب پردہ نماز کے یہاں بھی چاہیئے کہ اگر بعد بلوغ کے مراہق ہو تو پردہ کرنا احتیاطاً واجب ہو۔م۔ واذا صلى عليه وعلى رجل وامرأة وضع الرجل مما يلي الامام والخنثى خلفه والمرأة خلف الخنثى فيوخر عن الرجل لاحتمال انه امرأة ويقدم على المرأة لاحتمال انه رجل - اور اگر خنثیٰ مشکل نے انتقال کیا اور ایک مرد کے جنازہ پر اور ایک عورت کے جنازہ پر نماز پڑھی گئی۔ جیسے تینوں جنازوں کو جمع کر کے سب پر ایکبارگی نماز جنازہ پڑھی گئی، تو امام کے متصل مرد کا جنازہ رکھا جاوے، اور اس کے بعد خنثیٰ کا جنازہ رکھا جاوے اور اس کے پیچھے عورت کا جنازہ رکھا جاوے۔ پس خنثیٰ کے جنازہ کو مرد سے اسواسطے پیچھے کیا گیا کہ شاید وہ

عورت ہو اور اس کو عورت سے اسواسطے پہلے کیا گیا کہ شاید وہ مرد ہو ف پھر یہ مستحب ہے اور بنا بر قول ذخیرہ در باب صف نماز کے یہاں بھی یہ ترتیب احتیاطاً واجب ہونا چاہئیے، جبکہ وہ بعد بلوغ کے مرا ہو۔ اور مسئلہ اس بناء پر کہ یہاں بھی ترتیب واجب ہے۔ ولو دفن مع رجل فی قبر واحد من عذر جعل الخنثی خلف الرجل لاحتمال انہ امرأۃ و یجعل بینہما حاجز من صعید وان کان مع امرأۃ قدام الخنثی لاحتمال انہ رجل۔ اور اگر خنثیٰ کو مرد کے ساتھ ایک ہی قبر میں کسی عذر کی وجہ سے دفن کیا جاوے۔ یعنی کسی عذر کی وجہ سے مرد اور خنثیٰ دونوں کو ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہے تو خنثیٰ کو مرد کے پیچھے کیا جاوے، یعنی مرد کو قبلہ رُخ مقدم رکھا جاوے، اور اس کے پیچھے خنثیٰ کو رکھا جاوے اور ان دونوں کے درمیان میں تودہ خاک سے آڑ کر دی جاوے کیونکہ شاید خنثیٰ مذکور عورت ہو۔ اور اگر خنثیٰ کو ایک عورت کے ساتھ میں کسی عذر سے ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہو تو خنثیٰ کو قبر کے قبلہ کی جانب مقدم کیا جاوے کیونکہ شاید وہ مرد ہو ف اور کتاب الجنائز میں معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد میں چند کو ایک ہی قبر میں دفن فرمایا ہے اور تمام حدیث مع تقدیم نماز کے وہاں مذکور ہے۔ م۔ وان کان یجعل علی السریر نعش المرأۃ فہو احب الی لاحتمال انہ عورۃ۔ اور اگر خنثیٰ مشکل کے تختِ جنازہ پر عورتوں کے مانند نعش ڈالی جاوے تو یہ مجھے زیادہ پسند ہے، کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ ف یعنی جیسے عورت کے جنازہ پر محرابی طور پر کپڑا ڈالا جاتا ہے اور اس کو عربی میں نعش کہتے ہیں اور وہ خنثیٰ کے جنازہ پر بھی بنانا بہتر ہے کہ شاید یہ بھی عورت ہو۔ ویکفن کما تکفن الجاریۃ وھو احب الی یعنی یکفن فی خمسۃ اثواب لانہ اذا کان انثی قد اقیمت سنتہ وان کان ذکرا فقد زادوا علی الثلاث و لا بأس بذلک۔ اور خنثیٰ مشکل کو زنانہ لڑکی کا کفن دیا جائے اور یہی مجھے زیادہ پسندیدہ معلوم ہوا، یعنی مؤنث لڑکی کی طرح پانچ کپڑوں میں خنثیٰ کو بھی کفن دیا جاوے تو بہتر ہے اسواسطے کہ خنثیٰ اگر عورت ہے تو ایک سنت ادا کی گئی، اور اگر وہ لڑکا ہے تو لوگوں نے اس کے کفن میں تین کپڑوں سے زیادہ کیا، حالانکہ زیادہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولو مات ابوہ وخلف ابنا فالمال بینہما عند ابی حنیفۃ رح اثلاثا للابن سہمان وللخنثی سہم وھو انثی عندہ ف المیراث الا ان یتبین غیر ذلک۔ اور اگر خنثیٰ کا باپ مرا اور اس نے سوائے خنثیٰ کے ایک لڑکا بھی چھوڑا تو مال ترکہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ان دونوں میں تین تہائی تقسیم ہوگا، ازانجملہ پسر مذکور کو دو سہام اور خنثیٰ کو ایک سہم دیا جاوے اور میراث کے حق میں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک خنثیٰ مؤنث یعنی لڑکی ہے مگر جبکہ اس کے سوائے دوسرا امر ظاہر ہو ف یعنی دلیل سے ظاہر ہو جاوے کہ وہ لڑکا ہے تو وہ پسر کی میراث پاوے گا۔ وقالا للخنثی نصف میراث ذکر ونصف میراث انثی وھو قول الشعبی۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ خنثیٰ کے واسطے پسر کی نصف میراث اور دختر کی نصف میراث ہے، اور یہ شعبی کا قول ہے۔ ف یعنی عامر بن شراحیل شعبی جو علمائے تابعین سے ہیں ان کا بھی یہی قول ہے اور اسی کو صاحبین نے لیا ہے اور کفایہ میں کہا کہ عامہ روایات کتب میں امام محمد رح کا قول اس میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہے۔ حالانکہ قول مصنف اس سے مخالف ہے اور شاید یہ معنی ہوں کہ صاحبین بقیاس قول شعبی م اختیار کیا ہے واختلفوا فی قیاس قولہ۔ اور شعبی کے قیاس قول پر انہوں نے اختلاف کیا ہے۔ قال محمد رح المال بینہما علی اثنی عشر سہما للابن سبعۃ وللخنثی خمسۃ۔ امام محمد نے کہا کہ خنثیٰ و پسر کے درمیان اس قیاس پر مال کے بارہ سہام کیے جائیں۔ ازاں جملہ پسر کو سات سہام دیے جائیں اور خنثیٰ کو پانچ سہام دیے جاویں وقال ابو یوسف رح المال بینہما علی سبعۃ للابن اربعۃ وللخنثی ثلثۃ لان الابن یستحق کل المیراث عند الانفراد والخنثی ثلثۃ الارباع۔ اور ابو یوسف رح نے اس قیاس پر

کہا کہ مال کے سات سہام کیے جاویں، ازانجملہ پسر کو چار سہام دیئے جاویں اور خنثیٰ کو تین سہام دیئے جاویں اسواسطے کہ تنہائی کی صورت میں پسر کل میراث کا مستحق ہوگا۔ اور خنثیٰ فقط تین چوتھائی کا مستحق تھا ف کیونکہ اس کو حصہ دختر کا نصف اور حصہ پسر کا نصف ملنا چاہیئے، اور دختر کا حصہ تنہائی میں نصف مال ہے تو اس کا آدھا ایک چوتھائی مال ہُوا اور پسر کا حصہ تنہائی میں کل مال ہے تو اس کا آدھا نصف مال ہُوا، پس ملاکر تین چوتھائی ہُوا، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اگر تنہا پسر ہو تو کل مال پاوے، اور تنہا خنثیٰ ہو تو تین چوتھائی پاوے۔ فعند الاجتماع یقسم بینھما علی قدر حقیھما ھذا یضرب بثلثۃ وذلک یضرب باربعۃ فیکون سبعۃ۔ پس جب لڑکا و خنثیٰ دونوں جمع ہوئے تو دونوں میں مال کو دونوں کے مقدار حق پر تقسیم کیا جاوے کہ خنثیٰ کو ۳ کے حساب سے اور پسر کو چار کے حساب سے شریک کیا جاوے تو کل مال کے سات سہام ہوئے جس میں سے خنثیٰ کو ۳ سہام دیئے جاویں، پسر کو چار سہام دیے جاویں۔ اور یہ بھی شعبی کے قول پر بٹوارہ کا قیاس ہے۔ اور امام محمدؒ نے شعبیؒ کے قول پر دوسرے لحاظ سے قیاس کیا۔ چنانچہ شیخ مصنفؒ نے ذکر کیا کہ۔ لمحمد ان الخنثیٰ لو کان ذکرا یکون المال بینھما نصفین وان کان انثیٰ یکون المال بینھما اثلاثا احتجنا الی حساب لہ نصف وثلث واقل ذلک ستۃ۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یعنی امام محمدؒ نے جو کل بارہ سہام میں سے پسر کو ۷، اور خنثیٰ کو ۵ دلوائے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ خنثیٰ اگر مذکر ہو تو کل مال ان دونوں میں نصفا نصف ہو۔ اور اگر خنثیٰ لڑکی ہو تو کل مال ان دونوں میں تین تہائی ہو۔ (جیسے شعبیؒ کا قول ہے کہ خنثیٰ کو نصف حصہ پسر اور نصف حصہ دختر دینا چاہیئے۔ پس ہم کو ایسے عدد کی ضرورت پڑی جس کا نصف و تہائی مستقیم ہو اور کمتر ایسا عدد چھ ہے۔ ففی حال المال بینھما یکون نصفین لکل واحد منھما ثلثۃ وفی حال اثلاثا للخنثیٰ سھمان وللابن اربعۃ۔ پس خنثیٰ کو لڑکا فرض کرنے کی حالت میں مال دونوں میں نصفا نصف ہوگا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے تین سہام ہوں گے۔ اور ایک حال میں کہ جب خنثیٰ کو لڑکی فرض کریں تو مال ان دونوں میں تین تہائی ہوگا کہ خنثیٰ کو دو سہام اور پسر کو چار سہام ملیں گے۔ فسھمان للخنثیٰ ثابتان بیقین ووقع الشک فی السھم الزائد فینصف فیکون لہ سھمان ونصف۔ پس ثابت ہُوا کہ خنثیٰ کے لیے دو سہام تو یقینی ہیں اور شک صرف ایک سہم زائد میں ہے (جو لڑکا فرض کرنے میں اس کو ملتا تھا) تو اسی سہم کو دو حصہ کر دیا جاوے پس خنثیٰ کے واسطے دو سہام و نصف سہم ہُوا۔ فانکسر فاضعف لیزول الکسر۔ لیکن کسر واقع ہو گئی تو ہم نے اصل مخرج یعنی چھ کو دوچند کر دیا تاکہ کسر جاتی رہے۔ فصار الحساب من اثنیٰ عشر۔ تو اب بارہ سے حساب ہو گیا۔ ف اور کسر واقع نہ ہوگی۔ بیان یہ کہ خنثیٰ کو لڑکا فرض کرنے میں - ۶ - خنثیٰ کے اور ۶ پسر کے ہوتے ہیں اور خنثیٰ کو لڑکی فرض کرنے میں خنثیٰ کے لیے ۴ اور پسر کے لیے ۸ ہوئے۔ پس ۴ میں تو شک نہیں ہے اور تردد صرف دو زائد میں ہے جو چھ میں ہیں تو ان دو کو نصف کر کے چار میں ملا دیا للخنثیٰ خمسۃ وللابن سبعۃ۔ تو خنثیٰ کے واسطے پانچ سہام ہوئے اور پسر کے واسطے سات سہام ہوئے ف اور مترجم کا زعم یہ ہے کہ حضرت شعبیؒ کے قول پر امام ابو یوسفؒ کا قیاس اقرب و اوجہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ولابی حنیفۃؒ ان الحاجۃ ھٰھنا الی اثبات المال ابتداء والاقل وھو میراث الانثیٰ متیقن بہ وفیما زاد علیہ شک فاثبتنا المتیقن بہ قصرا علیہ لان المال لا یجب بالشک۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ابتداء سے مال ثابت کرنے کی حاجت ہے اور لڑکی کی میراث جو کمتر ہے یہ یہاں یقینی ہے یعنی بالیقین اس کا حصہ دختر سے کم نہیں ہو سکتا اور اس سے زائد میں شک ہے، تو ہم نے یقینی حصہ کو اس کے لیے ثابت کر کے اسی پر مقصور کر دیا۔ اس واسطے کہ شک کے ذریعہ سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے ف پس مال کے تین حصے کر کے ایک حصہ یقینی خنثیٰ کے واسطے

دیا اور باقی پسر کو دے دیا۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ خنثیٰ کے ساتھ میں پسر کو دو سہام ملنا یقینی نہیں ہے، کیونکہ نصف سے زائد میں اس کے واسطے شک ہے کہ تم نے اس کے واسطے کیوں شک کے ساتھ ثابت کیا۔ واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ رح کے صرف اقوال تو جس قدر صحیح اسناد سے پہنچے، وہ امام رح کے اقوال ہیں۔ اور رہے ان کے دلائل اور وجوہ استنباط اور اجتہاد تو وہ خود امامؒ سے منقول نہیں ہیں اِلّا بہت قلیل۔ پھر صاحبین رح میں سے زیادہ تر امام محمد رح نے امام رح کے محل استنباط اکثر آثار موطأ وغیرہ میں بیان کیے، اور باقی مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے استنباط کیے ہیں۔ ولہٰذا امام کے دلائل کا انہیں بیانات پر منحصر ہونا مجزوم نہیں ہوسکتا۔ پس شاید کہ امام کے واسطے دلائل اجتہادی اقوی ہوں جو معلوم نہیں ہوئے ہیں۔ اور مترجم کے نزدیک اس مقام پر تحریر دلیل یوں اولیٰ ہے کہ خنثیٰ بالیقین مانند پسر کے نہیں، اس طرح کہ اس کے ساتھ سوائے ذکر کے دوسری علامت نہ ہو۔ اگرچہ وہ قوتِ ذکر کی وجہ سے مذکر کے حکم میں ہو جاوے۔ پس ان کا نازل ہونا معلوم ہے اور تردد اس امر میں ہے کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ خنثیٰ کے ساتھ میں پسر دو سہام کا اور خنثیٰ ایک سہم کا مستحق بظن غالب ہے۔ اور خنثیٰ نصفا نصف کا مستحق بگمان مغلوب و مشکوک ہے۔ اور مال ایسی چیز ہے کہ ظن غالب کے ساتھ ثابت ہوجاتا ہے چنانچہ دو گواہوں کی گواہی پر جو خبر احاد اور مظنون سے زیادہ نہیں ہے ثبوت ہوجاتا ہے۔ چنانچہ شہادات میں یہ مسئلہ مذکور ہوچکا ہے۔ پس ہم نے پسر کے واسطے مال میں دو تہائی کا استحقاق پایا۔ اور خنثیٰ کے واسطے بوجہ شک کے تہائی سے زائد کا استحقاق نہیں پایا، کیونکہ شک سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ وصار کما اذا کان الشک فی وجوب المال بسبب اٰخر فانہ یؤخذ فیہ بالمتیقن بہ کذا ھٰذا۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی دوسرے سبب سے (سوائے سبب میراث کے) مال واجب ہونے میں شک ہو تو وہاں بھی متیقن کو لیا جاتا ہے (اور مشکوک چھوڑ دیا جاتا ہے۔ پس اسی طرح سبب میراث میں بھی یہی حکم ہوگا ف کہ مقدار متیقن کو لیا جائے گا اور مشکوک نہیں ثابت ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اسباب دیگر کی مثالیں بہت ہیں۔ از انجملہ دو مثالیں ذکر کرتا ہوں۔ اول یہ کہ زید نے اقرار کیا کہ مجھ پر بکر کے دراہم ہیں اور بیان سے پہلے بیمار ہوکر مرگیا تو دراہم لفظ جمع ہے۔ پس اگر عربی میں اقرار ہو تو کمتر جمع ۳ ہے کہ اس سے کم نہیں، پس اسی متیقن کا حکم ہوگا۔ اور اُردو، فارسی میں کمتر جمع دو عدد متیقن ہے پس اس سے زائد مشکوک ہے تو زائد کا حکم نہیں دیا جائے گا، مگر اَنکہ بکر گواہ قائم کرے ولیکن افراد کے سبب سے متیقن سے زائد کا حکم نہ ہوگا۔ مثال دوم یہ کہ دو گواہوں نے بکر کے واسطے زید پر دو ہزار درہم کی گواہی میں اتفاق کیا، یعنی ایک گواہ نے دو ہزار درہم کی اور دوسرے نے دو ہزار پانچ سو درہم کی گواہی دی، اور زید بھی دو ہزار پانچسو درہم کا مدعی ہے۔ تو جس قدر پر دونوں نے اتفاق کیا۔ یعنی دو ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا کیونکہ گواہی غلبۃ الظن ہے تو مقدار متفقہ پر حکم ہوگا، اور ایک گواہ کا قول مشکوک ہے تو شک سے کچھ ثابت نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی پسر کی میراث تو دو تہائی میں ظن غالب ہے، کیونکہ جب خنثیٰ کا مذکر ہونا مشکوک ہے تو یہ مستلزم ہے کہ اس کا مقابل ظن غالب ہے اور وہ پسر کے واسطے ہے، اور خنثیٰ کو صرف تہائی ملے گا کیونکہ زائد مشکوک ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ سب اس صورت میں کہ حصص میراث میں خنثیٰ کے واسطے لڑکا فرض کرنے میں زیادہ حصہ نکلتا ہو، اور لڑکی فرض کرنے میں کم ہوتا ہو۔ جیسے مثال مذکور میں کہ میت کا لڑکا و خنثیٰ ہے تو یہی حکم ہے جو مذکور ہوا کہ خنثیٰ کو دختری حصہ دیا جائے گا۔ الا ان یکون نصیبہ الاقل لو قدّرناہ ذکرا فحینئذ یعطی نصیب الابن فی تلک الصورۃ لکونہ متیقنا بہ۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ اگر ہم خنثیٰ کو لڑکا فرض کریں تو اس کو جس قدر ملتا ہے وہ کمتر حصہ ہو تو ایسی صورت میں خنثیٰ کو پسری حصہ دے دیا جائے گا، کیونکہ یہی متیقن ہے ف اور یہ تردد نہ ہو کہ پسر فرض کرنے میں اس کے واسطے دختر کے برابر کمتر حصہ کیوں ہوگا۔ اس کا بھید یہ ہوتا ہے کہ دختر کا تو حصہ

قرآن مجید میں مفروض ہے جبکہ اس کے ساتھ میں پسر نہ ہو یعنی وہ عصبہ نہ ہو۔ مثلاً ایک کے واسطے نصف ہے اور دو کے واسطے و زیادہ کے واسطے دو تہائی ہے اور رہا پسر تو وہ بہر حال عصبہ ہے کہ مفروضہ حصہ والوں کو دے کر جو کچھ بچے وہ سب پسر کے واسطے ہے۔ پس ممکن ہے کہ مفروضہ حصہ والوں کو دینے کے بعد حصہ دختر سے برابر یا کم بچے تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یقین کی وجہ سے یہ دیدیا جاوے۔ وھوان یکون الورثۃ زوجا واما واختلاب وام ھی خنثیٰ۔ اور اس کی صورت ایک یہ کہ میتت عورت نے اپنا شوہر و ماں اور ایک بہن سگی جو ماں و باپ کی طرف سے ہے، اور یہی خنثیٰ ہی چھوڑی۔ اوامرأۃ واخوین لام ولختالاب دام ھی خنثیٰ۔ یا دوسری صورت یہ کہ میت مرد نے اپنی زوجہ اور ماں کی طرف سے دو بھائی اور ماں باپ کی طرف سے ایک بہن جو خنثیٰ ہے چھوڑی۔ ف ان دونوں صورتوں میں خنثیٰ کو دونوں حصص میں سے کمتر ملتا ہے فعندنا فی الاولیٰ للزوج النصف وللام الثلث والباقی للخنثیٰ وفی الثانیۃ للمرأۃ الربع وللاخوین لام الثلث والباقی للخنثیٰ۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اول مسئلہ میں شوہر کو نصف اور ماں کو تہائی دے کر باقی خنثیٰ کے واسطے ہے اور دوسرے مسئلہ میں عورت کے واسطے چوتھائی، اور دونوں مادری بھائیوں کے واسطے تہائی ہے اور باقی اس خنثیٰ کے واسطے ہے ف پس یہ کل اس کو دیدیا جاوے لانہ اقل النصیبین فیھما واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اسواسطے کہ دونوں مسئلوں میں یہی دونوں حصہ میں سے کمتر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف حالانکہ اگر اس کو دختر فرض کریں تو اس کے واسطے نصف ہو۔ اور دونوں مسئلوں میں اس کو نصف سے کم ملا اور یہی پسر کو ملتا کیونکہ وہ عصبہ ہوتا ہے کہ اہل فرائض کے بعد جو کچھ بچے وہ پاتا ہے تو اس کو دونوں مسئلوں میں یہی دیا جائے گا۔ پس خلاصۂ حکم یہ نکلا کہ خنثیٰ اگر پسر کے ساتھ ہو تو اس کو دختر کا حصہ ملے گا۔ اور اگر ایسے وارثوں کے ساتھ ہو کہ اس کو دختر فرض کرنے میں زیادہ ملتا ہے اور پسر فرض کرنے میں کم ملتا ہے تو اس کو پسر فرض کرنے کا کمتر حصہ دے دیا جائے گا، کیونکہ اصل جب یہ قرار پائی کہ مفروض متیقن ہے تو خنثیٰ کو کسی حال میں قوی کے ملنے کی قوت نہ ہوگی۔ پس پسر کے ساتھ میں تو اس کا حال بیان ہو چکا۔ اور یہاں دیگر اصحاب فرائض کے ساتھ میں ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا مفروضہ قطعی ہے اور خنثیٰ میں تردد ہے، اسواسطے کہ دختر ہونا قطعی نہیں حالانکہ دختر فرض کرنے میں وہ اصحاب فرائض کے مال میں کمی کرتا ہے تو ہم نے اس کو نازل کر دیا۔ اور اس سے مترجم کی تحریر استدلال کی تقویت ہوگئی، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مسائل شتّٰی ۔ مسائل متفرقہ

واضح ہو کہ علمائے متقدمین خصوص فقہاء کی کتابوں میں اکثر کتب کے بعد مسائل متفرقہ کا باب علیحدہ لگایا گیا ہے۔ اور اس میں ایسے مسائل بیان کرتے ہیں جو کسی کتاب و باب خاص سے متعلق نہیں، اگرچہ ان کو خصوصیت کسی باب سے زیادہ ہو۔ اور بعض نے کہا، بلکہ اپنے موقع سے چھوٹ گئے ہیں۔ پس امام مصنف رہ نے یہاں جس قدر مسائل بیان فرمائے ہیں، چاہئے کہ ان کے تعلقات کو کتب و ابواب سابقہ میں لحاظ رکھیں، اور مترجم بھی ان شاء اللہ تعالیٰ مفید مسائل کو لاحق کرے گا۔ ومن اللہ تعالیٰ التوفیق وھو حسبی ونعم الوکیل۔

قال واذا قرئ علی الاخرس کتاب وصیتہ فقیل لہ الشھد علیک بما فی ھذا الکتاب فاومی براسہ ای نعم او کتب۔ مسئلہ۔ اگر کسی گونگے کو اس کی وصیت کی تحریر سنائی گئی۔ پھر کہا گیا کہ جو کچھ اس تحریر میں ہے کیا ہم تجھ پر اس کی گواہی دیں پس اس نے اپنا سر ہلایا کہ ہاں، یا اس نے لکھ دیا کہ ہاں۔ ف تو اس کا حکم کیا ہے؟ جواب جامع الصغیر یہ کہ فاذا جاء من ذٰلک مایعرف انہ اقرار فھو جائز۔ جب گونگے کی طرف سے ایسی بات پائی جاوے جو معروف ہو کہ یہ اقرار ہے تو یہ جائز

ہے۔ ف پس حاصل یہ کہ جب گونگے کا سمجھ جانا اور جواب ایسے طور پر ہو کہ اس کے روزمرہ کے برتاؤ سے اس کے اشارات وغیرہ سے یہ امر معروف ہے کہ اس نے اقرار کیا تو گواہوں کو جائز ہے کہ اس کے اقرار کی گواہی دیں، اور اس سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہو گیا اور یہ شرط نکلی کہ گونگے کا اشارہ معروف و مفہوم ہونا چاہیئے، اور اس کا لکھ دینا بھی معتبر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں نے مطبع اودھ اخبار میں گونگا خوشنویس دیکھا جو برابر کتابت کرتا ہے اور تحریری ذریعہ سے جواب و سوال کرتا ہے۔ پس یہ فرضی مسئلہ نہیں جیسا کہ بعضے لوگوں نے زعم کیا ہے۔ م۔ بالجملہ گونگے میں اشارہ معروفہ کے اقرار پر مدار حکم جائز ہے، بشرطیکہ معاملات میں ہو نہ حدود میں۔ **ولا یجوز ذٰلك فی الذی یعتقل لسانه**۔ اور جس شخص کی زبان بند ہوگئی اس کے حق میں یہ بات نہیں جائز ہے ف یعنی پہلے وہ باتیں کرتا تھا پھر کسی وجہ سے اس کی زبان بند ہوگئی تو اس کے اشارہ پر مدار نہ ہوگا جبکہ امتداد سے اشارہ معروفہ نہ ہو جائے۔ اور یہی قول سفیان ثوری واحمدرحؒ واوزاعیؒ رحؒ ہے۔ مع۔ **وقال الشافعی رحؒ یجوز فی الوجھین لان المجوز انما ھو العجز وقد شمل الفصلین**۔ اور امام شافعی رحؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اشارہ معروفہ پر مدار جائز ہے، کیونکہ اسی عاجزی کی وجہ سے یہ جواز ہوا ہے اور وہ دونوں صورتوں کو شامل ہے ف کہ جیسے گونگا عاجز ہے اسی طرح جس کی زبان بند ہوگئی ہو وہ کلام سے عاجز ہے۔ اگر کہا جاوے کہ گونگا اصلی عاجز ہے اور جس کی زبان بند ہوئی وہ عارضی ہے۔ جواب دیا کہ **ولا فرق بین الاصلی والعارضی کالوحشی والمتوحش من الاھلی فی حق الزکاۃ**۔ عاجزی اصلی میں اور عاجزی عارضی میں کچھ فرق حکم نہ ہوگا۔ جیسے ذکاۃ اضطراری کے بارہ میں شکار اصلی وحشی میں اور پالو کے متوحش ہوجانے میں فرق نہیں ہوتا ہے ف یعنی قیاس کیا کہ دیکھو اضطراری ذکاۃ اس وقت جائز ہوتی ہے کہ اختیاری طور پر حلق پر ذبح کرنے سے عاجزی ہو، جیسے وحشی ہرن کو تیر کے ذریعہ سے جہاں لگے ذبح حلال ہونے کا حکم ہے اور ہرن اصلی وحشی مخلوق ہے۔ اسی طرح جو پالو اونٹ مثلاً متوحش ہو جاوے تو اس میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ اضطراری جائز ہے حالانکہ توحش عارضی ہے۔ اسی طرح عاجزی کلام خواہ اصلی گنگ ہو یا عارضی زبان بند ہو دونوں میں یکساں حکم ہے کہ ان کے اشارہ معروفہ یا کتابت وغیرہ سے جس طرح معروف ہو جاوے جواز کا حکم ہوگا۔ لیکن ہمارے علماءؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ **والفرق لاصحابنا رحمھم اللہ تعالیٰ ان الاشارۃ انما تعتبر اذا صارت معلودۃ معلومۃ**۔ اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کے واسطے فرق اخرس و معتقل میں یہ وجہ ہے کہ اشارہ جبھی معتبر ہوتا ہے کہ وہ معہودہ معلوم ہو جاوے ف یعنی ایک مدتِ دراز تک تجربہ خویش واقارب واحباب واغیار سے معہودہ ہوجاوے کہ جب یہ گونگا یوں حرکت کرتا ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے **وذٰلك فی الاخرس دون المعتقل لسانه**۔ اور ایسا تجربہ صرف گونگے میں ہوا ہے نہ اس شخص میں جس کی زبان بند ہوگئی ہو۔ ف کیونکہ وہ بے چارہ ابھی اس بلا میں مبتلا ہوا ہے **حتی لو امتد ذٰلك وصارت له اشارات معلومۃ قالوا ھو بمنزلۃ الاخرس**۔ حتیٰ کہ اگر اس کی زبان بند ہوئے بھی زمانہ دراز ہوگیا اور اس کے اشارات بھی معلوم ہوگئے تو مشائخ رحؒ نے کہا کہ وہ بھی اخرس کے مانند ہوگیا ف پس محلِ اختلاف یہ کہ قریب العہد معتقل ہو تو ہمارے نزدیک اشارہ پر مدار نہ ہوگا اور شافعی رحؒ کے نزدیک جواز ہے۔ اور ہر چند کہ اصل اس میں یہی کہ اس کا اشارہ معہود مفہوم ہو اور کبھی فی الحال بوجہ قریب المرگ ہونے کے ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ بات عوام کے حوالہ ہو تو وہ افراط و تفریط کریں گے۔ لہٰذا کہا گیا کہ ایک سال تک زبان بند ہونے کا زمانہ دراز ہو۔ (التمرتاشی) اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ موت تک بند رہے۔ اور متاخرین نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ کما فی الکفایۃ۔

مترجم کہتا ہے کہ دونوں روایتوں میں توفیق یہ ہے کہ ایک سال تک زبان بند ہو تو اس کے اشارہ پر حکم ہوگا۔ لیکن

یہ وصیت بھی جائز رہے گی کہ وہ موت تک زبان بند رہے۔ ورنہ جب بولنے لگا تو اشارہ کا حکم جو بوجہ عاجزی کے تھا باطل ہوگیا اور اب صریح زبان سے اقرار موجود ہے۔ وہذا ہو الصحیح واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اشارہ جب تک سال کی مدت کم تر میں نہ ہو تو شخص اخرس کے نہ ہوگا۔ پس معتقل کا اشارہ اس سے کم میں معتبر نہ ہوا۔ **ولان التفریط جاء من قبلہ حیث اخر الوصیۃ الیٰ ھذا الوقت اما الاخرس فلا تفریط منہ**۔ اور اس وجہ سے فرق کیا گیا کہ معتقل ہی کی جانب سے یہ قصور ہوا کہ اس نے وصیت کو اس وقت تک تاخیر کیا کہ زبان بند ہوگئی۔ (تو شرع نے بھی اس کا لحاظ نہیں رکھا) اور رہا اخرس تو اس کی جانب سے کوئی تقصیر نہیں ہے ف پس اس کا اشارہ معتبر ہوا۔ نتائج الافکار میں اعتراض کیا کہ اس دلیل سے تو نکلا کہ جس کی زبان بند ہوئی اس کی تقصیر کی وجہ سے اس کا اشارہ کبھی قبول نہ ہوگا۔ حالانکہ اوپر لکھا کہ امتداد میں قبول ہے تو دونوں کلاموں میں مخالفت ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ اعتراض ساقط ہے، اور جواب یہ کہ جس کی زبان بند ہوئی، جب وہ ایک زمانہ دراز تک اس کے بعد زندہ رہا تو اس کی طرف سے کچھ تقصیر نہیں، کیونکہ اس قدر دراز زمانہ سے وصیت لازم نہ تھی، پس تقصیر اسی حالت میں کہ جب اتنا زمانہ دراز نہ ہونے پائے کہ مر جاوے۔ پھر امام شافعیؒ کے قیاس فرق نہ کرنے کا تیسرا جواب دیا کہ۔ **ولان العارضی علیٰ شرف الزوال دون الاصلی فلا یتقایسان**۔ فرق اس دلیل سے کہ عارضی عاجزی تو زائل ہونے کے کنارے لگی ہوتی ہے نہ اصلی تو دونوں کو باہم قیاس نہیں کر سکتے ہیں ف یعنی کلام کرنے سے اگر عارضی طور پر عاجز ہوا تو ممکن ہے کہ پھر اصلی حالت پر عود کرے بخلاف اصلی کہ جب پیدائشی گنگ ہو تو امید زوال نہیں ہے۔ پس گویا دونوں میں ضد ہے کیونکہ ایک میں اصلی گویائی ہے اور دوم میں اصلی گنگ ہے۔ اور اول میں عارضی زبان بند ہوئی تو جب یہ اصلی نہیں تو زوال پذیر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ زکوٰۃ اضطراری کے لیے اصلی وحشی وعارضی متوحش میں جس کو آبدہ کہتے ہیں۔ اسی قیاس سے فرق نہیں ہے، حالانکہ تم کہتے ہو کہ اصلی وعارضی میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ جواب یہ کہ ہاں بے شک عارضی واصلی میں باہم قیاس کو مجال نہیں ہو سکتی ہے۔ **وفی الآبدۃ عرفناہ بالنص**۔ اور آبدہ میں زکوٰۃ اضطراری جائز ہونے کو ہم نے نص سے جانا ہے ف قیاس سے نہیں جانا، کیونکہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے۔

مسئلہ دیگر۔ **قال واذا کان الاخرس یکتب کتابا او یومی ایماء یعرف بہ فانہ یجوز نکاحہ وطلاقہ وعتاقہ وبیعہ وشراؤہ ویقتص لہ ومنہ ولا یحد ولا یحد لہ**۔ جامع صغیر میں ہے کہ اخرس اگر کچھ لکھتا ہو یعنی ما فی الضمیر ادا کرتا ہو یا ایسا اشارہ کرتا ہو جو اس سے معروف ہے، یعنی لوگ اس کے اس اشارہ کو اس معنی میں پہچانتے ہوں تو اس کا نکاح وطلاق وعتاق وخرید وفروخت جائز ہے اور اس کے واسطے قصاص لیا جائے گا اور حد نہیں مارا جائے گا اور نہ اس کے لیے دوسرے کو حد ماری جائے گی ف مراد یہ کہ اگر اس نے بذریعہ تحریر کتابت کے کسی کو قتل عمد کرنے کا اقرار کیا یا اشارہ معروفہ سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اس کے دعوی واثبات سے قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ ولیکن اگر اس نے کسی کو قذف وتہمت زنا کا اسی طرح اقرار کیا یا اثبات کیا۔ یا خود زنا یا سرقہ یا شراب خوری کا ارتکاب کیا تو حد نہیں ماری جائے گی نہ اس کے لیے دوسرے سے مثلاً حد قذف لی جائے گی، کیونکہ یہ صریح اقرار نہیں ہے۔ بالجملہ اس کے لکھنے واشارہ معروفہ پر مدار احکام ہے۔ **اما الکتابۃ فلانہا ممن نای بمنزلۃ الخطاب ممن دنی**۔ نوشتہ کی دلیل یہ کہ کتابت ایسے شخص سے جو دور ہے بمنزلہ خطاب ہے یعنی غائب سے بمنزلہ خطاب قرب کے ہے ف یعنی تحریر کتابت بمنزلہ خطاب کے ہوتی ہے لیکن صریح خطاب نہیں ہے۔ پس جن امور میں صریح خطاب شرط ہے اور وہ حدود مذکورہ ہیں ان میں کافی

نہیں ورنہ کافی ہے۔ الا تری ان النبی علیہ السلام ادی واجب التبلیغ مرۃ بالعبارۃ وتارۃ بالکتابۃ الی الغیب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رسالتِ الٰہی عزوجل پہنچانے کا فرض کبھی تو خطاب عبارت سے ادا کیا اور کبھی غائبوں کو بذریعہ تحریر کتابت کے ادا فرمایا ف چنانچہ ہرقل بادشاہ روم کو، اور مقوقس شاہ مصر اور کسریٰ فارس وغیرہم کو بذریعۂ فرمان کے دعوتِ اسلام فرمائی لیکن آپ کی طرف سے احتیاط تھی کہ اپنی حیاتِ شریف میں خود ہی ان کو مرعوب کر دیا ورنہ آپ کا فرض رسالت بذریعۂ اسلام خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے تمام عالم میں ساری ہوگیا۔ اسی وجہ سے ان کی خلافت نبوّت کہلائی، اور بعد اس کے سلطنتِ اسلام کا نام ہُوا۔ اور جیسے آپ کی رسالت میں خلافت عمدہ ہونا فرض ہے، اسی طرح ہر عاقل جانتا ہے کہ اسلام میں اوّل سلطان بھی دیگر اُمتوں سے بہتر ہونا فرض ہے۔ کیونکہ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیگر انبیاء علیہم السلام پر شرف ہے اسی طرح آپؐ کی اُمت کو بھی اور آپؐ کی خلافت کو اور آپؐ کے دینِ اسلام کی سلطنت کو بھی شرف منصوص ہے۔ اور خلافت معروف ہے۔ اور اوّل سلطان حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں فافہم۔ پس معلوم ہُوا کہ لکھنا غائب سے بمنزلۂ خطاب ہے۔ والعجز فی حق الغائب العجز۔ اور غائب کے حق میں جو امر کتابت کو جائز کرنے والا ہے وہ یہی عاجزی ہے ف یعنی خطاب کرنے سے وہ عاجز ہے، اسی سے اس کی طرف سے کتابت نے خطاب کا کام دیا، پس عاجزی خطاب اس کی علّت ہے۔ وھو فی الاخرس اظھر والزم۔ اور خطاب سے عاجز ہونا اخرس کے حق میں زیادہ ظاہر ولازم ہے ف یعنی خوب ظاہر ہے کہ اخرس اس سے عاجز ہے اگرچہ حاضر ہو۔ اور برابر لازم ہے کہ کبھی اس سے یہ عاجزی دُور نہیں ہوتی بخلاف غائب کے کہ وہ جب حاضر ہُوا تو خطاب کر سکتا ہے پس جب اس کے حق میں کتابت جائز ہو تو اخرس کے حق میں بدرجۂ اولیٰ جائز ہے تو یہ قیاس جلی ہے کہ منصوص سے اس میں علّت قوی موجود ہے۔ ثم الکتابۃ علی ثلث مراتب مستبین مرسوم وھو بمنزلۃ النطق فی الغائب والحاضر علی ماقالوا ومستبین غیر مرسوم کالکتابۃ علی الجدار و اوراق الاشجار و ینوی فیہ لانہ بمنزلۃ صریح الکتابۃ فلا بد من النیۃ وغیر مستبین کالکتابۃ علی الھواء والماء وھو بمنزلۃ کلام غیر مسموع فلا یثبت بہ الحکم پھر واضح ہو کہ کتابت کے تین مرتبہ ہیں کیونکہ وہ مستبین ہوگی یا نہ ہوگی یعنی ظاہر ہوگی بذریعہ نقوش کے یا نہ ہوگی۔ پھر جو ظاہر ہو وہ بطور رسم معہود ہوگی یا نہ ہوگی) اوّل وہ کتابت جو مستبین مرسوم ہو، یعنی اس کے نقوش بھی ظاہر ہوں اور موافق رسم معہود کے ہو۔ یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ پر بعنوان از فلاں بجانب فلاں لکھنا اس زمانہ میں معہود ہے اور ایسی کتابت کا حکم یہ کہ وہ غائب وحاضر کے حق میں بمنزلۂ گفتگو کے ہے۔ بنابر قول مشائخ کے، یعنی جبکہ یہ امر ثابت ہو جاوے کہ یہ فلاں غائب نے لکھی یا جو سامنے حاضر ہے اس نے سامنے لکھی، اور مقصود بھی اعلام ہے تو بمنزلۂ خطاب زبانی و گفتگوئے لسانی ہے۔ پس گفتگو سے جو احکام ثبوت ہوتے ہیں وہ اس سے بھی ثابت ہوں گے (سوائے اس کے کہ صریح و کتابت کا فرق ہے) دوم وہ کتابت کہ مستبین ہو، مگر مرسوم نہ ہو، یعنی موافق رسم معہود کے از فلاں بجانب فلاں معنون نہ ہو جیسے دیوار پر یا درخت کے پتوں پر لکھے تو ایسی کتابت میں حکم یہ کہ لکھنے والے کی نیت پر مدار ہوتا ہے کیونکہ یہ بمنزلۂ صریح کنایہ کے ہے (یعنی جیسے زوجہ کو کہا کہ مجھے تجھ سے کچھ علاقہ نہیں ہے تو نیت پر مدار ہے کہ اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں) پس اس میں نیت ضرور ہے۔ سوم ایسی کتابت جو مستبین نہ ہو یعنی نقوش سے ظاہر ہی نہ ہو، جیسے ہوا یا پانی پر لکھا تو یہ بمنزلۂ کلام غیر مسموع کے ہے، یعنی ایسا کلام جس کو کہنے والے نے خود بھی نہیں سُنا، پس اس سے کوئی حکم نہیں ثابت ہوگا ف اور اسی سے کہا گیا کہ قرأتِ نماز کے بارہ میں اقتصار یہ کہ خود سُنے اور یہی جمہور کا مختار ہے، اگرچہ کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک کم تر اقتصار یہ کہ حروف

کی تصحیح ہو جاوے، اور مترجم نے اپنے مقام پر اس کی تحقیق لکھی ہے اور تنبیہ یہ کہ قرأت میں جبکہ غیر مسموع ہو اور کتابت غیر مستبین میں فرق یہ کہ قرأت درحقیقت ہے اور کتابت درحقیقت نطق نہیں ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ یہ سب کتابت کا بیان تھا۔ اما الاشارة فجعلت حجة فی حق الاخرس فی حق هٰذه الاحكام للحاجة الى ذٰلك لانها من حقوق العباد ولا تختص بلفظ دون لفظ وقد يثبت بدون اللفظ۔ رہا اشارہ معہودہ تو وہ اخرس کے بارہ میں ان احکام مذکورہ میں اس واسطے حجت قرار دیا گیا کہ اس کی حاجت درپیش ہے۔ (مثلاً نکاح وخرید وفروخت وغیرہ میں ثبوت کے لیے اخرس کی جانب سے ایجاب قبول کی حاجت ہے) اس واسطے کہ یہ بندوں کے حقوق میں سے ہیں اور ان کو کسی خاص لفظ سے اختصاص بھی نہیں کہ فلاں الفاظ سے ہوں اور فلاں الفاظ سے نہ ہوں، اور کبھی بدون لفظ کے بھی ثابت ہو جاتے ہیں ف حتیٰ کہ بیع تعاطی میں لین دین کے فعل سے بیع ہو جاتی ہے تو لفظ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ پس جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت متعلق ہے تو ان میں اشارہ معہود بمنزلہ عبارت کے قرار دیا گیا کیونکہ کسی خاص لفظ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ بعض میں لفظ ہی کی خصوصیت نہیں ہے۔ والقصاص حق العبد ایضا۔ اور قصاص بھی بندہ کا حق ہے ف تو اس میں ضرورت کی وجہ سے اشارہ اخرس کو حجت ٹھہرایا گیا۔

خلاصہ یہ کہ جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت متعلق ہے، حالانکہ اخرس سے لفظ معروف کی ناامیدی ہے تو ضرورت کی وجہ سے اس کے اشارہ معہودہ کو بجائے لفظ قرار دیا گیا۔ ولا حاجة فی الحدود لانها حق الله تعالیٰ ولانها تندری بالشبهات۔ اور حدود میں کوئی حاجت ثابت نہیں ہوتی ہے، اس واسطے کہ حدود تو خالص حقوق الٰہی عزوجل ہیں جو غنی حمید ہے، اور اس واسطے کہ حدود ایسی چیز ہیں کہ وہ شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں ف حالانکہ صریح کلام کی بہ نسبت پھر بھی اس میں شبہہ موجود ہے۔ اور حد القذف میں اگرچہ بندہ کا حق متعلق ہے، لیکن اگر اخرس کو کسی نے زنا کی تہمت دی تو اخرس کے اشارہ سے اس پر مطالبہ قائم نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی بداخلاقی پر کسی مسلمان کو حد مارنا فواحش کا شیوع ہے اور مطالبہ صریح متحقق نہیں۔ ولعله كان مصدقا للقاذف فلا يحد للشبهة۔ اور شاید کہ وہ اپنے اشارہ میں قذف کرنے والے کی تصدیق کرنے والا ہو۔ (نہ مطالبہ کرنے والا) تو شبہ کی وجہ سے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی۔ ولا يحد ايضا بالاشارة فی القذف لانعدام القذف صريحا وهو الشرط۔ اور اخرس کو بھی اشارہ سے قذف کرنے کی وجہ سے حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ صریحاً قذف کرنا نادر ہے حالانکہ شرط حد یہی کہ اس نے صریح قذف کیا ہو ف یعنی قاذف کو حد قذف اس وقت ماری جاتی ہے جب یہ ثبوت ہو کہ اس نے صریح طور پر زنا کے ساتھ بہتان لگایا۔ حتیٰ کہ اگر نطق کے الفاظ میں یہ معنی صریح نہ ہوں تو حد نہ ہوگی، حالانکہ یہاں تو نطق ہی نہیں ہے۔ پھر بیان مذکورہ سے ثبوت ہوا کہ جب قصاص لیا جائے اور حد نہیں تو حدود اور قصاص میں فرق ہے۔ وللفرق بين الحدود والقصاص ان الحد لا يثبت ببيان فيه شبهة الا ترى لو شهدوا بالوطی الحرام او اقر بالوطی الحرام لا يجب الحد۔ اور فرق درمیان حدود اور قصاص کے یہ ہے کہ حد ایسے بیان سے ثابت نہیں ہوتی جس میں شبہہ ہو۔ (تو اشارہ وکتابت سے کیونکر ثابت ہوگی) کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر زنا کے گواہوں نے کسی پر وطی حرام کی گواہی دی یا اس نے خود وطی حرام کا اقرار کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ف کیونکہ شبہہ ہے کہ اس نے نگھورا و بوسہ لیا و چھوا ہو کہ یہ بھی بنظر معصیت آنکھ و ہاتھ وغیرہ کے زنا سے حرام ہے۔ اور اگر اجنبیہ کو بیر دل سے روندا تو وطی حرام ہے، کیونکہ لغت میں وطی یعنی روندنے وچڑھ کر چلنے سے ثبوت ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے بستر پر چلنے سے وطی الفراش کا اطلاق ہوتا ہے، اور کتاب الحدود میں توضیح گذری۔ پس حدود کی تو یہ کیفیت ہے۔ پھر بدوں بیان کے خالی اشارہ سے کیونکر

ثبوت ہوں گی۔ اور قصاص کا یہ حال نہیں ہے۔ ولو شهدوا بالقتل المطلق او اقر بمطلق القتل يجب القصاص و ان لم يوجد لفظ التعمد ۔ اور اگر گواہوں نے قتل مطلق کی گواہی دی (یعنی عمداً قتل نہیں کیا) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا تو قصاص واجب ہو جائے گا اگرچہ صریحاً لفظ تعمد نہیں پایا گیا ف حالانکہ قصاص کا واجب ہونا تو عمداً قتل کرنے میں ہوتا ہے تو شبہ یہاں معتبر نہ ہوا۔ وهذا لان القصاص فيه معنى العوضية لانه شرع جابرا فجاز ان يثبت مع الشبهة كسائر المعاوضات التي هي حق العبد اما الحدود الخالصة لله تعالى شرعت زواجر وليس فيها معنى العوضية فلا تثبت مع الشبهة لعدم الحاجة ۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ قصاص میں عوض ہونے کے معنی ہیں۔ اسواسطے کہ قصاص تو مقتول کے جبر نقصان کے لیے مشروع ہوا ہے تو شبہ کے باوجود اس کا ثابت ہونا ممکن ہوا، جیسے دیگر معارضات جن میں بندہ کا حق ہوتا ہے، شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہوتے ہیں۔ یعنی مثلاً بندہ نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا حالانکہ بدون قطعی خبر متواتر کے صرف دو گواہوں کی مظنون گواہی پر حکم دیا جاتا ہے۔ اسی طرح قصاص میں ہوگا کہ باوجود شبہ اخرس کے ثبوت ہو جائے گا۔ رہے وہ حدود جو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں تو یہ زجر کے واسطے مشروع ہیں کہ یہ حدود زواجر ہیں، اور ان میں عوض کے معنی نہیں ہیں۔ تو بوجہ عدم ضرورت کے شبہ کے ساتھ ان کا ثبوت نہیں ہوگا ف تو اخرس کے اشارہ میں شبہ کی وجہ سے حدود نہیں ثابت ہوں گے۔ لیکن یہاں دغدغہ موجود ہے کہ حد قذف میں بھی بندہ کا حق غالب ہے۔ اور نیز قصاص میں بھی تلف نفس ایک امر اہم ہے، حالانکہ بعض میں تصریح گذری کہ شبہ سے قصاص ساقط ہوتا ہے اور یہاں باوجود شبہ کے اثبات کیا گیا۔ اور غایت جواب یہ ہو سکتا ہے کہ قصاص میں عوض کے معنی ظاہر ہیں۔ پس جہاں شبہ ہو اور تصریح ممکن ہو، وہاں شبہ مسقط ہوگا بخلاف اخرس کے کہ یہاں کلام سے تصریح ممکن نہیں ہے، اور قتل کا ارتکاب امر شدید ہے۔ پس عوض کی رعایت سے شبہ کالعدم سمجھا گیا و ذكر في كتاب الاقرار ان الكتاب من الغائب ليس بحجة في قصاص يجب عليه ۔ اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان فرمایا کہ غائب کی طرف سے تحریر کتابت ایسے قصاص کے بارے میں جو اس پر واجب آوے کچھ حجت نہیں ہے ف یعنی اگر غائب نے خط لکھا، اور اس میں اپنے اوپر قصاص کا اقرار کیا تو یہ تحریر اس پر وجوب قصاص میں حجت نہ ہوگی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اخرس کا اشارہ بہ نسبت کتابت کے ضعیف یا مساوی ہے۔ ويحتمل ان يكون الجواب ههنا كذلك ۔ اور محتمل ہے کہ جواب یہاں بھی اسی کے مثل ہو۔ ف کہ اخرس کی تحریر اس پر قصاص واجب ہونے میں حجت نہیں ہے۔ فيكون فيهما روايتان ۔ تو اخرس کے بارہ میں اور سوائے اخرس کے غیر کے بارہ میں دو روایتیں ہو جاویں گی ف یعنی کتاب الاقرار کے موافق غائب کی تحریر سے قصاص نہ ہوگا، اور یہاں اخرس کی روایت پر قیاس کر کے قصاص ہوگا۔ اور اسی طرح اخرس کے حق میں تحریر سے قصاص ہوگا۔ اور غائب پر قیاس کر کے نہیں ہوگا۔ ويحتمل ان يكون مفارقا لذلك ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اخرس کو غائب سے مفارقت ہو ف یعنی غائب کے حق میں تحریری کتابت سے قصاص نہیں ہے۔ اور اخرس میں غائب سے فرق ہے اور اخرس کے حق میں کتابت سے قصاص واجب ہے۔ لانه يمكن الوصول الى نطق الغائب في الجملة لقيام اهلية النطق ولا كذلك الاخرس لتعذر الوصول الى النطق للآفة المانعة ۔ اور فرق کی دلیل یہ ہے کہ غائب سے فی الجملہ نطق حاصل ہونا ممکن ہے (بایں طور کہ وہ حاضر ہو تو صریح اقرار دریافت ہو جاوے) کیونکہ اس میں گویائی کی لیاقت قائم ہے (تو اس میں کتابت سے قصاص نہیں ہوا) اور اخرس میں یہ امید نہیں ہے کیونکہ اس میں جو آفت گویائی سے مانع ہے اس کی وجہ سے اس کے صریح نطق کا حاصل ہونا غیر ممکن ہے۔ ف تو اخرس سے کتابت معتبر ہو کر قصاص لیا گیا کیونکہ جبر نقصان کی ضرورت حق العبد کے قائم ہے۔ ودلت المسئلة على ان الاشارة معتبرة وان كان قادرا على الكتابة ۔ اور واضح ہو کہ

اخرس کا مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ اشارہ اخرس مطلقاً معتبر ہے اگرچہ اخرس کو کتابت کی قدرت حاصل ہو۔ **بخلاف ما توھمہ بعض اصحابنا انہ لاتعتبر الاشارۃ مع القدرۃ علی الکتابۃ لانہ حجۃ ضروریۃ ولاضرورۃ۔** برخلاف اس کے جو ہمارے بعض مشائخ رح نے توہم کیا کہ کتابت پر قدرت ہونے کے ساتھ میں اشارہ کچھ معتبر نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اشارہ حجت ضروریہ ہے اور یہاں کچھ ضرورت نہیں ف کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہے تو اشارہ بغیر ضرورت کے کارآمد نہ ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ توہم غلط ہے کیونکہ امام محمد رح نے جس طرح اخرس کا مسئلہ بیان کیا یہ دلالت کرتا ہے کہ کتابت کی قدرت ہونے کی حالت میں بھی اشارہ معتبر ہے۔ **لانہ جمع ھٰھنا بینھما فقال اشار او کتب۔** اسواسطے کہ امام محمد رح نے اشارہ وکتابت کو جمع کر دیا، چنانچہ فرمایا "کہ اخرس نے اشارہ کیا یا لکھ دیا" ف تو معلوم ہُوا کہ دونوں کی قدرت کی حالت میں اس نے جس فعل کو کیا وہ کارآمد حجت ہے۔ **وانما استویا لان کل واحد منھما حجۃ ضروریۃ وفی الکتابۃ زیادۃ بیان لم یوجد فی الاشارۃ وفی الاشارۃ زیادۃ امر لم یوجد فی الکتابۃ لما انہ اقرب الی النطق من آثار الاقلام فاستویا۔** اور واضح ہو کہ کتابت واشارہ کا مساوی مفید ہونا اس وجہ سے ہُوا کہ دونوں میں سے ہر ایک خود ضروری حجت ہے۔ (یعنی بضرورت اس کو حجت رکھا جاتا ہے تو ان میں یہ دونوں یکساں ہوئے) اور کتابت میں ایک طرح کا ظہور زیادہ ہے جو اشارہ میں نہیں پایا جاتا ہے۔ ویسے ہی اشارہ میں ایک امر زائد ہے جو کتابت میں نہیں پایا جاتا ہے۔ کہ اشارہ بہ نسبت نشان قلم کے نطق سے زیادہ قریب ہے تو دونوں برابر ہوگئے۔ ف کیونکہ اگر کتابت میں ظہور زیادہ ہو تو اشارہ میں اصل نطق سے قرب زیادہ ہُوا، کیونکہ جس شخص سے تکلم ہوتا ہے اسی سے اشارہ ہے، برخلاف کتابت کے کہ وہ قلم سے نکلا ہے۔

بالجملہ حاصل مسئلہ یہ ہُوا کہ اخرس نے اگر وصیت وغیرہ پر اشارہ یا کتابت سے ہاں کیا تو اس کے اقرار سے گواہی جائز ہے۔ اور اخرس کا اشارہ معہودہ مثل کتابت کے سوائے حدود خالصہ کے قصاص ونکاح وغیرہ حقوق العباد میں جائز ہوتا ہے، اور رہا وہ شخص جس کی زبان بند ہوگئی ہو بدون زمانہ امتداد کے اس کے اشارہ پر گواہی دینا نہیں جائز ہے۔ **وکذٰلک الذی صمت یوما او یومین لعارض۔** اور اسی طرح جو شخص کسی امر عارض کی وجہ سے ایک دو روز چپ ہُوا تو اس کے اشارہ کے اقرار پر بھی گواہی دینا نہیں جائز ہے۔ **لما بینا فی المعتقل لسانہ ان اٰلۃ النطق قائمۃ۔** کیونکہ ہم نے زبان بستہ کے حق میں جو دلیل بیان کی، یہاں بھی جاری ہے۔ کہ اس کی گویائی کا آلہ درحقیقت قائم ہے ف اور امر عارضی سریع الزوال ہے تو کوئی مایوسی نہیں اور نہ ضرورت موجود ہے جبکہ اس کی گویائی سے اقرار ممکن ہے۔ اور اس بیان سے معلوم ہُوا کہ زبان بستہ دیگر ہے، اور جس کی زبان ایک دو روز بند ہوئی۔ یہ دیگر ہے۔ **وقیل ھٰذا تفسیر لمعتقل اللسان۔** اور بعض مشائخ نے کہا کہ زبان بستہ کی یہی تفسیر ہے ف کہ ایک دو روز اس کی زبان بند ہو لیکن یہ قول وجیہ نہیں، اس واسطے کہ گیارہ مہینہ تک زبان بند ہو تب بھی زبان بستہ ہے۔ اور اسوقت البتہ اس کا اشارہ معتبر ہو کہ سال گذر جاوے (مسئلہ) **قال واذا کان الغنم مذبوحۃ وفیھا میتۃ فان کانت المذبوحۃ اکثر تحری فیھا واکل وان کانت المیتۃ اکثر او کانا نصفین لم یوکل۔** جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر بکریاں مذبوحہ ہیں، اور ان میں خود مری ہوئی بکریاں مُردار بھی ہیں (تو کیا حکم ہے؟) پس اگر ان میں مذبوحہ بکریاں زیادہ ہوں (یعنی نصف سے زائد مذبوحہ معلوم ہوں) تو ان میں تحری کر کے کھایا جاوے یعنی مذبوحہ کے دریافت پر دل جماوے پس جس پر جمے وہ کھاوے۔ اور اگر مُردار بکریاں زیادہ ہوں یا مذبوحہ ومردار برابر ہوں تو کوئی نہیں کھائی جائے گی ف اگر کہا جاوے کہ اضطرار کی حالت میں مُردار کھانا جائز ہوتا ہے تو یہ حکم کس حالت م.

ہے۔ جواب دیا کہ وھذا فی حالۃ الاختیار واما فی حالۃ الضرورۃ یحل لہ التناول فی جمیع ذلک لان المیتۃ المتیقنۃ تحل لہ فی حالۃ الضرورۃ فالتی یحتمل ان یکون ذکیۃ اولی غیر انہ یتحری لانہ طریق یوصلہ الی الذکیۃ فی الجملۃ فلا یترکہ من غیر ضرورۃ۔ یہ حکم جو مذکور ہوا، حالتِ اختیاری میں ہے (جب بھوک سے بے تاب نہ ہو) اور رہی حالتِ اضطراری تو اس حالت میں اس کو ان سب بکریوں سے کھانا جائز ہے، کیونکہ اضطرار کی حالت میں تو اس کو یقینی مردار حلال ہو جاتی ہے تو جس میں یہ احتمال ہے کہ شاید مذبوحہ ہو وہ بدرجۂ اولیٰ حلال ہوگی، لیکن اتنی بات ہے کہ حالتِ اضطرار میں بھی وہ مذبوحہ کے لیے تحری کرے گا، اس واسطے کہ تحری بھی فی الجملہ ایسا طریقہ ہے جو اس کو مذبوحہ تک پہنچائے تو بغیر ضرورت کے تحری کو ترک نہیں کرے گا ف حاصل یہ کہ اضطرار کی حالت میں اس کو یقینی حلال نہیں ملتی ہے لیکن ایسی بکری ملی جو مختلط ہے۔ اور تحری نہ کرنے میں اس کو اضطرار نہیں ہے۔ پس تحری ایسی چیز ہے کہ اس سے فی الجملہ ٹھیک بات حاصل ہوتی ہے جیسے جہتِ قبلہ میں ہے کہ کبھی تحری سے واقعی جہتِ قبلہ مل جاتی ہے ورنہ اس سے کم نہیں کہ شرع اس کے لیے یہی جہت قبلہ قرار دیتی ہے۔ پس جب تحری سے فی الجملہ مذبوحہ تک وصول ممکن ہے اور تحری کرنا بھی ممکن ہے تو بے ضرورت کے اس واجب کو ترک نہیں کرے گا۔ ہاں اگر تحری کسی پر واقع نہ ہو تو اضطراری حالت میں جس سے کھا دے جائز ہے کیونکہ اس نے تحری کی، اگرچہ وہ کسی پر واقع نہ ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری سے تناول جائز ہے۔ لیکن فرق یہ کہ اختیاری حالت میں تحری اسوقت کہ مذبوحہ نصف سے زیادہ ہوں۔ اور اگر ایسا نہ ہو یا اس کی تحری کسی پر واقع نہ ہو، تو تناول نہیں جائز ہے۔ اور اضطراری حالت میں بہر حال تحری کرے، اور بہر حال اس کو قدر ضرورت تناول جائز ہے وقال الشافعی رح لا یجوز الاکل فی حالۃ الاختیار وان کانت المذبوحۃ اکثر لان التحری دلیل ضروری فلا یصار الیہ من غیر ضرورۃ ولا ضرورۃ لان الحالۃ حالۃ الاختیار۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ اختیاری حالت میں (بغیر مخمصہ کے) ان میں سے تناول نہیں جائز ہے اگرچہ مذبوحہ نصف سے زائد ہوں (اگرچہ تحری کرے) اس واسطے کہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہو جاتی ہے۔ پس بغیر ضرورت کے تحری کی جانب رجوع نہ ہوگا۔ اور یہاں ضرورت نہیں ہے اسواسطے کہ حالتِ تو اختیاری حالت ہے ف یعنی اضطرار سے مجبور نہیں ہے، بلکہ حاجت نہیں یا دوسری چیز میسر ہے۔ ولنا ان الغلبۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ فی افادۃ الاباحۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذبوحہ کا غالب ہونا اباحت کا فائدہ دینے میں بمنزلۂ ضرورت کے قرار دیا جاتا ہے ف گویا شرع نے بوجہ غلبہ مذبوحہ کے اس مال کو رائیگاں کرنا حرام کر دیا، اور غلبہ مذبوحہ سے اس کو مال کے حکم میں مباح کیا۔ تو جب اس کو رائیگاں نہیں کر سکتے ہیں تو ضرور ہوا کہ استعمال کریں تو یہی نکلا کہ اباحت کو مفید ہونے میں مذبوحہ کی کثرت ہونا بمنزلۂ ضرورت ہے۔ یعنی جیسے ضرورت کی حالت میں تناول ضروری ہے اسی طرح اب بھی تحری سے استعمال لازم ہوا، اگرچہ اس میں غیر مذبوحہ کا خلط ہے، پس ایسے خلط سے ترک نہیں ہوتا ہے۔ الاتری ان اسواق المسلمین لا تخلو عن المحرم والمسروق والمغصوب و مع ذلک یباح التناول اعتمادا علی الغالب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مسلمانوں کی بازاریں قلیل محرم و مالِ مسروقہ و مغصوبہ سے خالی نہیں ہوتی ہیں اور باوجود اس کے غلبہ پر اعتماد کر کے تناول مباح کیا جاتا ہے۔ وھذا لان القلیل لا یمکن الاحتراز عنہ ولا یستطاع الامتناع عنہ فیسقط اعتبارہ دفعا للحرج کقلیل النجاسۃ وقلیل الانکشاف۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہوا کہ قلیل محرم ایسی چیز ہے کہ جس سے احتراز نہیں ممکن ہے اور نہ اس سے باز رہنے کی استطاعت ہے

(حالانکہ بندوں کو بقدر وسعت ہی مکلف کیا گیا ہے) تو قلیل کا اعتبار ساقط کیا گیا تاکہ حرج دور ہو، جیسے قلیل نجاست عفو ہے اور قلیل بدن عورت کھل جانا عفو ہے ف لیکن یہ سب قلیل ہی میں عفو ہے۔ **بخلاف ما اذا کانا نصفین او کانت المیتۃ اغلب لانہ لاضرورۃ فیہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔** برخلاف اس کے اگر مذبوحہ و مردار نصفا نصف معلوم ہوں یا مردار زیادہ ہوں (تو قلیل نہیں ہے) اسواسطے کہ یہاں تناول میں کچھ ضرورت نہیں ہے تو اباحت نہ ہوگی جبکہ حالت اضطرار نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔ ف **تم الکتاب بعون اللہ الملک الوھاب اللھم تقبلہ واجعلہ بفضلک ذخرا لی یا ارحم الراحمین۔**

(فروع) چوہے کی مینگنی بوجہ ضرورت کے تیل و پانی و گیہوں کو فاسد نہیں کرتی ہے، مگر جبکہ تیل وغیرہ سیال چیز میں اس کا مزہ یا رنگ ظاہر ہو تو فاسد کرے گی۔ کیونکہ یہ جبھی ہوگا کہ بکثرت ہو اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ الخانیہ۔ گیہوں میں پس گئی، پس اگر مزہ یا رنگ ظاہر نہ ہو تو آٹا کھایا جاوے۔ القاضیخاں۔

مسئلہ: نوافل میں ہر دوگانہ علیحدہ مع سبحانک اللھم و آخر درود ہے۔ لیکن ظہر کے اول چار رکعت سنت میں اور جمعہ سے اول و بعد چارگانہ میں اول دوگانہ کے التحیات کے بعد درود نہ پڑھے، بلکہ اٹھ کر بغیر سبحانک اللھم پڑھنے کے دوگانہ پڑھ کر آخر میں درود پڑھے۔ اور باقی چار رکعت نوافل میں ہر دوگانہ مع درود اور سبحانک اللھم پڑھنا چاہئے۔ یعنی سبحانک سے شروع کرے اور بیچ کے قعدہ میں التحیات کے ساتھ درود پڑھے پھر تیسری رکعت میں سبحانک پڑھے اور ختم کرے۔

مسئلہ: جمعہ میں ایک ساعت ہے کہ بندہ حالت نماز یا انتظار نماز میں جو دعا مانگے وہ قبول ہوتی ہے اور یہ حدیث شریف سے ماخوذ ہے۔ پھر تاتارخانیہ و اشباہ میں عامہ مشائخ حنفیہ کے نزدیک وہ ساعت بوقت عصر ہے۔ ت۔ مراد یہ کہ عصر سے غروب تک ہے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے ختم نماز تک ہے اور یہ بھی حدیث میں وارد ہے۔ اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ دونوں اوقات میں امید ہے، کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ ہر روز ایک ساعت قبولیت ہے۔ پس جمعہ کی خصوصیت جبھی کہ اس دن علاوہ معمولی کے ایک ساعت دیگر ہو تو جمعہ میں دو ساعتیں ہیں۔ اور ممکن ہے کہ ہر روز کسی وقت کی تعیین نہ ہو، بلکہ رات دن میں کسی وقت ہو لیکن جمعہ میں وہ نہیں دو وقتوں میں ہو۔ فاحفظہ۔ م۔ **مسئلہ:** نماز سے تحلیل میں اگر السلام کہا تو نکل گیا اور علیکم ورحمۃ اللہ کہنے پر توقف نہ ہوگا حتیٰ کہ بعد السلام کہنے کے کسی نے اقتدا کیا تو داخل نہ ہوگا اور یہ نماز میں گذر چکا۔ **مسئلہ:** اگر نجس رسی خشک پر بھیگا کپڑا لٹکایا۔ یا پاؤں دھو کر نجس خشک زمین یا فرش پر چلا یا نجس فرش پر سویا اور پسینہ آیا، حالانکہ ان سب صورتوں میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہوا تو نجس نہ ہوگا۔ الخانیہ۔ **مسئلہ:** دل میں زکوٰۃ کی نیت سے زکوٰۃ کا مال کسی کو قرض کہہ کر دیا تو بقول اصح جائز ہے کیونکہ نیت قلبی ہے نہ زبانی۔ **مسئلہ:** بیت المال کے اموال میں سے جس قسم کے مال کا مصرف کوئی شخص ہو حالانکہ اس کو نہیں دیا جاتا، پھر اس نے ایسے مال پر قابو پایا تو ازراہ دیانت اس کو لینا جائز ہے۔ ت۔ اور اگر وہ اس مال کا مصرف نہ ہو تو مصرف پر خرچ کرے، کیونکہ اگر بیت المال میں داخل کرے گا تو حاکم زمانہ اس وقت مصرف شرعی میں خرچ نہ کریں گے۔ اور اگر کسی کے پاس ودیعت ہو، اور مودع بغیر وارث مر گیا تو مستودع بیت المال میں داخل نہ کرے بلکہ خود محتاج ہو تو اپنے اوپر خرچ کرے، ورنہ جو مصرف ہو اس پر صرف کرے اور بیت المال بوجہ مذکورہ داخل نہ کرے قالہ الامام الحلوانی رح۔ ط۔ **مسئلہ:** رمضان کا ایک روزہ عمداً افطار کیا اور ہنوز کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرا افطار عمداً کیا۔ تو اس پر ایک ہی کفارہ ہوگا۔ ت۔ اگرچہ دو رمضانوں سے ہو، اور یہی صحیح ہے۔ و۔ **مسئلہ** قضائے رمضان کی نیت کی اور

دن معین نہ کیا تو صحیح ہے اگرچہ دو رمضانوں سے ہو جیسے قضائے نماز میں بھی یہی حکم ہے، اگرچہ اول ظہر یا آخر ظہر وغیرہ کی نیت نہ ہو۔ الکثرت۔ لیکن زیلعی نے کہا کہ نمازوں میں اور دو رمضان کے روزوں میں اصح یہ کہ تعیین کرے۔ و۔ لیکن لوالجیہ میں قول اول کی تصحیح ہے ط۔ اور بحر الرائق میں کہا کہ تعیین باعتبار واجب نہیں بلکہ اس لیے کہ ترتیب کی رعایت واجب ہے۔ و۔ سلطان نے زمین کا خراج اس کے مالک کو معاف کیا تو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ت ط۔ اور اگر عشر معاف کیا تو نہیں جائز ہے۔ ت۔

مسئلہ: سفر حج میں بعضے حاجی مقتول ہوئے تو یہ ترک حج کے واسطے عذر ہے۔ **مسئلہ:** عورت نے شوہر کو اپنے حق میں ناحق اپنے پاس آنے سے روکا تو یہ عورت کی سرکشی ہے۔ اور اگر اس واسطے روکے کہ مجھے اپنے گھر لے چل تو نہیں کیونکہ شوہر پر سکنی واجب ہے۔ **مسئلہ:** عورت نے اپنا مہر اپنے شوہر کو معاف کر کے مری۔ اور اس کی موت کے بعد اس کے وارثوں نے مہر کا مطالبہ کیا اور کہا کہ عورت بالغہ نے مرض الموت میں تجھے عفو کیا ہے (یعنی تہائی سے زائد جائز نہیں ہے اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ صحت میں عفو کیا تھا تو وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ یہی معتمد ہے۔ الخانیہ۔ اور کنز میں جزم کیا کہ شوہر کا قول قبول ہے اور اسی کو ابن الہمام رح نے قوی کیا ہے۔ **مسئلہ:** زبردستی شوہر وغیرہ نے مار کے اکراہ سے عورت سے مہر معاف کرایا۔ پس اگر مار کی قدرت ہو تو عفو باطل ہے۔ **مسئلہ:** بکری و بکرا میں سے پیشاب گاہ و مقعد مینگنی و خصیہ و غدہ و مثانہ و پتہ و خون مسفوح مکروہ تحریمی ہیں۔ ت و۔ **مسئلہ:** طفل کو دیکھنے سے گمان ہوتا ہے کہ اس کا ختنہ ہو چکا ہے یعنی حشفہ کھلا ہوا ہے، اور کھال کاٹنے میں تکلیف شدید ہے تو چھوڑ دیا جاوے۔ جیسے بوڑھا مسلمان ہوا اور معبروں نے کہا کہ اس کو ختنہ کی برداشت نہیں تو چھوڑا جاتا ہے۔ **مسئلہ:** اگر ختنہ کرنا ایک شہر والوں نے موقوف کیا تو امام ان سے قتال[1] کرے گا اگر نہ مانیں۔ کیونکہ یہ شعائر اسلام سے ہے کہ بغیر عذر کے ترک نہیں ہو سکتا۔ پھر وقت میں اقوال ہیں، سات برس کا یا کم یا ۱۲۔ یا بلوغ تک۔ واشبہ یہ ہے کہ اس کی طاقت معتبر ہے۔ **مسئلہ:** موذی جانور کا مار ڈالنا جائز ہے۔ جیسے کٹہا کتا اور بلی کو ذبح کر دے۔ ٹیری دیوں و بچھو کو جلانا مکروہ ہے۔ جس لکڑی میں گھن ہو اس کا جلانا مضائقہ نہیں ہے۔ جوں و چیلہ کو پھینک دینا ادب سے خارج ہے یعنی مار ڈالے۔ **مسئلہ:** اپنی زوجہ یا موطؤہ باندی کے لیے زینت کے طور پر خضاب لگایا تو اصح قول میں جائز ہے، لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے اور بعض نے کہا کہ مکروہ نہیں ہے۔ و۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

واضح ہو کہ اصل کتاب مستطاب ہدایہ میں کتاب الحیل والفرائض نہیں ہے، اور یہ بھی ضروری چیز ہے۔ لہٰذا مترجم نے اس کو ملتقط کر کے لاحق کیا۔ والحمد للہ رب العالمین۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الحیل

یہ کتاب حیل شرعیہ کے بیان میں ہے۔

اس میں چند فصول ہیں۔

فصل اول: جواز حیل کے بیان میں

ہمارے علماء رح کے مذہب میں ہر حیلہ جس سے آدمی دوسرے کا حق ٹالنے

---

[1] قولہ قتال کرے گا پھر قتال جائز ہے لیکن بعد اطاعت کے یا کسی کو گرفتار کر کے کتاب تا نہ سزا ہے اور متن میں فرق ہے ۱۲ م

یا اس میں شبہ ڈالنے یا امر باطل کو مشتبہ بصدق و صواب کرنے کا وسیلہ کرے تو وہ مکروہ تحریمی ہے، اور ہر حیلہ جس کے ذریعہ سے آدمی اپنے آپ کو حرام سے چھوڑا دے یا اس وسیلہ سے حلال تک پہنچ جاوے تو وہ امر نیک ہے۔ اور اس قسم کے حیل جائز ہونے کے لیے اصل شرعی یہ قول الٰہی عز وجل ہے۔ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ، اور علمائے تفسیر نے اس کا واقعہ اس طرح روایت کیا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے حالت ابتلاء اپنی پاکدامن زوجہ کو غصہ میں سو چھڑیں مارنے کی قسم کھائی تھی، اور حق عز وجل عالم الغیب ہے۔ پس قسم میں جھوٹا نہ ہونے کے واسطے حضرت ایوب علیہ السلام کو حکم دیا کہ ایک گٹھا بنا جس میں سو شاخیں ہوں، اور ان کو اسطرح ایک بار مار کر سب اس کے بدن سے لگ جاویں پس قسم میں حانث نہ ہوگا۔ اور عامہ مشائخ رح کے نزدیک یہ حکم برابر باقی رہا منسوخ نہیں ہوا اور یہی صحیح مذہب ہے۔ الذخیرہ۔ اور کیونکر منسوخ مانا جاوے حالانکہ کتاب الحدود کے باب الزنا میں ایک شخص ضعیف الخلقہ کو زنا کے سو کوڑے مارنے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کے مانند حکم فرمایا۔ چنانچہ مترجم نے وہاں ذکر کیا ہے۔ پس اگر بلا دلیل مدعی نسخ ہو تو یہ حدیث تشریع کافی ہے۔ بالجملہ حیل سے بحسن نیت و صدق طویت یہی مقصود ہو کہ حرام و گناہ سے بچے یا حلال و ثواب کا وسیلہ ہو اور اللہ تعالےٰ عالم الغیب ہے حتٰی کہ بدنیتی سے تو فرائض و واجبات سے عذاب ہوتا ہے، مثلاً سجدہ نمازی بریا ہو یا سلطان وغیرہ کے واسطے ہو۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ ربنا ہو المولی الحق المبین۔

فصل دوم : مسائل وضوء و نماز میں :

ایک خندق کا طول دس ذراع سے زیادہ ہے لیکن اس کا عرض دس سے کم ہے۔ اور اس میں پانی ہے۔ پس بعض مشائخ رح کے قول پر اس خندق سے وضوء جائز نہیں ہے۔ پس ان مشائخ رح کے قول پر یہاں کیا صورت ہے جس سے وضو جائز ہو جاوے، اور آدمی تلاش کی مشقت سے بچ جاوے۔ **جواب** : یہ کہ حیلہ ممکن ہے۔ صورت حیلہ: پس اس خندق سے قریب ایک گڑھا کھودے، پھر خندق سے گڑھے تک ایک نالی کاٹ دے جس سے خندق کا پانی گڑھے کی طرف جاری ہو جاوے پس آب جاری کے حکم میں چاہے خندق سے وضوء کرے اور چاہے اس نالی سے وضو کرے۔ المحیط۔

مترجم کہتا ہے کہ آب جاری کے واسطے مدد شرط ہے یا نہیں ؟ دو قول ہیں۔ اور کتاب الطہارات باب المیاہ میں تفصیل موضح ہے۔ اور اس جنس کے حیل دیگر وہاں مذکور ہیں۔ م۔ **مسئلہ** : آدمی نے وضو کیا، اور اس نے تری اپنے ذکر سے بہتے دیکھی، اور شیطان اکثر اس کو یہ دکھلایا کرتا ہے تاکہ وسوسہ سے اس کا حضور قلبی پریشان کرے۔ **حیلہ** : پہلے پانی چھڑک لیا کرے، تاکہ آئندہ وسوسہ بوجہ پانی کے منقطع ہو۔ لیکن یہ حیلہ جبھی مفید ہوگا کہ پانی چھڑکے تھوڑی دیر ہوئی ہو کہ ابھی تک پانی خشک نہیں ہوا۔ اور اگر خشک ہو جانے کے بعد اس نے ذکر سے ایسی تری دیکھی تو اس پر وضوء کا اعادہ لازم ہے کیونکہ چھڑکے پانی پر محمول نہیں ہو سکتی ہے۔ المحیط۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہ حیلہ اس وقت اولیٰ ہے کہ اکثر ایسا اتفاق ہوتا تھا۔ اور واضح ہو کہ وسوسہ شیطانی دور کرنے میں حضرات سلف رضی اللہ عنہم وخلف رحمہم اللہ تعالیٰ سے آثار تاکیدی وارد ہیں اور اغاثۃ اللہفان میں بتوضیح مذکور ہیں اور اثر ابن عباس رض بعض سنن میں معروف ہے۔ اور پانی چھڑکنا بعض مرفوع روایات میں وارد ہے۔ م۔ **مسئلہ** : موزہ یا جوتی کو پیشاب یا شراب سے نجاست لگی، جس کے واسطے جرم نہیں ہے تو دھونا واجب ہے، لیکن حیلہ یہ کہ خاک یا ریگ میں چلے کہ وہ یہاں لتھڑ جاوے اور خشک ہو جاوے پھر اس کو رگڑ دے تو پاک ہو جائے گا۔ یہی ابو جعفر رح نے ابو حنیفہ رح سے ذکر کیا، اور یہی ابو یوسف رح سے روایت ہے۔ اور ابو یوسف رح نے خشک ہو جانا شرط نہیں کیا۔ المحیط۔ مترجم نے تطہیر الانجاس میں بیان کیا ہے۔ م۔ **مسئلہ** : گھر میں مصلی نماز ظہر کی تین رکعت پڑھ چکا

کہ اس نے مسجد میں مؤذن کی اقامت کہنے کی آواز سنی، اور چاہا کہ امام کے ساتھ بجماعت ادا کرے اور یہی فرض ہوا اور جو کچھ پڑھی ہے بھی فاسد نہ ہو۔ حیلہ یہ کہ چوتھی رکعت پر قعدہ نہ کرے، پھر کھڑا ہو کر پانچویں و چھٹی پڑھے تو امام ابوحنیفہ رح و ابو یوسف رح کے نزدیک یہ نماز نفل ہو جائے گی، اور جاکر امام کے ساتھ فرض ادا کرے۔ (کذا ذکرہ شمس الائمہ الحلوائی۔ المحیط۔ اگر اس نے چار تمام کر کے امام کے ساتھ شرکت کی تو جماعت کا ثواب ملا، لیکن فرض وہی اول ہے اور جماعتی نفل ہے، اور اگر عصر میں ہو تو جماعت کے لیے یہی حیلہ ہے، کیونکہ بعد عصر کے جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا ہے۔ علیٰ ماعلیہ الحنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ م۔ **مسئلہ:** چاہا کہ ایسی صورت نکلے کہ فرض فجر پڑھ کر سنت الفجر قبل طلوع آفتاب کے ادا کر سکے حیلہ یہ کہ سنت فجر شروع کر کے فاسد کر دے، پھر امام کے ساتھ فرض میں شریک ہو کر بعد فراغت کے قبل طلوع کے ادا کرے کیونکہ یہ اس کے ذمہ قرضہ واجبہ ہو گئی، اور قضائے واجبہ اسوقت مکروہ نہیں ہے۔ یوں ہی شیخ ابو بکر محمد بن الفضل رح سے منقول ہے۔ اور متاخرین نے کہا کہ اگر ایسی عادت کرے تو مکروہ ہے۔ بعض مشائخ رح نے کہا کہ اس میں عمل شروع کر کے عمداً گنہگار ہونا لازم آتا ہے حالانکہ قولہ تعالیٰ: لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ سے یہ منع ہے لہٰذا حیلہ خوب یہ ہے کہ سنت کے لیے تکبیر تحریمہ کہہ کر دوبارہ فرض کے لیے تکبیر تحریمہ کہے تو سنت سے خارج ہو کر فرض میں داخل ہو جائے گا اور افساد نہیں بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف متجاوز ہو گا۔ المحیط ھ۔

مترجم کہتا ہے کہ دونوں حیلے فاسد ہیں، چنانچہ باب ادراک الفریضہ و نوافل میں مترجم نے موضح بیان کیا ہے اور بعد الفجر ایسی قضا جائز ہے جس کا سبب وجوب اصلی ہو، چنانچہ اوقات میں مصرح ہے پس وہاں رجوع کرو۔ م۔

فصل سوم: مسائل الزکوٰۃ

واضح ہو کہ علماء مختلف ہیں کہ زکوٰۃ میں حیلہ جائز ہے یا نہیں؟ کہا گیا کہ نہیں، کیونکہ حقوق فقراء کا ابطال حرام ہے۔ اور کہا گیا کہ ہاں، اور ابطال اسوقت ہو گا کہ زکوٰۃ واجب ہو کر مٹا دے، حالانکہ حیلہ سے واجب ہی نہیں ہوئی وسیاتی۔ م۔ **مسئلہ:** ایک شخص کے پاس صرف دو سو درہم ہیں، وہ چاہتا ہے کہ زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ حیلہ یہ کہ سال تمام ہونے سے ایک روز پہلے ان میں سے ایک درہم صدقہ کر دے یا پسر صغیر کو ہبہ کر دے، خواہ ایک درہم یا کل مال۔ یا یہ کہ اپنی اولاد پر صرف کر دے تو تمامی سال پر نصاب ناقص ہو گا، پس زکوٰۃ واجب نہ ہو گی۔ امام خصاف رح نے فرمایا کہ ائمہ حنفیہ رح میں سے بعض نے زکوٰۃ ساقط کرنے میں حیلہ مکروہ رکھا اور بعض نے جائز سمجھا۔ حلوائی رح نے فرمایا کہ کارہ امام محمد رح ہیں اور مجوز ابو یوسف رح ہیں اور مراد یہ کہ زکوٰۃ لازم نہ آوے، اور یہ مراد نہیں کہ لازم ہو کر دینا نہ پڑے۔ اور ہمارے مشائخ رح نے امام محمد رح کا قول اختیار کیا ہے تاکہ فقیروں سے ضرر دفع ہو، کیونکہ اگر یہی جائز ہو تو فقراء محروم رہ جاویں گے۔ بیان یہ کہ جن کے پاس چرائی کے جانور ہیں وہ عاجز نہیں کہ باہم اس کی جنس یا خلاف جنس سے تبدیل کر لیں، حتیٰ کہ سال کا حکم منقطع ہو گیا اور اب سے شروع ہو گا۔ یا وہ ایک روز سال تمام ہونے سے پہلے ایسے شخص کو ہبہ کر دے جس پر اعتماد ہے، پھر دوسرے روز گذرنے کے بعد واپس کرے یعنی ہبہ سے رجوع کرے، تو رجوع کرنے و قبضہ کرنے کے بعد سے سال شروع ہو گا۔ پھر دو سال گذرنے سے ایک روز پہلے یہی فعل کرے تو فقراء کو کبھی کچھ نہیں ملے گا۔

شیخ حلوائی نے کہا کہ امام محمد رح نے دو مسئلے ایسے بیان کیے ہیں جن میں حق شرعی ساقط کرنے کا حیلہ بتلایا ہے۔ ایک یہ کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہوا اور اس کے پاس ایک غلام یا باندی ہے تو اس کو روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نے خادم فروخت کیا یا کسی کو ہبہ کر دیا، پھر روزہ رکھ کر کفارہ دیا تو جائز ہوا، اگرچہ بعد اس کے ہبہ سے رجوع کرے۔ دوم یہ کہ مثلاً زید پر کفارہ قسم ہے، اور اس کے پاس طعام اس قدر موجود ہے جس سے کفارہ ادا ہو اور اس پر قرضہ بھی ہے

تو اناج کی وجہ سے روزہ سے کفارہ ادا نہیں کر سکتا، اور قرضہ کی وجہ سے اناج سے ادا نہیں کر سکتا۔ اور اگر اس نے پہلے طعام مذکور کو قرضہ میں دے دیا پھر روزہ رکھ کر کفارہ ادا کیا تو جائز ہے۔ پس ان دونوں میں حیلہ بتلایا۔ پس اگر جواز حیلہ مقصود ہو تو زکوٰۃ کے بارہ میں امام محمدرحمہ سے دو روایتیں ہو جاویں گی۔ الذخیرہ۔ مخفی نہیں کہ امام محمدرحمہ مطلقاً جواز حیلہ سے منکر نہیں ہیں اور یہاں مسئلہ اول میں دلالت نادر ہے اور مسئلہ دوم میں جس پر کفارہ ہے وہ خود مخمصہ میں گرفتار ہے اور یہی جواز حیلہ کا موقع ہے بخلاف زکوٰۃ کے تونگر کے پس دو روایتوں پر محمول کرنا البعد ہے، کیونکہ مسئلہ میں فرق بعید ہے۔ پس صواب وہ کہ جو مشائخ نے اختیار کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **مسئلہ**: ایک شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے، مثلاً زید کا بکر پر قرضہ ہے، حالانکہ بکر مرد فقیر ہے اور زید کے پاس سوائے اس قرضہ کے دیگر اعیان اموال ہیں۔ پس اس نے چاہا کہ بکر کو یہ قرضہ اپنے مال کے زکوٰۃ میں دے۔ حالانکہ ائمہ حنفیہؒ سے معروف یہ کہ اموالِ عین کی زکوٰۃ دیون یعنی قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، اور قرضہ دیگر کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے۔ حیلہ یہ ہے کہ بکر پر جس قدر قرضہ ہے، اسی قدر زید مال نقد میں سے بہ نیت زکوٰۃ مال عین کے دے۔ پس جب بکر نے قبضہ کیا تو زید کی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ پھر بکر اس کو ادائے قرضہ میں دیدے تو مقصود حاصل ہو گیا۔

اور نوادر میں امام محمدرحمہ سے روایت ہے کہ غیر کو دینے سے ایسا کرنا افضل ہے۔ اور ہمارے مشائخ متقدمین اپنے مفلس قرضداروں کے ساتھ اس حیلہ کا برتاؤ کیا کرتے تھے، اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں جانتے تھے۔ اور واضح ہو کہ زید کو یہ خوف نہ چاہیئے کہ شاید قرضدار بعد قبضہ کے اس کو قرضہ میں ادا نہ کرے، اس واسطے کہ قرضخواہ نے اپنے قرضہ کی جنس مال پر قابو پایا۔ تو ہاتھ بڑھا کر اس سے لے سکتا ہے۔ اور اگر قرضدار نے مدافعہ کیا تو وہ قاضی سے اسی وقت مرافعہ کر کے وصول کرے۔ اور حیلہ دیگر یہ کہ قرضدار سے کہے کہ میرے خادموں میں سے تو کسی کو وکیل کر کہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ کو تیرے واسطے مجھ سے وصول کر کے اس کو تیرے قرضہ کی ادائی میں مجھے ادا کرے۔ پس جب اس نے وکیل کیا تو قرضخواہ کا خادم پہلے اپنے مؤکل کے لیے وصول کرے گا۔ پھر وکالت کے حکم سے قرضخواہ کو ادا کرے گا۔

شیخ حلوائیؒ نے کہا کہ بہتر یہ کہ قرضخواہ اس کو زکوٰۃ عین میں سے مقدار قرضہ کے کچھ زیادہ دے تاکہ وہ خوشی خاطر سے بقدر قرضہ ادا کر دے، اور اس کے پاس کچھ رہ جاوے جس سے نفع اٹھاوے۔ مگر اس مسئلہ میں یہ صورت ہو کہ دو شخصوں کا مشترک قرضہ ایک شخص پر ہو مثلاً زید و خالد کے ہزار درم مشترک قرضہ بکر پر ہیں اور زید نے یہ حیلہ کیا کہ جو مذکور ہوا اور بکر نے ادائے قرضہ میں اس کو واپس دیا تو خالد کو اختیار ہوگا کہ مقبوضہ میں زید سے اپنا حصہ بانٹ لے۔ پس اگر زید نے چاہا کہ ایسا حیلہ نکلے کہ خالد کو بٹائی کا اختیار نہ ہو تو صورت یہ ہے کہ زید اپنے مال عین کی زکوٰۃ بکر کو دے اور بعد اس کے بکر کو اپنے حصہ قرضہ سے بری کر دے پھر بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہے یعنی جس کی مقدار اسی قدر ہے جس قدر زید کا اس پر قرضہ تھا، پس مال کو بکر بطور ہبہ کے زید کو دے تو ہبہ میں خالد کو حق شرکت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کو حق شرکت صرف وصول شدہ قرضہ میں ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مدیون کسی سے بقدر حصہ زید کے قرض لے کر زید کو ہبہ کر دے تو اس میں شریک دیگر یعنی خالد کو مشارکت کا حق نہیں ہے۔ پھر زید اس مال کو اپنی ادائے زکوٰۃ کی نیت سے صدقہ دیدے۔ پھر زید اپنے حصہ قرضہ سے اس کو بری کر دے۔ الذخیرہ۔

مترجم کہتا ہے کہ زکوٰۃ دینے کے وقت خالد موجود نہ ہو ورنہ مدیون سے اپنا قرضہ ہیں اس کو وصول کرے گا۔ فافہم۔ م۔

مسئلہ: ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال واجب الاداء ہے، اور وہ چاہتا ہے کہ میری زکوٰۃ ادا ہو جاوے۔ اور اسی سے فلاں میت کا کفن ہو جاوے۔ حالانکہ زکوٰۃ کو کفن میت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے، حیلہ یہ کہ میت کے کسی قرابتی کو یہ مال زکوٰۃ دے۔ پھر وہ قرابتی میت کا کفن دیدے۔ اور یہی طریقہ عمارت مسجد و پل، اور رباط وغیرہ میں ہے جن میں

زکوٰۃ کا مال ابتداء صرف کرنا نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دراصل حیلۂ صرف زکوٰۃ نہیں بلکہ حصول مقصود کا حیلہ ہے کیونکہ جس فقیر نے کفن دیا ہے یا مسجد و رباط تعمیر کی اس کا ثواب اسی فقیر کے واسطے ہے۔ اور متصدق کو صرف ادائے فریضہ زکوٰۃ کا اجر عظیم ہے، چنانچہ خود ذخیرہ میں مصرح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ فقیر مذکور کو اختیار ہے کہ چاہے ان وجوہ میں صرف نہ کرے۔ م۔ اور اسی طرح اگر سلطان نے مال عشر کسی رباط کے واسطے کر دیا تو نہیں جائز ہے۔ اور اس میں بھی یہی حیلہ ہے، کہ فقراء کے واسطے کرے، پھر فقراء اس کو رباط کے لیے کریں۔ الذخیرہ۔

میں کہتا ہوں کہ یہ فقراء معلوم کی صورت میں کسی خاص وقت کے لیے ہوگا ورنہ ہمیشہ کے لیے یا غیر معین فقیروں کی صورت میں نہیں ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (تذئیل) ایک خاندان سیدوں یا علوی لوگوں کا، یعنی جن پر زکوٰۃ جائز نہیں ہے، ان میں مثلاً پسر کو تونگری زکوٰۃ ہے اور والدین محتاج ہیں یا دیگر اقارب جن کا نفقہ اس پر فرض نہیں ہے۔ محتاج ہیں اور وہ زائد ثروت نہیں رکھتا ہے۔ پس چاہتا ہے کہ میرے مالِ زکوٰۃ سے ان کو مدد پہنچے تو حیلہ یہ ہو سکتا ہے کہ اپنی زکوٰۃ اس محلہ میں کسی فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگوں کو ہدیہ کر دے۔ لیکن اس فقیر کو یہ اختیار باقی ہوگا کہ چاہے نہ دے۔ اور اگر فقیر نے کسی کو وکیل کیا کہ میرے واسطے زکوٰۃ وصول کرے اس میں سے اتنی قدر مال فلاں وفلاں کو دیدے تو وکیل کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا، اور اس ہدیہ کا ثواب اسی فقیر کو ہوگا۔ بلکہ اب تو سید کو جائز ہے۔ م۔

فصل چہارم: روزہ میں: مسئلہ ا

ایک شخص نے متوالی ساٹھ روزہ کا التزام کیا پس اس نے رجب و شعبان دونوں مہینہ روزہ میں برابر گذارے، مگر آخر میں شعبان ۲۹ ہی دن کا ہوا یعنی ایک روز گھٹ گیا، اور آئندہ فرض رمضان ہے۔ حتیٰ کہ پھر اس پر متوالی دو ماہ بعد رمضان کے لازم ہوں گے تو اس میں حیلہ یہ ہے کہ اول رمضان میں رات سے مسافت سفر کی نیت کرکے صبح کو اپنے واجبی روزہ کی نیت سے روزہ رکھے، اور اسی سفر کو چلا جاوے۔ حتیٰ کہ یہ روزہ اسی واجب کی طرف سے ہوگا، اور اس پر رمضان کے واسطے ایک روزہ قضا کرنا رہے گا۔ پھر چاہے بعد یہ دن تمام ہونے کے سفر سے رجوع کرے۔ (مسئلہ عجیبہ ضروریہ) ایک مرد فقیر نے چاہا کہ اپنے باپ میت سے قضاء نمازوں و روزوں کے فدیہ ادا کرے حالانکہ وہ فقیر ہے تو وہ نصف صاع گیہوں حاصل کرے ایک نماز کا فدیہ کسی محتاج کو دے پھر یہ گیہوں اس سے ہبہ مانگے۔ پس جب محتاج نے اس کو ہبہ کیے تو اس کے باپ کا ایک نماز کا فدیہ ادا ہو گیا اور محتاج کو ہبہ کرنے کا ثواب ملا۔ پھر یہی گیہوں دوسری نماز کا فدیہ دے۔ اور محتاج قبضہ کرے تو وہ دوسری نماز کا فدیہ اس فعل سے ادا ہوا۔ پھر اس سے یہ گیہوں ہبہ مانگے۔ اسی طرح برابر کرتا ہے یہاں تک کہ سب نمازوں اور سب روزوں کی فدیات ادا ہو جاویں، اور محتاج کو بھی برابر ہبات کثیرہ کا ثواب ملتا رہے گا۔ السراجیہ۔

واضح ہو کہ یہ بہت غنیمت مسئلہ ہے، اور اس پر بہت اہتمام سے عمل کرنا چاہیے۔ لیکن یہ احتیاط رہے کہ ہر بار صرف زبانی کلام نہ ہو کہ میں نے دیئے اور محتاج کہے کہ میں نے تجھے ہبہ کیے، بلکہ دینا و لینا تحقیقی فعل کے ساتھ ہو، اگرچہ اس میں ہاتھوں کو ذرا تکلیف ہے مگر اسی فعل ہی پر ثواب غنیمت عظیم ہے۔ کیونکہ ہبہ بدوں قبضہ کے پورا نہ ہوگا۔ اور اعمال شرعیہ میں صرف نیات خیر پر مدار ہوتا ہے، جبکہ فعل کو بھی پورا کرے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر آدمی لذت و تنعم کے طور پر کھاتا اور اولاد کو کھلاتا ہے اور نیت خیر نہیں رکھتا تو کچھ ثواب نہیں ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کی طرف دل متوجہ ہو اور نفس کو اندر سے دبا دے اور یہ نیت کرے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ان کی پرورش و اعانت رسانی کرتا ہوں تو بھی حلوا و لذائذ

اس کے واسطے نعم البدل آخرت میں بھی ہوجاویں۔ ہاں یہ بے شک تجربہ ہوا کہ ایسی نیک نیت والے باوجود قدرت کے تن پروری نہیں کرتے ہیں، لیکن کبھی ایسے نیک نیت کو بھی لذیذ و قوی غذا کی ضرورت بوجہ کمزوری دماغ وغیرہ کے پیش آتی ہے تو دیکھو یہی لذیذ و قوی غذا وہ کھاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اس کو ثواب بھی جمیل عطا فرماتا ہے بخلاف بد باطن تن پرور کے جس کو آخرت کا یقین نہیں، اور نا سمجھ اپنے نفس و آغاز و انجام سے غافل ہے۔ اسی طرح حیلہ مذکورہ میں خوبی نیت و فعل طاعت پر ثواب عطاء فرمایا، اور فدیہ قبول کیا۔ اور نیتِ خیر ایک ہی فعل میں مورث ثوابات کثیرہ ہوتی ہے، مثلاً ایک شخص مسجد میں بیٹھا اور اس نے چند امور کی نیت کی (۱) دوسری نماز کا انتظار (۲) اتنی دیر تک اعتکاف۔ (۳) ذکر خیر (۴) کوئی قرآن پڑھے گا یا حدیث تو اس کو پڑھاؤں گا (۵) مسئلہ پوچھنے والے کو بتلاؤں گا (۶) مسجد آباد کرنا۔ (۷) مسجد میں نجس آنے والے کو روکوں گا (۸) صاف کروں گا اگر ضرورت ہوگی۔ غرض کہ اللہ تعالیٰ اس کو جملہ نیات کا ثواب عطا فرمادے گا۔ اگرچہ اس کو پڑھانے و بتلانے وغیرہ کی نوبت نہ پہنچے۔ اور جس فعل کی نوبت پہنچے اس کا دس گنا ثواب علیحدہ ہے۔ فاحفظ۔

واضح ہو کہ جس نے بغیر ضرورت ولی حاجت کے رمضان میں اس غرض سے مسہل لیا یا سفر کیا کہ روزہ ساقط کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر اگر یہ نیت ہو کہ ضرور سال میں متفرق طور پر قضاء کروں گا تو خیر ورنہ عاصی ہے، اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے۔

فصل پنجم حج میں: میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ مکہ کا قصد نہ کرے بلکہ مثلاً بستان بنی عامر وغیرہ کسی مقام خارج حرم کا قصد کرے تو احرام کی ضرورت نہیں ہے، پھر وہاں پہنچ کر اس کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا اختیار ہے۔ الذخیرہ۔ وقد ذکرناہ فی الحج۔

فصل ششم نکاح میں ہندہ نے زید پر نکاح کا دعویٰ کیا، اور زید منکر ہے۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک عورت گواہ قائم کرے، ورنہ باہمی قسم نہیں ہو سکتی، حالانکہ عورت کے گواہ نہیں ہیں اور وہ دیانت کی راہ سے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ پس اس نے درخواست کی کہ قاضی اس کو حکم کرے کہ مجھے طلاق دیدے، لیکن اگر شوہر طلاق دے تو نکاح کا مقر ہو جاوے۔ پس حیلہ یہ ہے قاضی اس کو حکم دے کہ کہے اگر تو میری زوجہ ہے تو میں نے تجھے بائن طلاق دی۔ قالہ الشیخ البزدوی۔ الذخیرہ۔ اور اگر مرد مدعی و عورت منکرہ ہو، و لیکن قاضی نے بقول صاحبین رح اس عورت سے قسم چاہی تو عورت کے لیے حیلہ یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو بعد اس کے قسم لینا بے فائدہ ہے، حتیٰ کہ بعد اس کے اگر یہ عورت صریح طور پر اول کے لیے نکاح کا اقرار کرے تو قبول نہیں ہوتا تو قسم سے انکار کرنا ضمنی اقرار بدرجۂ اولیٰ قبول نہ ہوگا۔ **مسئلہ**: عورت یا مرد کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا ایسا فعل سرزد ہوا جو کلمات کفر میں شمار ہے، اور دوسرا اس سے پاک ہے حتیٰ کہ نکاح ٹوٹ جانے کا حکم باشبہ ہوا۔ اور اس نے بعد توبہ و استغفار کے نکاح کو نئے سرے باندھنا چاہا لیکن مہر جدید لازم آتا ہے تو کیا صورت ہے، کہ بلا خلاف دوسرا مہر لازم نہ آوے۔ **جواب** یہ حیلہ ہے کہ بدون بیان مہر کے نکاح کی تجدید کرے تو بلا خلاف کوئی مہر دیگر لازم نہ ہوگا۔ **مسئلہ**: زید کے غلام نے درخواست کی کہ مجھے زوجہ باندی یا آزادہ بیاہ دے، اور زید کو خطر ہوا کہ شاید بعد اس کے وہ کار متعلقہ میں سستی کرے گا۔ یا بعد اس کے اگر فروخت کی ضرورت ہو تو کوئی اس کو نہیں خریدے گا پس حیلہ یہ ہے کہ زید کہے کہ میں نے یہ باندی یا یہ آزادہ اس شرط سے تیرے نکاح میں دی کہ مجھے اس کی طلاق کا اختیار ہے جب چاہوں طلاق دے دوں، اور غلام نے قبول کیا تو مولیٰ مختار ہو جائے گا کہ جب چاہے اس کی زوجہ کو طلاق دے سکتا ہے۔ المبسوط۔ اسی سے نکلا کہ اگر عورت کو خوف ہو کہ بعد نکاح کے یہ شوہر اس کو نفقہ نہیں دے گا یا کہیں

غائب ہو جائے گا۔ یا اس کے مانند امور خطرناک کا خوف ہو تو عورت اس کے ساتھ قبول نکاح میں شرط کرے کہ میں نے اس شرط سے قبول کیا کہ وجوہ خطرناک پیش ہونے کے وقت جب کبھی اور جتنی مرتبہ پیش آویں ہر بار ہمیشہ مجھے اختیار ہے کہ میں اپنے محلہ یا تیرے محلہ کے چار مسلمانوں کو گواہ کر کے اپنے آپ کو طلاق دے دوں۔ غرضکہ جن امور سے خوف ہے ان کے وقوع پر امر طلاق اپنے اختیار میں لے لے، اور پھر ہر بار کہہ لے۔ پس جب شوہر نے یہ امر قبول کیا تو ایسی حالت میں امر طلاق اس عورت کے اختیار میں دائمی ہو جائے گا۔ یہ مسئلہ اس زمانہ میں نہایت ضروری ہے، کیونکہ اکثر لوگ اپنی زوجات کو چھوڑ کر مفقود ہو جاتے ہیں حالانکہ عورت کے واسطے نہ نفقہ ہے اور نہ کوئی حیلہ ہے اور نہ اسلامی عدل کے طریقہ پر اس کو بیت المال سے مل سکتا ہے اور نہ قاضی ہے جو شرعی طور پر بولایت حکم کر سکے۔ اور چونکہ مفقود نے طلاق نہیں دی تو یہ دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی ہے اور مذہب حنفیہ میں میعاد ۹۰ یا ۱۲۰ برس وغیرہ ہے۔ حالانکہ عورت کو ۶ مہینہ دیانت سے بسر کرنا متعذر یا متعسر ہے۔ لہٰذا ضرورت کے وقت علماء رحمہ نے فتویٰ دیا کہ بمذہب امام مالک رحمہ بعد چار برس کے نکاح فسخ ہو سکتا ہے، حالانکہ اس میں اکثر مقلدین حنفیہ کو تردد ہوتا ہے۔ علاوہ بریں چار برس تک بھی دشواری و پریشانی ظاہر ہے لہٰذا بہتر یہ ہے کہ مذہب حنفیہ کے موافق برابر نکاح ہی اس شرط پر کیا جاوے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر نفقہ و پتہ کے مفقود ہو تو عورت کو امر طلاق کا خود اختیار ہے۔ پس جب شوہر نے قبول کیا تو بلا تردد جب کبھی ایسا واقعہ ہو تو عورت خود اپنے آپ کو خلاص کر کے دوسرا نکاح کر سکتی ہے، اور دوسرا نکاح شعار ابرار اخیار ہے اور بغیر نکاح کے رسوائی و ذلت و خواری کے ساتھ عذاب قبر و عذاب النار ہے۔ نعوذ باللہ تعالیٰ واسأل اللہ تعالیٰ العافیہ۔ م۔ **مسئلہ:** عورت نے ایک مرد سے صحیح نکاح کیا اور وعدہ لیا کہ میرے شہر سے پردیس نہ لے جاوے، مگر خوف کیا کہ شاید وعدہ وفا نہ کرے اور باہر لے جاوے تو حیلہ یہ کہ شوہر سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رکھے تو میں نے ہزار درم پر مثلاً نکاح قبول کیا اور اگر باہر لے جاوے تو میرے واسطے میرا پورا مہر مثل ہے اور شوہر اس کے مہر مثل کی نسبت گواہوں کے سامنے اقرار کرے کہ اس عورت کا مہر المثل دس ہزار درم ہے۔ غرضکہ اس قدر کثیر مہر المثل کا اقرار کرے جو شوہر کے اوپر گراں و دشوار معلوم ہو۔ اس حیلہ سے جب وہ باہر لے جانا چاہے تو عورت اس سے پورے مہر المثل اقراری کا کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ پس اس خوف سے نہیں لے جائے گا۔

شیخ ابو علی نسفی رحمہ فرماتے تھے کہ یہ اس وقت کہ اقراری مہر المثل اس قدر ہونا ضرور ہے کہ محتمل ہو ورنہ باطل ہوگا۔ پھر بھی یہ حیلہ ان علماء کے نزدیک ہوگا جو شرط دوم جائز کہتے ہیں۔ المحیط المبسوط۔

مترجم کہتا ہے کہ ہمارے دیار میں عرف ہوگیا کہ مہر فی الحال ادا نہیں کرتے ہیں، پس احتیاطاً یہ شرط کرے کہ اگر باہر لے جاوے تو اس قدر مہر المثل فی الحال ادا کرے۔ اور واضح ہو کہ نکاح کے وقوع سے پہلے لازم ہے کہ شوہر سے مجمع گواہوں کے سامنے اقرار لیا جاوے کہ اس عورت کا مہر المثل اس قدر ہے پھر شرطیہ مذکورہ کے ساتھ ایجاب و قبول کرے، ورنہ بعد ایجاب و قبول کے شاید شوہر اقرار نہ کرے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ اگر شوہر نے باہر لے جانا چاہا اور اقراری مہر المثل دیا تو دیانت کی راہ سے عورت کو حقیقی مہر المثل سے زائد لینا حلال نہیں ہے۔ یہ سب اس وقت کہ نکاح ہی میں اپنی احتیاط کرے۔ اور اگر نکاح بغیر شرط مذکور ہو گیا۔ پھر عورت کو خوف ہوا کہ شوہر اس کو باہر لے جائے گا تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ اپنے والد یا فرزند بالغ وغیرہ کے لیے جس پر اعتماد ہو کہ قرضہ کثیر کا اقرار کر دے اور اس پر گواہ کرے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ مجھ پر اس شخص کا اس قدر قرضہ ہے۔ اور اولیٰ یہ کہ مقر لہ اس عورت کے ہاتھ ایک رومال مثلاً اس قدر مال کثیر کے عوض فروخت کرے، جس کا وہ اقرار کرتی ہے تاکہ اگر

شوہر اس سے قسم چاہے کہ تیرا اس پر یہ قرضہ ہے تو وہ قسم کھا سکے کہ میرے مال کے دام ہیں۔ جب عورت نے ایسا کیا پھر شوہر نے چاہا کہ اس کو پردیس لے جاوے، تو بقولِ ابو یوسف رہ قرضخواہ کو اختیار ہے کہ اس عورت مدیونہ کو باہر جانے سے مانع ہو یہاں تک کہ اس کا قرضہ ادا کرے۔ لیکن امام محمد رہ کے نزدیک سوائے بائع کے مقرلہ نہیں روک سکتا ہے۔ لہٰذا ایسا حیلہ جس پر سب کا اتفاق ہو یہ ہے کہ عورت مذکورہ صرف اقراری قرضہ نہ رکھے، بلکہ جس پر اعتماد ہو مانند باپ و بھائی وغیرہ کے اس سے کوئی خفیف چیز بعوض اس قدر گراں ثمن کے خریدے یا اس کے واسطے گراں قرضہ کی کفالت کرے، اگرچہ وہ مدیوں کے بغیر حکم ہو تو ایسی صورت میں بائع و مکفول لہ کو بالاتفاق اس عورت کو باہر جانے سے روکنے کا اختیار ہے، یہاں تک کہ اس کا قرضہ یا مال کفالت ادا کرے۔ اسی طرح اگر عورت نے کفالت کا اقرار کیا تو بھی مکفول لہٗ بالاتفاق روک سکتا ہے۔ پس اس کے باپ و بھائی وغیرہ معتمد علیہ کو جو بائع یا مکفول لہ بنایا گیا ہے، اس وجہ سے روکنے کا اختیار ہوگا۔ اور حاصل یہ کہ جہاں اس نے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہے وہاں یہ اقرار سب کے حق میں نافذ ہوگا۔ یعنی شوہر کے واسطے بھی لے جانے کا اختیار نہیں رہے گا۔ المحیط۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کی درخواست کی، اور عورت کو یہ امر گوارا نہیں کہ میرے اقارب اولیاء اس سے واقف ہوں تو حیلہ یہ کہ عورت اپنی تزویج کا کام بھی زید کے سپرد کرے۔ پس جب زید نے اپنے دوستوں کے سامنے اپنی طرف سے اصالۃً اور عورت کی طرف سے وکالۃً ایجاب وقبول کر لیا تو یہ نکاح جائز ہوا۔ **مسئلہ:** زید کو یہ امر گوارا نہیں کہ گواہوں کے سامنے اس عورت کا نام بیان کرے جس سے نکاح کرتا ہے تو حیلہ یہ کہ مہر پر اتفاق کرکے اس کو حساب مہر میں کچھ مال دے یا موافقت ہو۔ اور عورت نکاح کا کام اسی کے سپرد کر دے، پھر زید نکل کر گواہوں سے کہے کہ میں نے ایک عورت سے منگنی کی اور اس قدر مہر پر وفاق کیا اور اس نے امر نکاح مجھے سپرد کر دیا، پس میں تم کو گواہ کرتا ہوں کہ میں نے اس عورت سے جس نے اس قدر مہر پر اتفاق کرکے امر نکاح میرے سپرد کیا ہے اپنے نکاح میں لیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا جبکہ شوہر اس کا کفو ہو۔ یہ امام خصاف رہ نے حیل میں بیان کیا ہے۔ اور مشائخ بلخ وغیرہ نے کلام کیا کہ اس قدر بیان سے عورت مذکورہ گواہوں کے نزدیک معروفہ نہیں ہوئی۔ شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا کہ امام خصاف رہ خزانۂ علم اور ایسے علماء سے ہے جن کی اقتداء جائز ہے۔ الذخیرہ۔

مسئلہ: زید و بکر دو بھائیوں نے ہندہ و کریمہ دو بہنوں سے اس طرح کہ زید نے ہندہ سے اور بکر نے کریمہ سے نکاح کیا۔ لیکن غلطی سے زید کے پاس کریمہ اور بکر کے پاس ہندہ بھیجی گئی۔ پس رات کی زفاف کے بعد صبح کو معلوم ہوا کہ یہ غلطی واقع ہوئی ہے تو سفیان ثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے واقعہ میں حکم دیا کہ ہر وطی کنندہ پر مہر اور ہر عورت پر عدت ہے، اور بعد عدت کے ہر عورت سے اس کا شوہر دخول کرے۔ اور یہ واقعہ کوفہ کے بعض شرفاء میں واقع ہوا تھا پس ابو حنیفہ رہ نے جو اس وقت جوانوں میں گنے جاتے تھے، فرمایا کہ ہر بھائی کے دل میں بعد کو یہ خیال رہے گا کہ میری عورت سے میرے بھائی نے وطی کی ہے لہٰذا فوراً یہ اجتہاد کیا کہ ہر شوہر اپنی منکوحہ کو طلاق دیدے، اور چونکہ یہ طلاق قبل الدخول ہے۔ تو عورت پر عدت واجب نہ ہوگی۔ پھر جس بھائی نے جس عورت کے ساتھ دخول کیا تھا اسی سے اس کا نکاح کر دیا اور اس کو مجلس کے علماء نے پسند کیا۔ اور یہ منجملہ مناقب ابی حنیفہ رہ ہے۔ کما فی المبسوط۔

فصل ہشتم طلاق میں

عورت کو تین طلاقیں دیں اور حلالہ فرض ہوا۔ پھر شوہر اول نے چاہا کہ بعد حلالہ کے اس کے ساتھ نکاح کرے، اور عورت بھی راضی ہے۔ لیکن خوف کرتی ہے کہ جس شوہر سے نکاح کرے اشاید وہ طلاق نہ دے تو ایسے شخص سے نکاح کرے جو نکاح سے پہلے کہے کہ جب میں نے تجھ سے نکاح کیا

اور ایک بار وطی کرلی تو تجھے تین طلاق یا ایک طلاق بائنہ ہے، پس بعد وطی کے اس پر طلاق بائنہ واقع ہوجائے گی حیلہ دیگر۔ یہ کہ عورت اس مرد سے کہے کہ میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ امر طلاق میرے اختیار میں ہے، جب کبھی چاہوں گی، طلاق دوں گی تو بھی مقصود حاصل ہوجائے گا۔ **مسئلہ:** عورت کو حلالہ کرانے میں جاہل عورتیں و مرد عیب لگاتے ہیں۔ خصوص اس دیار کفرستان کے مشابہ جہالت میں یہ بہت شائع ہے حتیٰ کہ بہت سے مطلقہ ثلثہ بغیر نکاح جدید کے عمر بھر اسی طرح حرام میں مبتلا رہتی ہیں، تو کتاب میں امام خصاف رحمہ سے اس کا حیلہ اسطرح مذکور ہے کہ عورت اپنے معتمد علیہ کو مال ہبہ کرے جس سے وہ ایک غلام جو بلوغ کے قریب اور عورت سے جماع پر قادر ہو، خرید کرے۔ پس یہ اس کا غلام ہوا۔ پھر عورت نے غلام سے مولیٰ کی اجازت سے دو گواہوں کے روبرو اس غلام سے نکاح کرے، اور بعد جماع کے مولےٰ یہ غلام اسی عورت کو ہبہ کرے تو قبضہ ہوتے ہی نکاح ٹوٹ جائے گا۔ پس شوہر اول سے نکاح صحیح کرے[1]۔ پھر اس غلام کو کسی اور ملک میں بھیج دے جہاں فروخت کردیا جاوے تو اس عورت کا پردہ مخفی رہے گا۔

مترجم کہتا ہے کہ اس ملک میں یہ حیلہ اس وجہ سے نہیں ہوسکتا کہ غلام کی خرید و فروخت ممتنع ہے۔ پس میرے نزدیک حیلہ یہ ہے کہ عورت مع اپنے معتمد علیہ محارم کے اجنبی شہر میں پہنچ کر کسی مرد صالح سے جو شرعی مسائل سے فی الجملہ وقف ہو، بشرطیکہ حیلہ خلاص کے نکاح کرکے اپنے آپ کو طلاق دے کر واپس آوے اور بعد عدت کے نکاح کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **مسئلہ:** عورت سے کہا، واللہ کل تجھے طلاق دوں گا۔ پھر نادم ہوا اور چاہا کہ قسم بھی جھوٹ نہ ہو۔ حیلہ یہ کہ زوجہ کو کہے کہ تو ان شاء اللہ طالقہ ہے یا کہے کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق دی، اور عورت اس کو قبول نہ کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی اور قسم میں بھی جھوٹا نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے مشائخ رحمہ نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں وہ قسم میں سچا نہ ہوگا۔ الذخیرہ۔ اقول شاید اس وجہ سے کہ قسم سے ایقاع مقصود تھا، اور یہاں طلاق ہی واقع نہ ہوئی۔ اور میرے نزدیک طلاق کی تین قسم میں موافق ظاہر الروایۃ کے حیلہ یہ ہے کہ ایک طلاق رجعی دیدے پھر رجوع کرے۔ لیکن تین طلاقوں کی قسم میں یہ حیلہ نہیں ہوسکتا ہے اور چونکہ طلاق ایک فعل مبغوض ہے تو قسم کا کفارہ دیدے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ واللہ یہ چیز فروخت کروں گا۔ پھر اس کو بطور بیع فاسد فروخت کیا اور قبضہ میں دیا تو قسم پوری ہوگئی۔

مترجم کہتا ہے شاید یہاں ایقاع بیع سے سچا ہوگیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **مسئلہ:** زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے آج تجھے تین طلاقیں نہ دیں تو تجھے تین طلاقیں ہیں۔ پھر جہالت کا غصہ فرو ہوا اور نادم ہوکر پریشان ہوا کہ اگر طلاقیں نہیں دیتا ہے تو بھی تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ حیلہ یہ کہ عورت کو ایک لاکھ درہم پر تین طلاقیں دے اور عورت قبول نہ کرے۔ پس قسم پوری ہوگئی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ **مسئلہ:** مرد نے زوجہ کو تین طلاقیں دیں، پھر منکر ہوگیا، حالانکہ عورت اگر اس کے ساتھ رہے تو حرام کار ہوگی۔ حیلہ یہ ہے کہ عورت کو کسی اجنبی مکان میں لے جاکر چھپا دیا جاوے جہاں اس کا شوہر بھی جاتا ہو، پھر اس مرد سے کہا جاوے کہ تم نے یہاں کسی عورت سے نکاح کیا ہے اور وہ انکار کرے گا۔ پھر کہا جاوے کہ اچھا قسم تو کھاؤ کہ اس مکان میں جو کوئی میری منکوحہ ہو اس کو تین طلاقیں ہیں، پس جب وہ قسم کھا جاوے تو یہ عورت ظاہر ہوجائے پس اس کی طلاقیں ظاہر ہوجاویں گی۔ **مسئلہ:** قسم کھائی کہ اگر میں اپنے باپ سے کلام کروں تو میری زوجہ کو تین طلاقیں ہیں۔ حیلہ یہ کہ اس عورت کو ایک طلاق دیدے، اور جب اس کی عدت گذر جاوے تو باپ سے کلام کرے اور اسوقت جزاء نازل ہوگی تو لغو ہوجائے گی۔ کیونکہ اسوقت کوئی زوجہ نہیں ہے۔ پھر اس عورت سے جدید نکاح کرلے۔ السراجیہ۔

فصل ہشتم: خلع میں۔ شوہر نے کہا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں اگر تو نے خلع نہ مانگا۔ اگر میں نے تجھے خلع نہ دیا۔ اور زوجہ نے

[1] اور عدت اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ غلام مذکور بالغ نہیں تھا ۱۲ م

قسم کھائی کہ میری سب مملوک آزاد ہیں اگر میں نے آج رات ہونے سے پہلے تجھ سے خلع نہ مانگا۔ بعد اس کے دونوں پریشان ہوکر ابوحنیفہؒ کے پاس آئے اور اپنا حال بیان کیا۔ پس امامؒ نے فرمایا کہ تو اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کر۔ پس عورت نے یہی کیا۔ پھر آپ نے زوجہ کو ارشاد فرمایا کہ تو کہہ کہ میں قبول نہیں کرتی ہوں۔ پس اس نے کہا کہ میں نہیں قبول کرتی ہوں۔ آپ نے فرمایا کہ تم دونوں شوہر و زوجہ جاؤ کہ تمہاری قسم بھی ہو گئی۔ یہاں حیلہ دیگر یہ ہے کہ عورت اپنی مملوکوں وغیرہ کو جن کی قسم کھائی ہے کسی معتمد علیہ کے ہاتھوں میں فروخت کر دے۔ اور رات آنے تک شوہر سے خلع نہ مانگے، تو جزاء نازل ہو گی۔ لیکن ایسے حال میں کہ عورت کی ملک میں کوئی مملوک نہیں ہے۔ پھر معتمد علیہ سے اپنی بیع کا اقالہ کرے۔ المحیط۔

فصل ہم قسم میں، قسم کھائی کہ کوفہ میں تزوج نہیں کروں گا۔ حیلہ یہ کہ باہر جاکر تزوج کرکے کوفہ میں داخل ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں متبادر یہ کہ اس شہر کی عورت سے نکاح نہیں کروں گا۔ پس یہاں وہ اختلاف آوے گا کہ مجاز متعارف اولیٰ ہے یا حقیقت لغوی۔ پس کتاب الایمان دیکھو۔ م۔ **مسئلہ**: اپنی زوجہ کو بخارا میں طلاق نہ دے گا۔ حیلہ۔ بقیاس سابقہ یہ کہ باہر نکل کر طلاق دیدے۔ **مسئلہ**: زید سفر کو جاتا ہے، پس اس کی زوجہ نے قسم لی کہ جو باندی خریدے وہ آزاد ہے۔ یعنی بخوف آنکہ اس پر باندی بٹھاوے۔ پس حیلہ یہ کہ شوہر کہے کہ ہاں، اور اس (ہاں) کے لفظ کو کوئی گاؤں مراد لے، یعنی گویا جواب میں گاؤں کا نام لیا۔ حالانکہ عورت یہ سمجھی کہ میری قسم کے جواب میں ہاں کہا ہے، تو اب باندی خریدنے سے آزاد نہ ہو گی۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اصلی معنی میں ہاں کہتا تو قسم ہو جاتی۔ اور یہی صحیح ہے اگرچہ بعض مشائخؒ نے اختلاف کیا، اور کہا کہ ہاں سے قسم نہیں ہوتی جب تک تصریح نہ کرے۔ الذخیرہ۔

مسئلہ: ایسا کام کروں جو میرا سب مال صدقہ ہے۔ حیلہ یہ کہ سب مال کسی کو جس پر اعتماد ہو، ہبہ کر دے۔ پھر یہ کام کرے، پھر اپنے مال کو رجوع کرے۔ لیکن ہبہ سے رجوع مکروہ تحریمی ہے لہٰذا اس سے ہبہ مانگ لے۔ **مسئلہ**: قسم کھائی کہ فلاں سے مال وصول نہ کرے گا تو حیلہ یہ کہ دوسرے کو وکیل کرے جو وصول کرے۔ اسی طرح اگر قسم اس امر پر ہو کہ وصول قرضہ فلاں کے ہاتھ سے نہ کروں گا تو اس کے وکیل سے وصول کرے۔ لیکن عیون سے معلوم ہوتا ہے کہ وکیل سے لینے میں حانث ہو جائے گا۔ بلکہ حیلہ یہ کہ کوئی معتمد علیہ اس کو مدیون کی طرف سے خود دیدے۔ پھر مدیون اس معتمد علیہ کو اس قدر مال دیدے۔ **مسئلہ**: بائع نے قسم کھائی کہ یہ مال دس سے کم نہ دوں گا۔ اور مشتری نے قسم کھائی کہ نو درہم سے زیادہ نہ لوں گا۔ حیلہ قیاسی یہ کہ مال مع ایک رومال کے دس میں دے یا مشتری نو درہم یا چار پیسے یا زیادہ کے عوض لے، لیکن پورا درہم نہ دے۔ یہ قیاس ہے اور استحساناً حانث ہو جائے گا۔ لیکن مشائخؒ نے کہا کہ اگر مشتری نے نو درم و رومال کے عوض خریدا، تو قیاساً و استحساناً حانث نہ ہو گا۔ **مسئلہ**: قسم کھائی کہ یہ مال فلاں کے ہاتھ کسی داموں کے عوض نہیں بیچوں گا۔ حیلہ یہ کہ مال فلاں و دیگر کے ہاتھ فروخت کرے۔ حیلہ دیگر یہ کہ یہ مال بعوض کسی اسباب کے فروخت کرے۔ **مسئلہ**: قسم کھائی کہ خرید و فروخت نہیں کروں گا۔ دیکھا جاوے کہ یہ شخص مثل سلطان کے ہے جو اپنے ہاتھوں خرید و فروخت نہیں کرتا ہے۔ یا ایسا شخص ہے جو خود یہ کام کرتا ہے۔ پس اگر سلطان کے وکیل نے خرید و فروخت بحکم سلطان کی تو سلطان حانث ہو گا اور اگر سلطان نہیں تو حانث نہ ہو گا۔ اور سوائے وکیل کے دوسرا حیلہ یہ کہ کوئی فضولی اس کے لیے خرید و فروخت کرے، اور یہ اجازت دیدے۔ **مسئلہ**: قسم کھائی کہ اس عورت کو نفقہ دے تو اس کو طلاق ہے۔ حیلہ یہ کہ اس کو مال ہبہ کر دے یا دو من غلہ اس کے ہاتھ ایک پیسے کو فروخت کرے یا دس روپیہ کو اس سے ایک رومال خریدے یا مکان ہبہ کرے جس کے کرایہ سے کھاوے۔ **مسئلہ**: ایک جماعت نے ایک شخص کے گھر میں گھس کر اس کے اموال لے لیے اور قسم دلائی کہ ہمارے نام ظاہر

نہ کرے تو حیلہ یہ کہ اس سے کہا جاوے کہ ہم لوگوں کے نام والقاب بیان کرنے میں ان میں سے جو نام تیرے سارق کا نہ ہو اس پر نہیں کہنا اور اگر ہو تو خاموش رہنا۔ پس اس حیلہ سے نام ظاہر ہو جاویں گے۔ **مسئلہ**: ایک شخص سے قسم لی گئی کہ تو کبھی سلطان وقت سے مخالفت نہ کرے ورنہ تیرے سب مملوک آزاد اور تیری سب زوجات طالقات ہیں، حالانکہ وہ بادشاہ کے بہت سے احکام کو خلافِ شرع وقانون ظلم جانتا ہے، اور ہر امر میں اطاعت کو معصیت سمجھتا ہے تو حیلہ یہ کہ بادشاہ کا لفظ ہتھیلی پر لکھے، اور بروقت قسم کے اسی کی جانب اشارہ کرے تو حانث نہ ہوگا۔ السراجیہ۔

فصل دہم: وقف: امام ابو حنیفہ رہ کے قول پر وقف لازم ہو جانے کا حیلہ یہ کہ کسی حاکم کا حکم لاحق کر دیا جائے۔ المحیط

فصل یازدہم۔ شرکت: ایک شخص کے پاس ہزار درم ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار درم ہیں اور دونوں نے شرکت کی، تو ہر ایک کے واسطے بقدر اپنے راس المال کے ہوگا۔ اور اگر چاہیں کہ نصفا نصف نفع ہو تو حیلہ یہ کہ زائد ہزار درہم کا مالک اس میں سے نصف دوسرے کو قرضہ دیدے۔ **مسئلہ**: دو شریکوں میں سے حاضر نے شرکت توڑنی چاہی۔ درحالیکہ دوسرا غائب ہے تو یہ جائز نہیں ہے اور حیلہ یہ کہ حاضر اپنا ایلچی یا خط بنامِ غائب بھیجدے یا شرکت توڑنے کا وکیل بھیجدے۔ شمس الائمہ سرخسی رہ نے کہا کہ یہی حیلہ ہر عقد میں جو لازم نہیں ہوتا۔ جیسے وکیل کو معزول کرنا اور مضاربت فسخ کرنا۔ المحیط۔

فصل دوازدہم: خرید وفروخت میں: ایک شخص نے ایک مکان خریدا، اور خوف ہوا کہ شاید بائع نے اس میں کوئی بات ایسی کی ہو جس سے یہ مکان میرے قبضہ سے استحقاق میں لے لیا جاوے۔ پس مشتری نے اس کی مضبوطی کے لیے چاہا کہ ایسا حیلہ نکلے کہ مشتری پر ثمن کا دو چند لازم آوے۔ اگر استحقاق میں لیا جاوے تو حیلہ یہ ہے کہ مشتری اس بائع کے ہاتھ سو روپیہ کو ایک کپڑا، جو ایک درہم قیمت کا ہے فروخت کرے۔ پھر بعوض ان سو روپیہ کے اور نقد دیگر سو روپیہ کے یہ مکان خریدے۔ حتٰی کہ اگر بائع مکان نے کوئی حرکت کی ہو تو استحقاق کے وقت اس پر دو سو روپیہ لازم آوے گا اور یہ مشتری مکان کو حلال ہوگا (حیلہ بطریق دیگر) یہ کہ مکان کا خریدار بائع کے ہاتھ ہزار درم کا دوشالہ بعوض دو ہزار درہم کے فروخت کرے، پھر دو ہزار درم کے عوض میں اس سے یہ مکان خریدے حالانکہ مکان کی قیمت ہزار درم ہے۔ پھر بعد قبضہ کے بائع مکان کے دو ہزار درم مشتری پر ہیں، اور مشتری کے دو ہزار درم بذمہ بائع ہیں۔ پس باہم مقاصہ کرلیں۔ پھر اگر مکان مذکور میں استحقاق ثبوت ہوا، تو مشتری اپنے بائع سے دو ہزار درم واپس لے سکتا ہے۔

فصل سیزدہم: مہر میں: ایک عورت نے چاہا کہ اگر وہ حالتِ نفاس میں مر جاوے تو اس کے شوہر کو مہر معاف ہے اور اگر بچ رہے تو عود کرے۔ حیلہ یہ کہ اس سے کپڑا وغیرہ بعوض مہر کے خریدے اور اس کو نہ دیکھے۔ پھر اگر مرے تو بیع لازم ہوگئی اور مہر ساقط ہوا، اور اگر بچ رہی تو اس کپڑے کو دیکھ کر بحکم خیار الرؤیۃ واپس کرے پس مہر عود کرے گا۔ **مسئلہ**: عورت سے کہا کہ اگر تو نے آج مجھے مہر معاف نہ کیا تو تجھے تین طلاقیں ہیں، اور اس کے باپ نے کہا کہ اگر تو نے معاف کیا تو تیری ماں کو تین طلاقیں ہیں۔ حیلہ یہ کہ شوہر سے بعوض مہر کے ایک چیز رومال میں لپٹی ہوئی خریدے اور جب یہ دن گذر جاوے تو دیکھ کر واپس کر دے۔

فصل چہاردہم: طلب معاملہ: زید نے بکر سے ہزار درم قرض مانگے، اور اس کو خیال ہوا کہ میری تجارت میں اس سے سو درم نفع ہوتا۔ حیلہ یہ کہ زید گیارہ سو درم کو بکر سے ایک چیز

خریدے بوعدہ ایک سال کے، پھر اس چیز میں خفیف نقصان کرکے بکر کے ہاتھ نو سو درم کو نقد فروخت کرے تو حنفاف روستے اس کو جائز رکھا، اسواسطے کہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے کم دام پر بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور امام شافعی رح وغیرہم کے نزدیک جائز ہے، تو ایک خفیف نقصان کے مقابلہ میں سو درم قرار دے کر جواز کا حکم دے دیا۔ حیلہ دیگر یہ ہے کہ زید یہ چیز کسی معتمد علیہ باپ بیٹے وغیرہ کو ہبہ کرے، اور وہ بکر کے ہاتھ نو سو درم کو فروخت کرکے جو ثمن وصول کرے وہ زید کو ہبہ کردے۔ المحیط۔

فصل پانزدہم: رہن میں

مسئلہ: اگر زید نے چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین مشترک غیر مقسوم بکر کے پاس بعوض ہزار درم کے رہن کرے، حالانکہ یہ باطل ہے۔ حیلہ یہ ہے کہ بکر کے ہاتھ ہزار درم کے عوض نصف مکان یا نصف زمین بیع کرے اس شرط پر کہ مشتری کو اس میں تین روز تک خیار ہے، پھر وہ تین روز کے اندر بعد قبضہ کے بیع فسخ کرے۔ پس بعد فسخ کے مقبوضہ اس کے قبضہ میں اسی ثمن کے عوض محبوس رہے گی، حتیٰ کہ اگر تلف ہو تو بعوض ثمن کے تلف ہوگی، اور اگر اس میں عیب آوے تو ثمن میں سے اسی قدر ساقط ہوگا (فائدہ) یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مشتری کے خیار شرط میں بعد فسخ کے مبیع مشتری کے پاس بعوض ثمن کے محبوس ہوتی ہے یہ بعوض قیمت کے اور یہی امام محمد رح نے جامع کے باب القبض وغیرہ میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو بیع فسخ ہونے کے بعد مبیع مشتری کے قبضہ میں بعوض قیمت کے محبوس ہوتی ہے جیسے فسخ سے پہلے تھی، اور خیار رویت کے واپسی میں یا خیار عیب کے واپسی بحکم قاضی میں ثمن کے عوض محبوس رہتی ہے۔ مسئلہ: زید نے بکر سے مکان یا زمین رہن لی، اور چاہا کہ مرہون سے انتفاع حاصل کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ حیلہ یہ ہے کہ باہمی قبضہ کے بعد مرتہن اس سے انتفاع کی اجازت سے یعنی عاریت لے۔ حالانکہ رعایت لینے سے رہن کا حکم نہیں مٹتا ہے۔ پس جب بکر نے عاریت دی تو نفع اٹھانا حلال ہے۔ لیکن اس حالت میں رہن کا حکم ظاہر نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر تلف ہو یا نقصان آوے تو قرضہ سے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ جب انتفاع سے فراغت کرے تو وہ رہن ہو جائے گی۔

فصل شانزدہم: مزارعت:

امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہونے کے واسطے حیلہ یہ ہے کہ ایسے قاضی کے پاس مرافعہ کرے جو اس کو جائز جانتا ہے۔ بلکہ صحیح قول میں اگر دونوں نے حکم مقرر کیا۔ اور اس نے حکم دے دیا تو جائز ہے، اسواسطے کہ مزارعت کا جواز مجتہد فیہ ہے۔

فصل ہفتدہم: افعال مریض:

یعنی جو مرض الموت میں ہے۔ مریض پر بعض وارثوں کا قرضہ ہے۔ اور ہمارے اصحاب کے نزدیک اگر مریض نے اقرار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ حیلہ اجتماعی یہ ہے کہ مریض مذکور کسی اجنبی کے واسطے اسقدر قرضہ کا اقرار کرے جس پر دونوں کو اعتماد ہو۔ پس اجنبی مذکور وصول کرکے قرضخواہ وارث کو دیدے اگر اجنبی نے کہا کہ شاید وارثوں سے قاضی کے سامنے مجھے قسم دلائی کہ تیرا مریض پر اسقدر قرضہ ہے تو میں کیونکر قسم کھاؤں گا۔ یعنی وارث لوگ اس خیال سے مزور قسم لیں گے کہ شاید اس نے قرضہ مذکورہ میں سے کچھ وصول کیا ہو یا کچھ معاف کر دیا ہو تو قسم لی جاوے تاکہ مال محفوظ رہے۔ یا میت نے وصیت کے طور پر قرضہ کے پیرایہ میں تہائی سے زائد اقرار کر دیا ہو تو ایسی حالت میں اجنبی کیونکر قسم کھا سکتا ہے تو حیلہ یہ ہے کہ مریض اس اجنبی کو حکم کرے کہ وہ وارث کے ہاتھ اپنے اصلی مال میں سے کوئی مال بعوض اس قرضہ کے جو وارث کا مریض پر آتا ہے فروخت کرے۔ تو جب وارث نے اس عین مبیع پر قبضہ کیا تو وارث کا جو قرضہ مریض پر تھا وہ اجنبی کے واسطے ہو جائے گا۔ قال المترجم - پھر اولیٰ یہ کہ وارث اس مال عین کو نہ دیکھے،

یہاں تک کہ اجنبی مذکور یہ قرضہ وصول کرے۔ بعد اس کے وارث مذکور یہ چیز دیکھ کر واپس کرے تو اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کرے گا۔ اور واضح ہو کہ مبسوط میں یہ امر مذکور نہیں کہ قاضی ان قرضخواہوں میں سے قسم لے گا جن کے واسطے مریض نے اقرار کیا۔ اور امام خصاف رحمہ نے افادہ فرمایا کہ قاضی پر بنظر میت واجب ہے کہ وہ ان قرضخواہوں سے قسم لے، اگرچہ ورثہ مطالبہ نہ کریں۔ اگر اجنبی نے اپنا مال عین فروخت کرنا منظور نہ کیا تو وارث خود اپنا کوئی مال عین اس کو ہبہ کر دے تاکہ بعد قبضہ کے وہ وارث کے ہاتھ بعوض اس قرضہ کے جو میت پر ہے فروخت کرے۔ حیلہ دیگر یہ کہ وارث اپنے کسی مال عین کو، جس کی قیمت اسی قدر ہو جسقدر قرضہ ہے، مریض کے ہاتھ فروخت کرے تاکہ گواہوں کے سامنے وارث مذکور کا قرضہ میت پر ثبوت ہو جاوے۔ پھر مریض مذکور یہ چیز کسی معتمد علیہ کو خفیہ ہبہ کرے۔ پھر معتمد علیہ یہ چیز اس وارث کو ہبہ کر دے۔ علماءؒ نے کہا کہ بظاہر یہ حیلہ خوب ہے لیکن باطن میں یہ کیفیت ہے کہ میت پر ایک قرضہ واجب تھا اور اب اس خرید سے دوسرا قرضہ واجب ہوا، حالانکہ وارث مذکور نے ایک قرضہ مذکور کیا۔ اور جب تک ترکہ پر قرضہ ہو تو وارثوں میں سے کسی کو تصرف حلال نہیں ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس کا دفعیہ تو آسان ہے کہ وارث قرضہ اول کو معاف کر دے، علاوہ ازیں جب وارثوں کو قرضہ مخفی کا حال ہی معلوم نہیں ہے تو ان کے حق میں حلت کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ ورنہ کسی وارث کو کبھی اپنے مورث کا ترکہ حلال نہ ہو، بجہت اس احتمال کے کہ شاید میت کے مال سے مخفی حق قرضہ یا غصب وغیرہ متعلق ہو جو معلوم نہیں ہے۔ ہاں یہ امر اس وارث پر لازم ہے کہ عفو کرے۔ اسواسطے کہ اس کو معلوم ہے کہ میت سے ادائی ممکن نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔
حیلہ دیگر یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ وغیرہ علماء رحمہ کے نزدیک مریض کا اقرار قرضہ واسطے وارث کے جائز ہے تو چاہیے کہ ایسے قاضی کے سامنے مرافعہ کرے جو اس کو جائز جانتا ہے۔ پس وہ حکم دیدے تو بالاتفاق مریض کا اقرار صحیح ہو جائے گا۔ قال المترجم۔ یہ دلیل ہے کہ اختیارات قضاء بدوں تقلید کے مجوز ہیں۔ لیکن متاخرین نے سلطان کی طرف سے قاضی کے حق میں تقلید کی شرط صحیح رکھی، اور بھید یہ ہے کہ اصل میں فیصلہ قضاء بذمہ سلطان ہے، اور وہ قاضی کو اپنی طرف سے نائب کرتا ہے۔ پس ولایت اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہے لیکن سلطان کو عامۂ مسلمانوں کی طرف سے شرعاً فیصلہ کی ولایت ہے، پس وہ شرع کی طرف سے نائب ہے۔ اسی وجہ سے اس کا فیصلہ جو قطعاً خلافِ شرع ہو باطل ہے اور مجتہدات میں کسی جانب قطع نہیں ہوتا۔ اور حکم واجب تو جس حکم پر قضاء نافذ کرے وہی لازم ہو جاتی ہے۔ فاحفظ۔ م۔
ایک شخص نے اپنی دختر صغیرہ کے واسطے اس کے نکاح کے حق میں زیور و اسباب جہیز وغیرہ کر دیا اور ہنوز اس پر گواہ نہیں کیے تھے کہ وہ بیمار ہوا کہ آخر اسی مرض میں مر جائے گا۔ اور اس کو خوف ہوا کہ بعد میرے ورثہ دیگر اس کو نہیں دیں گے تو حیلہ یہ ہے کہ یہ زیور و اسباب کسی مرد معتمد علیہ کو وصی کر کے خفیہ دیدے، اور آگاہ کرے کہ اس کو محفوظ رکھے اور یہ میری فلانہ دختر کا مال ہے جب وہ بالغہ ہو تو اس کو سپرد کر دے۔ لیکن یہ حیلہ صرف مال منقولات میں ہوا اور رہا گھر و باغ و زمین جو غیر منقولہ ومعروف ہے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ کسی اجنبی معتمد علیہ کو خفیہ مال دیدے جسقدر اس عقار کی قیمت ہے۔ پس اجنبی مذکور گواہوں کے سامنے یہ عقار مریض سے مثل قیمت پر خریدے۔ لیکن یہ نام نہ کرے کہ اس کو مریض کی دختر فلانہ کے واسطے خریدتا ہوں، اور نہ مریض بیع میں یہ لفظ کہے بلکہ مطلق خرید فروخت کریں۔ پھر جب وہ بالغہ ہو تو اس کو دیدے۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے مشائخ نے اجنبی کے واسطے اس فعل کو حلال نہیں جانا۔ کیونکہ اس سے دوسرے وارثوں کا حق باطل ہوتا ہے۔ لیکن امام خصاف رحمہ نے زیور و اسباب کی صورت میں اشارہ کیا کہ اجنبی کو حلال ہے۔

فصل ہشت دہم: متفرقات

زید نے چاہا کہ میری فوت شدہ نمازوں کے عوض میں اس قدر صدقہ دیا جاوے لیکن خوف ہوا کہ ورثہ اس کو نافذ نہ کریں تو حیلہ یہ ہے کہ اپنی حیات و صحت کی حالت میں کسی مرد ثقہ صالح کے ہاتھ اپنی املاک میں سے کوئی چیز فروخت کرے اور سپرد کر دے، پھر اس کے ثمن سے بری کرے۔ پھر اجنبی اس کی وفات کے بعد اس کو فروخت کر کے اس کے حکم کے موافق خیرات کرے تو یہ ان شاء اللہ تعالیٰ جائز ہوگا۔ پھر اگر اس کو اجنبی کی طرف سے بھی خوف ہو کہ شاید وہ ایسا نہ کرے تو حیلہ یہ ہے کہ اجنبی کے ہاتھ اس چیز کو بعوض کپڑے میں لپٹی ہوئی چیز کے جس میں کچھ عیب ہو، فروخت کرے اور لپٹی ہوئی چیز کسی عادل کے پاس رکھ دے، اور اس کو وصیت کرے کہ اگر مرد مذکور بعد میری وصیت کے تعمیل نہ کرے تو میں نے تجھے وصی کیا کہ اسوقت اس کو دیکھ کر بوجہ عیب کے واپس کیجیو، تو چیز مذکور اس کے وارثوں کی طرف واپس آ دے گی۔ **مسئلہ**: جب کل ورثہ صغیر ہوں جن میں کوئی بالغ نہیں ہے، اور وصی نے چاہا کہ ان میں بٹوارہ کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے ایک صغیر کا مال دوسرے کے ساتھ خرید و فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔ پس حیلہ یہ ہے کہ مثلاً دو صغیر ہوں تو کسی معتمد علیہ کے ہاتھ ایک کا حصہ فروخت کرے اس کے ساتھ بٹوارہ کرلے، پھر اس کا حصہ علیحدہ خرید لے۔ یا کل ایک شخص معتمد کے ہاتھ فروخت کر کے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ خرید کیا جاوے۔ **مسئلہ**: میت نے وصیت کی کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے، اور بعد خرچہ کے جو باقی رہے وہ اسی شخص کے واسطے ہے جو حج کرنے کے واسطے مامور ہو۔ پس اگر یہ شخص معین ہو تو جائز ہے۔ اور اگر وہ شخص غیر معین ہو تو نہیں جائز ہے۔ پس حیلہ یہ ہے کہ وصی کو کہے کہ خرچہ سے باقی جس کو چاہے دیدے تو وصی جس کو مامور کرے اسی کو دیدے، پس جائز ہوگا جیسے اصل وصیت میں کہے کہ میرا تہائی مال جس کو چاہے دیدے تو وصی مختار ہوگا کہ جس کو چاہے دیدے۔

فصل نوزدہم۔ معاریض کے بیان میں

واضح ہو کہ معاریض ایسے کلام ہیں کہ متکلم نے ان سے ایک معنی مراد لیے، حالانکہ سامع نے دوسرے معنی خیال کیے۔ پس ان کا استعمال جبکہ دوسرے کے حق تلفی و نقصان مقصود نہ ہو، جائز ہے تاکہ خود جھوٹ بولنے سے بچ جاوے۔ اور بعض سلف سے روایت ہے کہ معاریض کے استعمال میں کذب سے بچاؤ کی خوب گنجائش ہے۔ اور واضح ہو کہ معاریض کے واسطے دو طریقہ ہیں، ایک یہ کہ بظاہر جس معنی کے واسطے لفظ موضوع ہے اس کے سوائے معنی مراد لے۔ بشرطیکہ یہ معنی بھی اس کے لفظ سے محتمل ہوں۔ مثلاً کوئی کافر کسی مرد صالح کا دشمن اور ایک مرد صالح اس بزرگ کا مرید ہے۔ پس مرید صالح اپنے بزرگ شیخ کو خفیہ لیے جاتا ہے۔ اور کافر والوں نے دیکھ کر پوچھا کہ تمہارے آگے کون ہے؟ اس نے جواب دیا کہ مجھے راہ بتلانے والا آدمی میں نے لیا ہے، پس کفار خاموش رہے یہ سمجھ کر کہ کوئی رہبر لیا ہے حالانکہ اس نے یہ مراد لی کہ میں نے اس دنیا میں راہ جنت کے واسطے ہادی لیا ہے۔ طریقۂ دوم یہ کہ کلام میں شاید و امید وغیرہ الفاظ ملا دے۔ حتیٰ کہ ان الفاظ سے بمنزلہ استثناء و ان شاء اللہ کہنے کے حتمی ہونے سے کلام خارج ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا کہ امید ہے کہ یہ کام دو روز میں پورا کروں یا امید ہے کہ پرسوں آپ کا قرضہ ادا کروں جیسے ان شاء اللہ تعالیٰ ادا کروں گا۔ اور معاریض کا استعمال جائز ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عدت والی عورت سے صریح منگنی کا وعدہ دینا منع کیا۔ لیکن تعریض کلام کی اجازت دی بایں طور کہ عورت سے کہے کہ تم تو ماشاء اللہ حسینہ جمیلہ ہو، تمہاری خواہش کون نہیں کرتا ہے چنانچہ تفسیر میں روایت ہے۔ اور حضرت ابراہیم نخعی رح تابعی رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ جب استراحت کے لیے

گھر میں جاتے تو خادم سے کہتے کہ جب کوئی آوے اور دریافت کرے تو کہو کہ شیخ یہاں نہیں ہے اور وہ جگہ مراد لیجیو جہاں تو کھڑا ہے یعنی یہاں جہاں میں کھڑا ہوں شیخ نہیں ہے۔
اور نیز روایت ہے کہ جب کسی سے ملاقات کرنا منظور نہ ہوتا تو کوٹھے ذکیہ وغیرہ پر چڑھ جاتے اور خادم سے کہتے کہ تو یوں کہہ دے کہ شیخ سوار ہو گیا۔ پس وہ شخص سمجھتا کہ شیخ کسی ضرورت سے سوار ہو کر باہر چلے گئے ہیں۔ اور نیز روایت ہے کہ جب کوئی شخص ایسی چیز مستعار مانگتا جس کے دینے میں کچھ حرج ہے تو اپنا ہاتھ زمین وغیرہ پر رکھ لیتے اور اس سے کہتے کہ یہ چیز تو اسوقت میں یہاں نہیں ہے، پس وہ سمجھتا کہ شیخ کے مکان میں نہیں ہے، الذخیرہ۔ اور ان سب روایات میں معنی ایسی ہی صورت میں ہے کہ جس سے غیر کا کچھ حق متعلق نہیں ہے، کیونکہ استراحت چھوڑ کر کلفت اٹھانا اور مثلاً رات کی نماز میں خلل پیدا کرتا یا جس سے ملاقات کرنے میں اوقات میں خلل ہوگا کچھ ملاقات لازمی نہیں ہے اور مستعار چیز دینا شرع میں مندوب ہے، چنانچہ قولہ تعالیٰ، یَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ کی یہی تفسیر آئی کہ برتاؤ کی چیز مانگے نہیں دیتا ہے لیکن یہ جبھی کہ اپنی ضرورات میں حرج نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔

کتاب الفرائض

یہ کتاب فرائض یعنی ترکات وحقوق کے بیان میں ہے۔

اس علم کی فضیلت میں اور تاکید تعلم و تعلیم میں احادیث ہیں مانند حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ فرائض سیکھو کہ وہ نصف علم ہیں۔ (رواہ ابن ماجہ والدارقطنی والحاکم۔ حدیث ابن مسعود رضؓ کہ فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھلاؤ کہ میں مرد مقبوض ہوں۔ رواہ احمد والنسائی والحاکم۔ حدیث افرضکم زید یعنی تم میں زید بن ثابت رضؓ سب سے زیادہ فرائض جاننے والا ہے (رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ ن۔ اس علم سے ترکہ میں سے ہر ایک کے حقوق بذریعۂ حساب واصول کے معلوم ہوتے ہیں۔ اور اس میں ارکان ہیں مورث ومال ترکہ ووارث بشرطیکہ مورث مرے اور وارث درحقیقت زندہ ہو یا حمل کے مانند تقدیراً ہو اور وجہ میراث معلوم ہو۔ اور بعض موانع سے میراث نہیں ملتی ہے جن کا بیان آوے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔
واضح ہو کہ لغت میں فرض وہ جو قطعی دلیل سے ثبوت ہو اور اس کتاب فقہ کو فرائض اسواسطے کہتے ہیں کہ غالب اس میں وہ سہام ہیں جو اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے مقطوع مبین بدلیل قطعی ثابت ہیں۔ پس معنی لغوی وشرعی دونوں کو شامل ہے۔ الاختیار۔ اور لغت میں ارث بمعنی بقاء ہے۔ اور شرع میں ایک کا مال دوسرے کی طرف بطور خلافت منتقل ہونا ارث ہے۔ خزانۃ المفتین۔

حقوق یہاں پانچ ہیں:۔ (۱) میت کے واسطے، اور وہ تجہیز وتکفین ہے۔ (۲) میت کے ذمہ ہے، اور وہ قرضہ مطلق ہے (۳) ذمہ نہیں اور وہ کسی مال عین سے متعلق ہو۔ د۔ جیسے میت نے کوئی مال رہن کیا جس سے مرتہن کا حق متعلق ہے یا اس کے غلام نے کسی پر جرم کیا جس سے ولی جنایت کا حق متعلق ہے تو یہ حق بہ نسبت حق میت یعنی تجہیز کے مقدم ہے۔ خزانۃ المفتین۔ جیسے ماذون مدیون ومبیع محبوس ثمن یعنی میت کی خریدی ہوئی چیز جس کو بائع نے ثمن کے عوض روک لیا اور ایفاء مستاجر ہو۔ د۔ (۴) میت کے لیے یا میت پر نہیں، بلکہ اگر وہ اختیاری میت

ہے تو وصیت ہے۔ اور یہی چہارم ہے۔ (۵) غیر اختیاری میت، اور وہ میراث ہے۔ د۔ اور اصح یہ کہ ارث کا تعلق بعد موت مورث کے ہوتا ہے۔ (شرح الوہبانیہ) حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف چار ہی حقوق متعلق ہوتے ہیں۔ تجہیز و تدفین اور۔ قرضہ و وصیت و میراث۔ پس اول اس کی تجہیز و تدفین کی جاوے۔ اور بطور معروف اس میں صرف کیا جاوے۔ المحیط۔ کفن ایسے کپڑے میں دیا جاوے جیسے زندگی میں حلال لباس سے پہنتا تھا، مگر مقدار ترکہ کا لحاظ کر لیا جاوے اور اس میں اسراف و کمی نہ کی جاوے۔ الاختیار۔

ضوء السراج میں ہے کہ تین کپڑے مسنون ہیں، اس سے زیادہ اسراف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خنثیٰ کے کفن میں ہدایہ سے معلوم ہوا کہ زیادہ کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور یہی اوفق ہے۔ ہاں قیمت میں توسط چاہیئے۔ اور ان سب میں مقدار ترکہ کا لحاظ ضروری ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ تجہیز و تکفین و ادائے دیون وصایا کے بعد جو کچھ رہے وہ ارث ہے۔ لیکن تجہیز و تکفین و دیون، جو بمعنی وصیت نہ ہوں وہ کل مالِ ترکہ سے معتبر ہوتے ہیں۔ اور وصیت یا قرضہ جو بمعنی وصیت ہو وہ تہائی سے معتبر ہے۔ چنانچہ کتاب الوصایا میں گذرا۔ م۔ اور اگر کفن تلف ہوا تو میت کے بدن پاشیدہ ہونے سے پہلے بار بار اس کو کل مال سے کفن دیا جاوے۔ ورنہ ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کیا جاوے جو ترکہ سے ہوگا۔ مثلاً کفن آیا اور چوری گیا پھر آیا اور چوری گیا یا میت کو کفنا کر دفن کیا اور کفن چور نے نکال کر باہر ڈال دیا اور کفن لے گیا۔ پھر ترکہ سے کفن دے کر دفن کیا اور یہی ہوا۔ تو ہر بار کل ترکہ سے کفن دیا جاوے۔ اور اگر بدن پاشیدہ ہو گیا ہو تو ترکہ سے ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کریں۔ اور اگر قبر میں ہو تو کچھ لازم نہیں ہے۔ اور اگر تقسیم ترکہ ہو چکی ہو۔ اس وقت معلوم ہوا تو بقدر تکفین کے وارثوں سے حصہ رسد واپس لیا جاوے۔ ط۔ د۔ پھر اس کے قرضہ مقدم کیے جاویں، یعنی بعد تجہیز و تکفین کے اس کے قرضوں کا ادا کرنا وصیت و میراث پر مقدم ہے۔ اور واضح ہو کہ قرضے یا کل حالت صحت کے ہوں گے یا کل حالتِ مرض کے ہوں گے اور ان دونوں صورتوں میں کل برابر ہیں، یعنی بعض کو بعض پر تقدیم نہ ہوگی بلکہ سب قرضخواہوں کو برابر ادا کیا جاوے یا بعض حالتِ صحت کے اور بعض حالت مرض کے ہوں گے۔ اور اس صورت میں دیکھا جاوے کہ مرض کے دیون گواہی ثابت ہیں یا صرف مریض کے اقراری ہیں۔ پس اگر دیون قرض کل یا بعض گواہی و معائنہ ثابت ہوں تو قرضہ صحت اور یہ قرضہ گواہی دونوں برابر ہیں۔ اور اگر صرف مریض کے اقرار سے ثابت ہوں تو قرضہ صحت مقدم ہوں گے۔ المحیط۔ اور واضح ہو کہ حق ادا لازم ہونے میں قرضہ صحت و اقراری سب برابر ہیں۔ اور اس تقدیم کا مفاد یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص پر قرضہ صحت دو ہزار درم ہے اور قرضہ اقراری ایک ہزار درم ہے اور ترکہ صرف دو ہزار درم بعد تجہیز و تکفین کے باقی رہا تو قرضہ صحت و جو گواہی ثابت ہو اگرچہ مرض میں ہو، پہلے ادا کر دیا جائے گا اور کچھ باقی نہیں رہا تو اقراری قرضخواہ محروم ہوں گے۔ اور اگر ترکہ تین ہزار درم ہو تو پہلے دو ہزار درم ادا کرنے کے بعد باقی ہزار درم ان اقراری قرضخواہوں کو ادا کر دیئے جاویں گے، بشرطیکہ ورثہ اجازت دیں۔ اسواسطے کہ حالتِ مرض میں مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا، اور اقرار مذکور صرف مریض پر حجت ہے تو وارثوں کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔ لہٰذا اگر وارثوں نے اجازت نہ دی تو یہ بمنزلۂ وصیت ہے کہ میت کی تہائی سے دیا جائے گا، حتیٰ کہ مثال مذکور میں صرف ہزار درم کی تہائی سے یہ لوگ حصہ رسد پاویں، جبکہ وصیت دیگر نہ ہو، اور اگر دیگر موصی لہ ہو، تو اس کا بیان کتاب الوصیۃ میں گذرا۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ قرضہ اقراری بھی بمعنی وصیت ہو جاتا ہے تو یہ بھی وصایا میں شامل کیا جائے گا۔ م۔ پھر تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے بعد جو کچھ باقی رہا اس کی تہائی سے میت کی وصیتیں نافذ کی جاویں گی۔ لیکن اگر وارثوں نے تہائی سے زائد میں اجازت دی تو زائد سے نافذ کی جاویں۔ التاتارخانیہ۔ وغیرہ۔ لیکن وارثوں کی اجازت اسوقت

معتبر ہوگی کہ ان کو اجازت کی لیاقت ہو۔ حتیٰ کہ صغیر یتیموں کے حق میں اجازت کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ اور ولی یا وصی کو ان کی طرف سے اجازت کا اختیار اس وجہ سے نہیں کہ ان کو نظری ولایت ہوتی ہے۔ تو جس امر میں بہتری کی نظر ظاہر نہ ہو وہ جائز نہیں ہے، پھر بالغ وارثوں میں سے جس نے اجازت دی اس کے حق میں نفاذ معتبر ہے، کیونکہ وہ اپنے حق میں خود مختار ہے۔

مسئلہ: ایک شخص مرا اور اس کے وارثوں میں صغیر و کبیر ہیں اور اس نے نقد و جائیداد و غیر منقولہ چھوڑی پس بالغوں نے موافق رسم معروف کے مال نقد کو بعد تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے میت کے سوم و دسویں و بیسویں میں صرف کیا۔ اور بعد ازاں چہلم کے لیے اس کی کوئی جائیداد فروخت کی یا رہن مقبوضہ کیا جس کا نفع تا ادائے قرض مرتہن کے واسطے ہے یا بکفالت جائیداد سودی روپیہ لیا کیونکہ قرض حسنہ ملنے کی کوئی امید نہیں ہے اور وہ اس کو ضروری کام سمجھتے ہیں کہ برادری کو کھانا چالیسویں کا تقسیم کیا جاوے ورنہ بدنامی و رسوائی ہوگی۔ ان امور میں کیا حکم ہے۔ **جواب** یہ کہ بالغوں نے سوم و دہم و بستم میں جو کچھ خرچ کیا اس میں سے حصہ صغار کے ضامن ہیں کہ قیامت میں ان کے حقوق کا مؤاخذہ ہوگا۔ اور جب انہوں نے رسم و بدنامی کی بدنیتی سے یہ مال برادری کے آنے والیوں اور رونے والیوں پر صرف کیا تو اضاعت مال و معصیت نوحہ میں صرف کرنے کے گنہگار رہیں۔ پھر چہلم کے واسطے جو جائیداد رہن کی بوجہ حصہ صغار کے رہن میں غصب ہے بشرطیکہ عقار کا غصب متحقق ہو اور مرتہن غاصب ہے ورنہ مال غیر کو بدوں اس کی اجازت کے رہن کرنے کا مسئلہ متعلق ہے اور رہن باطل ہے، اور مرتہن نے جو کچھ منافع حاصل کیے وہ اس پر بقول اوّل بطور غاصب الغاصب کے ہیں، اور بقول دوم حرام ہیں بقدر حصہ صغار و کبار دونوں کے کیونکہ رہن فقط وثاقت ہے اور حیلہ صرف منافع کا ہے، حالانکہ یہاں صغار سے اجازت باطل ہے۔ اور بکفالت جائیداد سودی روپیہ لینا درحقیقت بہ کفالت باطل ہے لیکن رہن ہے بشرطیکہ قبضہ ہو، ورنہ رہن باطل ہے اور سود دینا بلاخلاف یہاں حرام ہے اور بالغین مع مرتہن کے صغار کے واسطے عاقبت میں ضامن ہیں۔ اور جو کچھ مال لے کر ان لوگوں نے صرف کیا وہ اسراف اخوان الشیاطین ہیں اور معصیت کا عذاب ہوگا اگر بغیر توبہ مریں۔ اور اس بدنیتی کی وجہ سے جب سوائے عذاب کے کچھ ثواب نہیں تو وہ میت کو کچھ ثواب نہیں پہنچا سکتے ہیں جبکہ ان کا فعل خود معصیت و عذاب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

بالجملہ جب تہائی سے زائد میں وارثوں کی اجازت معتبرہ ہو تو زائد سے نفاذ وصیت جائز ہے۔ م۔ پھر اس کے بعد جو باقی رہے وہ وارثوں میں موافق فرائض الٰہی عزوجل کے تقسیم ہوگا۔ التاتارخانیہ۔ پس وصیت کا نافذ کرنا میراث کی تقسیم سے مقدم کیا۔ م۔ اور یہ تقدیم ایسی وصیت میں ہے کہ جو کسی معین چیز کی وصیت ہو۔ التاتارخانیہ۔ مثلاً میت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے واسطے وصیت ہے۔ پھر بعد تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے جو ترکہ بچا اس کی تہائی دیکھی جاوے پس اگر اس میں سے یہ مکان برآمد ہوا تو زید کو دیا جاوے۔ اور اگر تہائی سے زائد ہو اور وارثوں کو لیاقت معتبرہ سے اجازت دے تو دیا جاوے۔ پھر میراث تقسیم ہو۔ اور اگر تہائی اس مکان کو دے کر باقی رہے تو وہ بھی وارثوں کی میراث میں شامل ہے پس وصیت اسوقت مقدم ہوئی کہ معین چیز کی وصیت تھی۔ م۔ اور اگر وصیت شائع ہو (اسی کو وصیت مرسلہ کہتے ہیں۔) یعنی میرا تہائی مال یا چوتھائی مال زید کو دیا جاوے یا فقراء میں تقسیم ہو تو ایسی وصیت کو میراث پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ موصی لہ بھی وارثوں کے ساتھ حصہ دار ہوگا۔ پس ترکہ کی زیادتی سے اس کے حصہ میں بھی زیادتی ہوگی، اور کمی سے اس کے حق میں بھی کمی ہوگی۔ التاتارخانیہ۔ م۔ اور در مختار میں یہی حکم اختیار شرح المختار سے نقل کرکے لکھا کہ صحیح یہ کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہے۔ انتہیٰ۔

مترجم کہتا ہے کہ دونوں قولوں میں فرق یہ ہوگا کہ مقدم کرتے ہیں موصی لہ کو بعد تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے باقی مال کی تہائی مل جائے گی، پھر وارثوں کے سہام پورے نہ پڑیں تو انہیں میں کمی ہوگی اور وارثوں کے مشارک کرنے میں اس کو بھی حصہ رسد کمی برداشت کرنی ہوگی۔ مثلاً میت عورت نے لڑکی و شوہر و باپ چھوڑا، اور ہندہ کے لیے تہائی کی وصیت کی، اور فرض کرو کہ بعد تجہیز و دیون کے ۔ ۱۲۔ اشرفیاں باقی ہیں تو تقدیم وصیت میں ہندہ کو چار اشرفیاں ملیں۔ اور شرکت کے قول پر لڑکی کا نصف، اور شوہر کا چہارم و باپ کا چھٹا اور ہندہ کا تہائی ہے۔ پس ۳ سے یہ حصص نکالے جاویں کہ ۶۔ دختر ۳۔ شوہر ۲۔ باپ ۴۔ ہندہ۔ یہ سب ملا کر ۱۵ ہوتے ہیں۔ حالانکہ صرف ۱۲ اشرفیاں ہیں تو ۱۲ اشرفیوں کے ۱۵ ٹکڑے کر کے ہر ایک کو دیے جاویں۔ پس ہندہ کے حق میں بھی چار اشرفیوں سے کم آویں گی۔ اور اس قول کی وجہ یہ کہ جب وصیت معین نہیں تو ترکہ کے حصہ داروں کی طرح موصی لہ بھی تہائی کا حصہ دار ہے، اور یہ تقسیم ترکہ سے معلوم ہوگا، تو وہ ان کا شریک ہوا۔ اور قول تقدیم کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حصص وارثوں کو بعد وصیت و دین کے قرار دیا تو پہلے وصیت نکال دی جائے اور جب وہ تہائی سے زائد نہیں ہے تو میت کا حق ہے پس نکالنا واجب ہے اور یہی منصوص صحیح ہے۔م۔ **فائدہ**۔ حقوق الٰہی عز و جل بھی دیون میں مثلاً اس پر زکوٰۃ باقی ہے یا نماز و روزے کے کفارات ہیں۔ لیکن ہندہ کی جانب سے اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے۔ لہٰذا اگر میت نے وصیت کی ہو کہ یہ ادا کیے جاویں تو تہائی سے نفاذ واجب ہے مگر آنکہ زائد سے ورثہ کی اجازت ہو۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ واجب نہیں ہے۔ ت د۔ وغیرہ۔ اب صرف وارثوں کے ترکہ ارث کا بیان رہا مع موانع ارث کے۔ **(الموانع)** چار چیزیں ارث سے مانع ہیں۔ مانع اوّل، یہ کہ رقیق ہو مثلاً غیر کی باندی سے نکاح کیا، اور یہ شرط نہیں کی کہ اولاد آزاد ہوگی، تو جو لڑکا یا لڑکی ہوئی وہ بھی مثل مال کے غیر کی مملوک ہے حتیٰ کہ جب باپ مرا اسوقت تک یہ اولاد آزاد نہیں ہوئی تو وارث نہ ہوگی۔ اور اگر تھوڑا حصہ نصف چہارم وغیرہ آزاد ہُوا تو بھی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وارث نہ ہوگی اور صاحبین رح کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو وارث ہوگا۔ اور اگر غیر کی باندی سے زنا کیا نعوذ باللہ منہا، تو یہ لڑکا اگر آزاد ہو جاوے تو بھی وارث نہ ہوگا جیسے آزادہ سے زنا سے پیدا ہو اگرچہ نطفہ میں وہ اسی کا نطفہ ہے، حتیٰ کہ نکاح کی حرمت متعلق ہوگی۔ اور اگر منکوحہ کی اولاد اس کی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث ہے۔ وفی الہندیہ اور مدبرہ و مکاتب و اُمّ ولد بھی وارث نہیں ہے۔ التبیین۔ راہن تنگدست کے اعتاق میں جو کمائی کر کے مرتہن کو ادا کرتا ہو وہ وارث و مورث ہوتا ہے۔ الکافی۔ مانع دوم، یہ کہ قاتل ہو۔ حتیٰ کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا، تو یہ میراث سے بھی محروم ہوگا۔ لیکن قتل وہ معتبر ہے جو اس کے ذاتی فعل سے واقع ہُوا ہو اگرچہ خطاء سے ہو، حتیٰ کہ سوتے میں اس پر گرا کہ وہ مر گیا۔ المبسوط۔ ھ۔ برخلاف اس کے اگر یہ سبب ہو تو محروم نہ ہوگا۔ مثلاً اس نے راہ میں پتھر ڈالا، اور اتفاق سے اس کا مورث ہی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو یہ محروم الارث نہ ہوگا۔ اور اگر عمداً باپ نے بیٹے کو قتل کیا تو قصاص بوجہ احترام پدری کے ساقط ہے لیکن باپ اس کی میراث سے محروم ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا۔ م۔ اگر مقتول سے پہلے قاتل مر گیا تو مقتول بالاجماع اس کا وارث ہوگا۔ در۔ مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا اور وہ بستر سے لگ گیا، اور وہ ہنوز مرا نہیں تھا کہ زید ہیضہ کر کے مر گیا پھر زخمی مرا حالانکہ زید کی میراث اس کے زخمی بھائی کو پہنچتی ہے، مثلاً سوائے اس کے زید کا کوئی عصبہ وارث نہیں ہے تو زید کی میراث سے اس کے واسطے عصبہ کا حصہ ہوگا۔ پھر زخمی مقتول نے جو کچھ مال چھوڑا مع اس حصہ میراث کے وہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہے۔م۔ مانع سوم، یہ کہ وارث و مورث کے درمیان ملت کا اختلاف ہو۔ ت۔ یعنی توحید

وشرک کا اختلاف ہو۔ مثلاً ایک مسلمان ہے اور دوسرا یہودی نصرانی مجوسی ہندو وغیرہ ہے، پس مسلمان کسی مشرک کا وارث نہ ہوگا اسی واسطے حضرت علی رضی اللہ عنہ وجعفر رضی اللہ عنہ نے ابوطالب اپنے باپ کی میراث نہیں پائی، بلکہ عقیل نے جو اسوقت تک شرک پر تھے وارث ہوئے۔ چنانچہ حدیث صحیحین وھل ترک لنا عقیل الحدیث اس کا بیان ہے۔ اور اسی طرح مشرک بھی کسی مسلمان کا وارث نہ ہوگا، مثلاً بیٹا مسلمان مرا اور اس کا باپ مشرک ہے تو وہ میراث نہیں پاوے گا۔ واضح ہو کہ اگر اسلام لایا اور مال کمایا پھر نعوذ باللہ مرتد ہوگیا دیگر مال کمایا پھر مرا یا قتل کیا گیا اور اس کے وارثوں میں بعض مسلمان اور بعض مشرک ہیں تو مسلمانوں کو اس مال کی میراث ملے گی جو اس نے حالتِ اسلام میں کمایا تھا اور مشرکوں کو حالت شرک کی۔ کیونکہ وہ جسوقت سے مرتد ہوا اسی وقت سے بعد زندہ ہونے کے مردہ ہوگیا لیکن ابھی تحقیق معلوم نہیں، حتیٰ کہ اگر پھر وہ مسلمان ہوجاوے تو زندہ ہوجاوے۔ اور جب وہ دارالحرب میں مل گیا یا قتل کیا گیا یا مرگیا تو اس کا مردہ ہونا محقق ہوگیا۔ پس جو اس نے اس وقت تک کمایا تھا وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے۔ (مسئلہ) ملتِ اسلامیہ میں سے بعض فرقے جن کے واسطے کفر کا حکم ہوا وہ مرتد کے حکم میں ہیں۔ کمافی دعینۃ البدایہ۔ حدیث اسامہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث نہ ہوگا مسلمان کسی کافر کا اور نہ کافر کسی مسلمان کا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ مرفوعاً دو ملتوں والے باہم کچھ وارث نہ ہوں گے۔ (رواہ احمد والنسائی وغیرہما) اور حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔ (رواہ النسائی ورواہ الدارقطنی من حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما۔ و رواہ الترمذی وابن ماجۃ من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ بنحوہ۔ اور عبدالرزاق نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اس کا وارث نہ ہوگا اگرچہ مقتول کا اس کے سوائے کوئی وارث نہ ہو۔ ن۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہے لیکن واضح ہو کہ قتل میں شرط ہے کہ قاتل کا فعل حرام ہو۔ پس اگر طفل یا مجنون یا معتوہ یا مبرسم یا موسوس نے قتل کیا تو وہ مقتول مورث کی میراث سے محروم نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ محرومی تو فعل حرام کی سزا ہے، اور ان لوگوں کا فعل بوجہ مکلف نہ ہونے کے حرام سے متصف نہیں ہوتا ہے۔ اگر امام المسلمین سے ایک قوم مسلم باغی ہو کر لڑی تو ان میں باہمی قتل واقع ہونے سے تفصیل واختلاف ہے جو سیر میں مذکور ہوا۔ الاختیار۔ ھ۔ اور راجح یہ کہ عادل نے باغی کو جس حالت میں قتل کرنا مامور ہے قتل کیا تو محروم نہ ہوگا اور باغی نے عادل کو قتل کیا تو وہ مفصل کتاب السیر میں مذکور ہے۔ م۔ باپ نے اگر فرزند کا ختنہ کیا یا قرحہ چیرا و مانند اس کے اور وہ مرا تو باپ محروم نہ ہوگا۔ اور اگر ادب کے لیے مارا کہ ناگاہ وہ مرگیا تو امام رحمہ کے نزدیک دیت کا ضامن و میراث سے محروم ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک کچھ ضامن نہیں اور محروم نہیں ہے۔ المبسوط۔ اور اگر باپ کی اجازت سے معلم نے مارا کہ وہ مرگیا تو بالاتفاق باپ کچھ ضامن یا محروم نہیں ہے۔ المبسوط۔ کافروں کی ملتیں مختلفہ مانند یہودی و نصرانی و مجوسی و بت پرست کے تو ان کا اختلاف باہمی توارث سے مانع نہیں ہے۔ حتیٰ کہ یہودی و نصرانی میں باہم توارث جاری ہوتا ہے۔ التبیین۔ اگر دارالحرب میں کوئی مسلمان جاکر مرا تو دارالاسلام میں جو اس کا بیٹا مسلمان موجود ہے وہ وارث ہوگا۔ الکافی۔ مانع چہارم۔ یہ کہ دارین مختلف ہوں۔ جیسے دارالاسلام و دارالحرب، اور یہ اختلاف بذریعہ لشکر و سلطنت کے ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں میں باہم عصمت منقطع ہوتی ہے۔ پس اگر دارالحرب میں حربی مرا، اور دارالاسلام میں اس کا باپ یا بیٹا ذمی موجود ہے تو وارث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دارالاسلام میں ذمی مرا تو دارالحرب میں جو اس کا باپ یا بیٹا ہے وارث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر حربی امان لے کر یہاں آیا اور مرگیا تو یہاں جو اس کا وارث ذمی ہے وہ وارث نہ ہوگا، بلکہ جو کچھ اس نے چھوڑا وہ اس کے ملک کو بھیج دیا جائے گا۔ اور

اگر یہاں ذمی مرگیا جس کا یہاں کوئی وارث نہیں، حالانکہ دارالحرب میں اس کے وارث ہیں تو ذمی کا ترکہ بیت المال میں رہے گا۔ الکافی۔
پھر جب ان چاروں امور میں سے کوئی امر مانع نہ ہو اور استحقاق ارث کا سبب موجود ہو تو ترتیب سبب باہم میراث جاری
ہوگی۔ م۔ اور استحقاق ارث کے لیے تین باتوں میں کوئی بات ہونا چاہیئے۔ اول نسب یعنی قرابت۔ دوم سبب یعنی زوجہ و
شوہر ہونا۔ سوم ولاء خواہ ولائے عتق ہو یا ولائے موالات ہو۔ التبیین۔ ولائے عتق، مثلاً زید نے کلو غلام آزاد کیا تو خود مختار
ہوگیا۔ لیکن اس کی ولاء ہمیشہ زید کے واسطے واس کے عصبات کے واسطے رہے گی۔ اور ان میں آزاد کرنے والا اس کا قائم مقام
یا نام اعلیٰ کہلاتا ہے۔ اور آزاد شدہ کو اسفل کہتے ہیں۔ اور اسی طرح کلو نے جو غلام آزاد کیا مثلاً بدھو تو اس کی ولاء بھی بواسطہ
کلو کے زید کیطرف منتقل ہوگی۔ اور اگر کلو نے خالد کی باندی سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی جو خالد کی مملوک ہے تو اولاد کی
ولاء بھی خالد کی طرف ہے۔ پھر جب یہ اولاد آزاد ہو جاوے یا کلو نے نکاح میں شرط کی ہو کہ اولاد آزاد ہوگی تو اولاد کی ولاء بھی
بواسطہ کلو کے زید کی طرف کھنچ آوے گی۔ اور موالات کی صورت یہ کہ ایک مشرک کلو نامی زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور وہ
سب مسلمانوں کا بھائی ہوگیا۔ لیکن تنہائی سے اس نے چاہا کہ کسی مسلمان سے موالات کروں، پس اگر اس نے زید ہی کو پسند
کیا اور موالات کی پھر کلو بغیر اولاد وارث کے مرا تو زید ہی اس کا وارث ہوگا۔ م۔ ولاء عتق و ولاء موالات دونوں میں
صرف اعلیٰ اپنی اسفل کا وارث ہوتا ہے، اور اسفل اس کا وارث نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اگر ولاء موالات میں اعلیٰ نے
شرط کی ہو کہ جب میں لاوارث مروں تو میرا وارث ہے تو اس صورت میں اسفل بھی وارث ہوگا۔ خزانۃ المفتین۔ پھر
واضح ہو کہ قرابت یا زوجیت یا ولاء کے سبب سے صرف وارث ہو جاتا ہے، لیکن میراث پانے کے واسطے یہ شرط
ہے کہ اس سے اعلیٰ وارث اس کو محروم نہ کرے، مثلاً جب تک قرابتی وارث عصبہ ہو تو مولیٰ اعلیٰ کو میراث نہیں ملے
گی، اگرچہ وہ وارثوں کی فہرست میں مندرج ہے۔ م۔ اور وارثوں کے تین اقسام ہیں: (۱) اصحاب الفرائض۔ (۲) عصبات
(۳) ذوی الارحام۔ المبسوط۔ اصحاب الفرائض وہ وارث ہیں جن کے واسطے اللہ تعالیٰ نے نصف وثلث وغیرہ حصص
مقرر کر دیئے ہیں، اور بعض کے لیے ایک حالت میں مثلاً نصف ہے اور دوسری حالت میں چہارم ہے، حتیٰ کہ
وہ اس جہت سے کل مال کے مستحق نہیں ہیں۔ اور عصبات وہ وارث ہیں کہ اصحاب فرائض کو دے کر جو کچھ بچے.
وہ سب ان کے واسطے ہے تو کبھی کم اور کبھی زیادہ بچتا ہے، اور انہیں میں مولیٰ عتاقہ و موالات داخل ہے۔ اور
ذوی الارحام کے معنی وہ لوگ جن کو رحمی قرابت ہے۔ اور ان کو بھی بطور عصبہ ہی کے میراث پہنچتی ہے۔ اور کبھی ایک وارث
میں دو جہت ہوتی ہے کہ ایک راہ سے وہ اصحاب الفرائض میں ہے اور دوسری راہ سے عصبہ ہے۔ لیکن واضح ہو کہ
استحقاق ترکہ میں ترتیب رکھی گئی ہے۔ م۔ اور ترکے کے مستحق ترتیب وار دس اقسام ہیں۔ الاختیار۔ پھر بعضے وارث
تو کبھی محروم نہیں ہوتے ہیں اور بعضے کبھی پاتے اور کبھی محروم رہ جاتے ہیں، لہٰذا ترتیب وار بیان میں اس کا لحاظ
رکھنا چاہیئے۔ م۔ پس پہلے اصحاب الفرائض کو دینا شروع کیا جاوے۔ (۲) پھر ان کے بعد عصبات ہیں اور عصبات
میں یہ ترتیب ہے کہ عصبہ قرابتی مقدم ہے۔ (۳) پھر اگر وہ نہ ہو تو عصبہ سببی میں سے مولیٰ عتاقہ (۴) پھر اگر
مولیٰ عتاقہ مر چکا ہو تو جو اس کا عصبہ اعلیٰ موجود ہو۔ (۵) پھر اگر وہ بھی نہ ہو تو میت کے قرابتی اصحاب فرائض کو بقدر
ان کے حقوق کے واپس دیا جاوے۔ (۶) پھر اس کے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہے۔ پھر ان کے بعد موالی الموالات ہے
(۷) پھر وہ شخص جس شخص پر اپنے نسب کا اقرار کیا (۸) اس طرح کہ اس کے اقرار سے نسب ثابت نہ ہوا لیکن مقر اپنے اقرار
پر جارہا یہاں تک کہ مرگیا، مثلاً کسی کو بھائی یا بہن بتلایا۔ (۹) پھر وہ موصی لہ جس کے لیے کل مال کی وصیت کی تھی۔

(۱۰) پھر بیت المال ہے۔ الکافی۔ باقی رہا مختصر بیان دلائل۔ پس قولہ تعالیٰ: یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْۤ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ آخر تک۔ رکوع میں دلائلِ اصحاب فرائض موجود ہیں۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما میں ہے کہ فرائض کو صاحبانِ فرائض سے لاحق کرو۔ پھر جو کچھ بچے وہ اولیٰ مذکر کے واسطے ہے (رواہ البخاری ومسلم) اور آیت میں معلوم ہوا کہ جب لڑکا ولڑکی جمع ہوں تو لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہے، بایں معنی کہ تین سہام میں سے ایک لڑکی اور دو لڑکا پاتا ہے۔ پس اصحاب فرائض مقدم ہیں۔ بعد ان کے اقرب عصبہ نسبی ہے بدلیل حدیث متفق علیہ۔ حدیث اُمّ المؤمنین عائشہ وابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے کہ ولاء اسی کے واسطے جس نے آزاد کیا (متفق علیہ) اپنے آزاد کیے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اس کا عصبہ نہ ہو تو اس کی میراث تیرے واسطے ہے۔ (رواہ عبدالرزاق عن الحسن مرسلاً۔

حدیث دُختر حمزہ رضی اللہ عنہما میں ہے کہ آپ نے دختر حمزہ کو اس کے مولیٰ یعنی آزاد کیے ہوئے سے میراث دلوائی (رواہ النسائی وابن ماجۃ ورواہ الدارقطنی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ۔ پس معلوم ہوا کہ عصبہ نسبی کے بعد مولائے عتاقہ کا درجہ ہے حدیث مقدام بن معدی کرب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جس کا کوئی وارث نہیں ہیں اس کا وارث ہوں اس کی طرف سے جرمانہ خطاء ادا کروں گا اور اس کا وارث ہوں گا۔ (رواہ ابوداؤد والنسائی) وابن ماجۃ وابن حبان) مراد یہ کہ موالات لیکن میراث بیتُ المال ہے، اور حدیث کے واسطے شرح طویل ہے۔ م۔

فصل: اصحاب فرائض کے بیان میں

ذی فرض ہر وہ وارث ہے جس کے واسطے کوئی حصہ مقدر ہو، خواہ قرآن مجید میں یا حدیث شریف میں یا بالاجماع۔ الاختیار۔ ذوی الفروض بارہ ہیں۔ ازانجملہ دس نسبی ہیں اور دو سببی ہیں۔ پھر دس نسبی میں سے تین مرد ہیں اور سات عورتیں ہیں۔ (خزانۃ المفتین) مرد باپ۔ دادا اور مادری بھائی ہیں۔ عورتیں۔ دو دختر۔ دختر پسر۔ ماں۔ جدہ صحیحہ۔ ماں باپ سے بہن۔ باپ سے بہن۔ ماں سے بہن۔ اور سببی ہیں صرف شوہر وزوجہ ہیں۔

واضح ہو کہ جن بھائیوں بہنوں کے ماں باپ ایک ہوں ان کو اعیانی کہتے ہیں۔ اور جو فقط باپ کی طرف سے ہو یعنی باپ ایک ہے اور ماں دو ہیں وہ علاتی ہیں۔ اور جو فقط ماں کیطرف ہوں۔ اسطرح کہ ماں نے بعد شوہر اول کے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو اخیافی کہلاتے ہیں۔ م۔

باپ کا حال

اول یہ کہ جب میت کا پسر ہو یا پسر کا پسر، چاہے جس قدر نیچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر وعلیٰ ہذا القیاس، تو باپ کے واسطے صرف چھٹا حصہ فرض ہے۔ دوم یہ کہ جب سوائے باپ کے میت نے کوئی وارث نہیں چھوڑا، تو باپ کو کُل مال بطور عصبہ ملے گا۔ اسی طرح اگر ایسے وارث چھوڑے، جن کے واسطے فرض حصہ ہے تو ان کے فرائض دے کر باقی باپ کے واسطے بطورِ عصبہ ہے اور یہ اس طرح کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی نہیں چھوڑا، بلکہ مثلاً زوجہ وماں چھوڑی، تو زوجہ کو چہارم وماں کو تہائی دے کر باقی سب باپ کے واسطے بطورِ عصبہ ہے۔ پس حال اول میں محض ذی فرض ہے اور حال دوم میں محض عصبہ ہے۔ سوم یہ کہ ذی فرض وعصبہ دونوں ہوں، اسطرح کہ میت نے بیٹی وپوتی چھوڑی، یعنی اپنی اولاد مؤنث یا اپنے پسر کی اولاد مؤنث چھوڑی اگرچہ ذوی الفروض میں سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت میں باپ کے واسطے چھٹا حصہ بطور فرض کے اور دختر میت کے لیے جب ایک ہو تو نصف اور زیادہ ہوں یا دختر میت کے ساتھ پوتی ہو تو دو تہائی دے کر باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملے گا۔

دادا کا حال

دادا یعنی جد صحیح۔ اور اس کے نسب کا کلیہ یہ ہے کہ میت کا نسب اس کے ساتھ لگانے

میں ماں درمیان میں نہ آوے، اگرچہ وہ اُونچے درجے کا ہو۔ جیسے میت کے باپ کا باپ۔ میت کے باپ کے باپ کے باپ کا باپ۔ علیٰ ہٰذا القیاس۔ اور اگر میت کی نسبت لگانے میں ماں درمیان میں آوے تو وہ جد فاسد ہوتا ہے اور وہ یہاں مراد نہیں ہے، جیسے میت کی ماں کا باپ۔ میت کے باپ کی ماں کا باپ۔ علیٰ ہٰذا القیاس۔ پھر جد صحیح۔ یعنی دادا جب میت کا باپ موجود ہو تو وارث نہیں ہوتا ہے اور باپ نہ ہو تو وہ باپ کے مثل ہے، لیکن اتنا فرق ہے کہ دادا کے ساتھ میں میت کی ماں ہو تو ماں کو کل تہائی[1] مل جاتا ہے اور وہ باپ کی ماں[2] کو محجوب نہیں کرتا ہے اور وہ مثل باپ کے سب قسم کے بھائی بہنوں کو محجوب کرتا ہے۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ[3] کا قول ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الکافی۔ د۔

مادری بھائی کا حال

اگر اکیلا ہو تو اس کے لیے چھٹا حصہ ہے۔ اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لیے ایک تہائی ہے، اور اگر مادری بھائیوں کے ساتھ بہنیں مادری ہوں تو یہ سب اسی تہائی میں مساوی حقدار ہوں گے۔ یعنی ان میں عورت و مرد کا حصہ برابر ہے۔ اور یہ لوگ میت کے فرزند و لیسر میت کی اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہو جاتے ہیں اگرچہ نیچے درجہ پر ہو۔ اور باپ دادا کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتے ہیں اور اس میں اتفاق ہے۔ السراجیہ۔ دلائل مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ اِنْ كَانَ لَهٗ وَلَدٌ ۔ یعنی اگر میت کا فرزند ہو خواہ لڑکا یا لڑکی، تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کے واسطے چھٹا حصہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ فرزند کے ہوتے ہوئے وارث ہے، لیکن جب میت کی دختر یا پسر میت کی دختر ہو تو آیت کریمہ سے دختر کا نصف اور دو یا زیادہ کا دو تہائی فریضہ ثابت ہوا ہے پس مال باقی رہے گا۔ تو ہم نے حدیث صحیح پائی کہ صاحبانِ فرائض کو ان کا فرض دے دو، پھر جو باقی رہے وہ اولیٰ مذکر کے واسطے ہے چنانچہ آیت اوپر گذری، پس اولیٰ مذکر یعنی سب سے مقدم عصبہ تو پسر یا اس کا پسر نیچے تک ہوتا ہے، اور بعد پسر کے باپ ہے تو دختر مذکور کو دے کر باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملا۔ اور مادری بھائی بہنوں کے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ: وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً الآیۃ ہے۔ اور کلالہ وہ میت کہ بیٹا بیٹی یا باپ نہ چھوڑے لہٰذا دادا چھوڑے تو اختلاف ہوا۔ پس صاحبینؒ کے نزدیک دادا کے ساتھ میں یہ لوگ وارث ہوں گے۔ اور امامؒ کے نزدیک باپ کے مثل دادا ہے تو وارث نہ ہوں گے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ رہا ذوی الفروض میں ایک مرد سببی اور وہ شوہر ہے

بیانِ شوہر

اس کے واسطے دو حال ہیں، اور کبھی ساقط نہیں ہوتا۔ حالتِ اوّل یہ کہ جب زوجہ میت کا فرزند[ف] یا اس کے پسر کا فرزند نہ ہو، حتیٰ کہ نیچے درجہ پر بھی نہ ہو تو شوہر کے واسطے نصف ترکہ ہے۔ اور اگر فرزند یا پسر کی اولاد اگرچہ نیچے درجہ پر ہو تو شوہر کے واسطے چہارم ہے۔ السراجیہ۔ اور یہی قولہ تعالیٰ: وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ اَزْوَاجُكُمْ الآیۃ میں منصوص ہے۔ رہا بیان عورتوں کا۔

زوجہ کا بیان

اس کے واسطے بھی دو حالتیں، قولہ تعالیٰ: وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ الآیۃ میں منصوص ہیں۔ یعنی ایک یہ کہ فرزند یا پسر کی اولاد نیچے تک نہ ہو تو زوجہ کے واسطے چہارم ہے، پس اگر اکیلی ہو تو کل چہارم اسی کے واسطے ہے، ورنہ چار تک جس قدر ہوں سب بانٹ لیں۔ اور دوم یہ کہ فرزند یا پسر کی

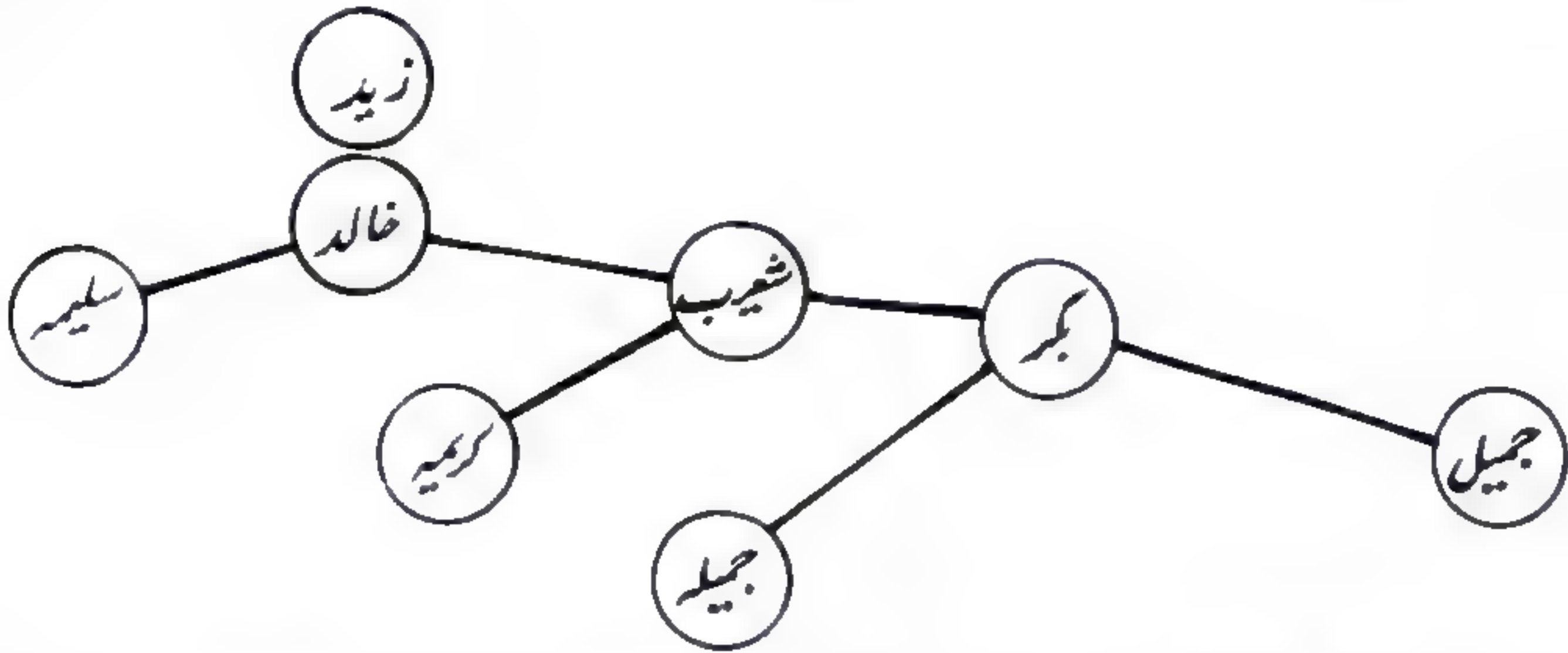
---

[1] اور باپ کے ساتھ میں زوجہ یا شوہر کو دے کر باقی کا تہائی پاتی ہے [2] حالانکہ باپ ہو تو اس کی ماں محجوب ہوتی ہے۔
[3] اور صاحبین رحہ کے نزدیک بھائی بھی وارث ہوتے ہیں ف مادری بھائی ف فرزند خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو جیسے ولد یا اولاد اور پسر فقط مذکر اور دختر فقط مؤنث ہے۔ ۱۲

اولاد ہو اگرچہ نیچے درجہ پر ہو تو زوجہ یا زوجات کے واسطے آٹھواں حصہ ہے، جس میں سب مساوی شریک ہوں گے۔ اور وہ کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے (فائدہ) زوجہ کا مہر باقی ہو تو وہ قرضہ ہے۔ پس ترکہ سے پہلے ادا کیا جائے گا۔ م۔

دختران صلبی یعنی میّت کے نطفہ سے جو بیٹیاں ہوں، خواہ میت باپ ہو یا ماں ہو۔ م۔ ان کے تین حالات ہیں، ایک یہ کہ دختر صلبی اکیلی ہو تو اس کے لیے نصف ترکہ ہے۔ دوم یہ کہ دو ہوں یا زیادہ ہوں تو ان کے واسطے دو تہائی ہے۔ ں۔ جبکہ پسر نہ ہو۔ م۔ سوم یہ کہ دختر کے ساتھ میں پسر ہو تو دختر بھی عصبہ ہو جائے گی یعنی باقی مال میں پسر کو دختر سے دو چند کے حساب سے ملے گا۔ ں۔ دلیل یہ کہ قولہ تعالیٰ: اِنْ کَانَتْ وَاحِدَۃً فَلَھَا النِّصْفُ یہ خاص واحدہ کے لیے ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ میں پسر ہو تو فرمایا: لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ یعنی پسر کو دو دختر کے برابر ہے۔ پس اگر پسر و دختر ہو تو پسر کے لیے دو تہائی ہے اور دختر کے لیے تہائی ہے۔ اس نص میں دلالت ہے کہ فقط دو دختر ہوں تو ان کے لیے دو تہائی ہے جیسے ایک پسر کے لیے تھا۔ اور دو سے زیادہ کے لیے فرمایا: فَاِنْ کُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَھُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ۔ یعنی اگر دو سے زیادہ دختر ہوں تو ان کے لیے دو تہائی ترکہ ہے۔ اب اور اوپر کے حکم سے ملا کر معلوم ہوا کہ دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں بہر حال دو تہائی ترکہ پاویں گی۔ اور قولہ تعالیٰ: لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ سے نکلا کہ جب پسر کے ساتھ میں دختر ہو تو وہ عصبہ ہو جاتی ہے اور پسر اس کے حصہ کو کم کر دیتا ہے۔

بیان دختران پسر ان کے واسطے چھ حال ہیں۔ تین حال یہی ہیں جو دختران صلبی میں مذکور ہوئے ہیں اور تین حال دیگر ہیں۔ پس جملہ چھ احوال ہیں۔ اوّل یہ کہ جب صلبی دختر نہ ہوں تو ایک کے لیے نصف ہے۔ دوم صلبی نہ ہو تو دو کے واسطے یا زیادہ کے واسطے دو تہائی ہے، جبکہ پسر نہ ہو اور اس پر اجماع ہے۔ سوم ایک دختر صلبیہ اور ایک دختر پسری موجود ہے تو دو کے لیے دو تہائی چاہیئے۔ اس میں سے صلبیہ واحدہ کے لیے نصف ہے، اور باقی چھٹا حصہ دختر پسری کے لیے ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو۔ اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فتویٰ دیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے۔ چہارم یہ کہ صلبیہ دو دختر کے ساتھ میں دختر پسر ہو تو وہ وارثہ نہ ہوگی۔ کیونکہ دو تہائی دونوں دختران صلبیہ نے لی، تو دختر پسری کے لیے کچھ باقی نہیں رہا۔ پنجم یہ کہ اگر دختر پسری کے ساتھ میں اس کا بھائی ہو، اور میّت کا صلبی پسر نادر ہے۔ یا یہ لڑکا اس سے نیچے ہو، مثلاً پسر کے پسر کا پسر ہو۔ وعلیٰ ہذا القیاس تو یہ لڑکا ان کو عصبہ کرے گا، کیونکہ میت کا صلبی پسر نہ ہو تو پسر کا پسر جہاں نیچے درجہ پر ہو وہ مثل پسر صلبی کے عصبہ ہوتا ہے، اور پسر اپنی بہن کو اپنے ساتھ میں عصبہ کر لیتا ہے۔ لہٰذا دونوں دختر صلبیہ کو دے کر جو مال باقی کہ پسر کے پسر اسفل کے واسطے ہوا وہ اپنے ساتھ میں ان دختروں کو مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے شریک کرے گا۔ ششم یہ کہ پسر کی دختر بوقت میت کا پسر موجود ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے خواہ ان دختروں کا باپ موجود ہو یا میت کا دوسرا پسر موجود ہو، اس واسطے کہ پسر عصبہ ہے خواہ اس کی بہن ہو یا نہ ہو تو دختران پسر کے واسطے کچھ باقی نہیں رہا بخلاف دختر میّت کے کہ وہ فرضی حصہ دار ہے جبکہ پسر نہ ہو۔ اور صورت مسئلہ کے واسطے مثال مقید ذکر کی جاتی ہے۔ ایک میت زید کے پسر خالد کے واسطے شعیب وسلیمہ ہیں اور پسر کے پسر شعیب کے لیے بکر و کریمہ ہیں۔ اور پسر کے پسر بکر کے واسطے جمیل وجمیلہ ہیں۔ پھر سب پسر مر گئے اور سب دختر باقی ہیں۔

زید
خالد
سلیمہ
شعیب
کریمہ
بکر
جمیل
جمیلہ

پس سلیمہ کے بالمقابل میں کوئی نہیں۔ کیونکہ شعیب مرچکا تو اس کو نصف ترکہ ملا، اور دو تہائی میں سے باقی چھٹا حصہ کریمہ کو ملے گا تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے، اور اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہو تو وہ باقی نصف کو اپنے و کریمہ کے درمیان بطور عصبہ تقسیم کرے گا اور بکر کی اولاد ساقط ہیں، اور اگر بکر مر گیا لیکن جمیل زندہ ہے تو کریمہ کو چھٹا حصہ دے کر باقی تہائی درمیان جمیل و جمیلہ کے بطور عصبہ کے مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگی اسواسطے کہ سلیمہ و کریمہ کو ان کا فرض دے کر باقی ترکہ کا مستحق جمیل بطور عصبہ ہے کہ وہ میت کے پسر کے پسر کے پسر کا پسر ہے، اور اس نے اپنی بہن کو عصبہ کر لیا۔

ماں و باپ کی طرف سے سگی بہنوں کا بیان

اعیانی بہنوں کے واسطے پانچ احوال ہیں۔ ایک یہ کہ عینی ایک بہن ہو تو اس کے واسطے نصف ہے۔ لقولہ تعالیٰ وَلَهٗ اُخْتٌ فَلَهَا النِّصْفُ۔ اور مراد عینی بہن ہے یا علاتی کیونکہ مادری بہن کا حکم علیحدہ بیان فرمایا ہے۔ پھر عینی و علاتی میں سے عینی مقدم ہے۔ دوم یہ کہ دو یا زیادہ ہوں تو ان کے واسطے دو تہائی ہے۔ سوم یہ کہ ان کے ساتھ میں عینی بھائی ہو تو عصبہ ہیں کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ملے گا۔ چہارم: عینی بہن کے ساتھ میں میت کی صلبیہ بیٹی ہو تو بیٹی کا نصف دے کر باقی بہنوں کے واسطے ہے اور دو بیٹیاں ہوں تو دو تہائی دے کر باقی بہن یا بہنوں کے لیے ہے۔ پنجم و ششم: میت کی صلبیہ بیٹی نہیں مگر پسر میت کی بیٹی یا بیٹیاں ہیں یا پسر کے پسر کی بیٹیاں کتنی ہی نیچی ہوں تو بھی حکم وہی ہوگا جو صلبیہ بیٹی کی صورت میں ہے۔ الکافی وم۔

علاتی یعنی پدری بہنوں کا بیان

جب عینی بہن نہ ہوں، تو علاتی بہنوں کا حکم مثل عینی بہنوں کے ہے لاختیار۔ پس عینی بہنوں کے ساتھ میں علاتی ساقط ہیں۔ م۔ اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اس کو نصف دے کر دو تہائی پوری کرنے تک جو رہا یعنی چھٹا حصہ وہ علاتی بہن یا بہنوں کے واسطے ہوگا اور اگر عینی کوئی نہ ہو تو علاتیوں سے ایک کے لیے نصف اور دو کے لیے دو تہائی ہے۔ لیکن اگر عینی بہنیں موجود ہوں اور علاتیوں کے ساتھ میں علاتی بھائی ہو تو عینی واحدہ یا زیادہ کو ان کا فرض دے کر جو بچے اس کے واسطے علاتی بھائی عصبہ ہے پس وہ اپنی بہنوں کو اپنے ساتھ عصبہ کرے گا۔ حتیٰ کہ جو کچھ ترکہ رہا وہ ان علاتی بھائی و بہنوں میں مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور اگر میت کی دختر صلبی یا پسری دختر ہو، خواہ نیچی کیوں نہ ہو تو اس کا فرض دے کر بچے وہ علاتی بہن یا بہنوں کے لیے ہے جبکہ عینی بہن نہیں ہے۔ الکافی۔

اخیافی یعنی مادری بہنوں کا بیان

ایک ہو تو اس کے واسطے چھٹا حصہ ہے۔ اور دو یا زیادہ ہوں تو ان کے واسطے تہائی ہے۔ ب ن ھ ر۔ واضح ہو کہ سب بھائی بہنیں جب میت کا بیٹا یا پوتا پر پوتا موجود ہو اگرچہ نیچا ہو یا باپ موجود ہو تو بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہیں، اور جب دادا موجود ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور علاتی بھائی بہن جیسے ان کے ساتھ میں محروم ہوتے ہیں، اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محروم ہوتے ہیں۔ اور مادری بھائی بہن بوجہ فرزند میت کے اگرچہ دختر ہو ساقط ہوتے ہیں، اور بوجہ باپ و بوجہ دادا کے بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں۔ الکافی۔

ماں کا بیان

میت کی ماں کے تین حالات ہیں۔ (۱) یہ کہ جب میت کی لڑکی لڑکا ہو یا پسری اولاد ہو یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہوں تو ماں کے واسطے چھٹا حصہ ہے (۲) جب ان میں سے کوئی نہ ہو تو ماں کے واسطے کل ترکہ کی تہائی ہے (۳) میت شوہر کی زوجہ ہو یا میت زوجہ کا شوہر ہو تو زوجہ یا شوہر کا فرض نکال دینے کے بعد باقی کی تہائی میت کی ماں کے لیے ہے۔ ھ۔ س۔ اور یہ دو جگہ ہے ایک یہ کہ زوجہ مری اور اس نے شوہر و والدین چھوڑے۔ دوم یہ کہ شوہر مرا اور اس نے والدین و زوجہ چھوڑی، تو اس صورت میں شوہر یا زوجہ کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کی تہائی میت کی ماں کو ملے گی۔ اور جو کچھ بچا وہ سب باپ کے واسطے ہے، اور یہی جمہور کا قول ہے۔ اور اگر بجائے باپ کے دادا ہو تو ماں کو کل مال کی تہائی ملے گی، (الکافی) اور باقی دادا کے واسطے ہے۔ اور حساب صورت اول یہ کہ ترکہ کے ۶ حصے کیے جاویں جن میں سے نصف ۳۔ سہام شوہر کو دے دیں۔ اور باقی ۳ میں سے تہائی کا ایک سہم ماں کو اور باقی دو سہام باپ کے ہیں۔ اور اگر اس صورت میں دادا ہو تو شوہر کو ۳ اور ماں کو ۲ سہام دے کر باقی ایک سہم دادا کے لیے ہے۔ صورت دوم کا حساب یہ کہ شوہر کا ترکہ چار سہام کر کے زوجہ کو چہارم ایک سہم دیا جاوے اور باقی ۳ کی تہائی ایک سہم ماں کو دیا جاوے اور باقی ۲ سہام باپ کے ہیں اور اگر اس صورت میں دادا ہو تو ترکہ شوہر کے ۱۲ سہام کر کے زوجہ کو ۳ اور ماں کو ۴ دے کر باقی ۵ سہام دادا کے ہیں۔ م۔

جدہ صحیحہ کا بیان

یعنی جو فاسدہ نہ ہو، اور جدہ فاسدہ وہ ہوتی ہے کہ میت کی نسبت لگانے میں دو ماں کے درمیان باپ آوے، جیسے میت کی ماں کے باپ کی ماں۔ جدہ فاسدہ ہے اور اگر درمیان میں باپ نہ آوے تو جدہ صحیحہ سمجھو، جیسے میت کی ماں کی ماں اگرچہ اونچی ہو، مثلاً میت کی ماں کی ماں کی ماں۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور جیسے میت کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کی باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی ماں علیٰ ہذا القیاس۔ کہ یہ سب جدات صحیحہ ہیں۔ اور جدہ صحیحہ کے واسطے چھٹا حصہ ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں پس سب اسی چھٹے حصہ میں مشترک ہو جاویں گے، بشرطیکہ درجہ میں ثابتہ متحاذیہ ہوں۔ الکافیہ۔ یعنی قرب میں باہم مقابل پڑیں و ساقط نہ ہوں، مثلاً میت کی ماں کی ماں۔ اور میت کے باپ کی ماں۔ دونوں متحاذی تو چھٹے حصہ میں دونوں شریک ہوں گے۔ جبکہ زندہ ہوں اور کوئی ساقط نہ ہو۔ اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو جہت سے قرابت ہے، اور دوسرے کو صرف ایک ہی جہت سے قرابت ہے تو بھی دونوں باہم برابر شریک ہوں گے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ ھ۔

بیان فرائض مقدرہ

کل مقادیر چھ ہیں جو دو سلسلہ حسابی میں منحصر ہیں۔ (سلسلہ اول) نصف، چہارم آٹھواں۔ اور یہ سب (۸) سے نکلتے ہیں۔ چنانچہ اگر ترکہ میں یہی حصص جمع ہوں تو ترکہ (۸) حصص کر کے سب نکال سکتے ہیں۔ (سلسلہ دوم) دو تہائی، تہائی، چھٹا۔ اور یہ سب (۶) سے نکلتے ہیں

چنانچہ چھٹا حصہ ایک ہے اور تہائی دو ہے۔ اور دو تہائی چار ہے، جیسے اوّل میں ۸ سے آٹھواں ایک اور چہارم ۲ اور نصف ۴ ہے، لیکن کبھی بعض سلسلہ اول کا اور بعض سلسلہ دوم کا جمع ہوتا ہے تو مخرج دیگر نکالنا پڑتا ہے مثلاً ترکہ میں سے چھٹا و آٹھواں دینا منظور ہے تو لامحالہ ۸ و ۶ میں سے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دے کر مخرج نکالو اور وہ ۲۴ ہے جس کا آٹھواں ۳ اور چھٹا ۴ ہے۔ چنانچہ طریقہ آتا ہے۔ پس جان رکھنا چاہیئے کہ موافق بیان فرائض کے جو اصحاب الفروض میں گزرا ہے۔ نصف پانچ اصناف کا فرض ہے ۔۱۔ شوہر جبکہ زوجہ میت کا صلبی فرزند یا پسری فرزند نہ ہو۔ ۲۔ دختر صلبیہ۔ ۳۔ دختر پسری جبکہ دختر صلبیہ نہ ہو۔ ۴۔ عینی بہن۔ ۵۔ علاتی بہن جبکہ عینی بہن نہ ہو۔ اور چہارم دو صنف کا فریضہ ہے ۔۱۔ شوہر جبکہ میت کا فرزند یا پسری اولاد ہو ۲۔ زوجہ جبکہ میت کا فرزند اور پسری اولاد نہ ہو۔ اور آٹھواں حصہ فقط زوجہ یا زوجات کا فریضہ ہے، جبکہ شوہر میت کی اولاد یا پسری اولاد ہو۔ اور دو تہائی چار اصناف کا فریضہ ہے۔ (۱) دو دختر صلبیہ یا زائد ہوں، جبکہ پسر نہ ہو۔ (۲) دو یا زیادہ دختران پسری کا جبکہ صلبیہ دختر نہ ہوں (۳) ماں باپ سے عینی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ ان کا بھائی نہ ہو۔ (۴) علاتی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ عینی بہنیں نہ ہوں۔ اور ایک تہائی دو صنف کا فریضہ ہے۔ (۱) ماں جبکہ میت کی اولاد یا پسری اولاد نہ ہو اور نہ دو بھائی یا بہنیں ہوں۔ (۲) مادری اولاد دو یا زیادہ کا خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں۔ اور چھٹا حصہ سات اصناف کا فریضہ ہے (۱) باپ جبکہ میت کی اولاد یا پسری اولاد ہو۔ (۲) اسی طرح دادا کا فریضہ ہے جبکہ باپ نہ ہو۔ (۳) یہی ماں کا فریضہ جبکہ میت کے اولاد یا پسری اولاد ہو یا دو بھائی یا بہنیں ہوں۔ (۴) یہی جدہ یا جدات کا فریضہ جبکہ جمع ووارث ہوں (۵) دختر پسری کا فریضہ جبکہ ایک دختر صلبیہ کے ساتھ ہو تاکہ دو تہائی کا تکملہ ہو جاوے۔ (۶) پدری بہن جبکہ عینی بہن ساتھ جمع ہو۔ (۷) مادری اولاد ایک خواہ بہن ہو یا بھائی ہو۔ خزانۃ المفتیین۔

فصل: عصبات کے بیان میں

عصبہ ہر وہ کہ جس کا حصہ کوئی مقدر نہیں، بلکہ اصحاب فرائض کو دے کر جو کچھ بچے اس کے واسطے ہے، اور جب وہی تنہا ہو تو کل مال لے لے۔ (الاختیار) عورت عصبہ نہیں ہوتی، مگر بالتبع اور اصل میں مرد عصبہ ہے۔ م۔ عصبہ دو قسم ہیں۔ ایک عصبہ نسبی اور دوم عصبہ سببی۔ پھر عصبہ نسبی کے تین اقسام ہیں، ایک بذاتِ خود عصبہ ہے۔ اور وہ ہر مذکر کہ میت کی نسبت میں درمیان میں کوئی عورت نہ آوے اور چار اصناف ہیں (۱) جزءِ میت (۲) اصل میت مانند پدر وغیرہ (۳) باپ کا جزء (۴) دادا کا جزء۔ التبیین۔ عصبات میں جو سب سے اقرب ہے وہی پاتا ہے، اور سب سے اقرب میت کا بیٹا۔ پھر پسر کا پسر، اگرچہ نیچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ پھر باپ۔ پھر باپ کا باپ۔ اگرچہ بہت اونچا ہو، یعنی باپ کے باپ کا باپ۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ پھر باپ و ماں سے عینی بھائی۔ پھر علاتی بھائی، پھر عینی بھائی کا پسر۔ پھر علاتی بھائی کا پسر۔ پھر ایک ماں باپ سے چچا یعنی میت کے باپ کا عینی بھائی۔ پھر باپ کا علاتی بھائی۔ پھر عینی چچا کا بیٹا۔ پھر علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کا چچا عینی یعنی سگے دادا کا سگا بھائی۔ پھر باپ کا علاتی چچا۔ پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کے علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر دادا کا چچا۔ علیٰ ہذا القیاس۔ المبسوط۔ اگر ایک ہی درجہ میں جماعت عصبات جمع ہوئے تو مال ان پر باعتبار ابدان کے تقسیم ہوگا نہ باعتبار اصول کے، مثال یہ کہ میت کے ایک بھائی کا بیٹا موجود ہے اور دوسرے بھائی کے دس بیٹے موجود ہیں تو مال کے گیارہ حصے ہوں گے کہ ہر ایک کو ایک سہم دیا جائے گا۔ الاختیار۔ اور اگر اصول کا اعتبار ہوتا تو ایک بھائی کے لیے نصف اور دوسرے کے

لیے نصف ہو کر ایک کا نصف اس کے پسر کو دیا جاتا۔ اور دوم کا نصف اس کے دس بیٹوں کو دیا جاتا۔ لیکن یہ نہیں ہوا۔ بلکہ گیارہ حصے ہو کر ہر ایک کو حصہ واحدہ دیا جاوے۔ یہ سب ان عصبات کا بیان ہے کہ جو بذاتِ خود عصبہ ہوتے ہیں اور ان میں جو سب سے اقرب موجود ہو وہ البعد کو محجوب کرتا ہے اور ایسے عصبہ کو عصبہ ذاتی کہتے ہیں م۔ قسم دوم: وہ عصبہ جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جاوے، اور وہ ہر عورت ہے جو اپنے مقابل مذکر کی وجہ سے عصبہ ہو جاوے اس کو عصبہ بالغیر کہتے ہیں، اور یہ چار عورتیں ہیں (۱) دختر جو پسر کی وجہ سے عصبہ ہو (۲) پسری دختر جو پسری پسر کی وجہ سے ہو (۳) عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے ہو۔ (۴) علاتی بہن جو علاتی بھائی کی وجہ سے ہو، الحاوی للقدسی۔ اور باقی عصبات خود میراث لے لیتے ہیں اور اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے ہیں اور وہ بھی چار ہیں (۱) چچا (۲) چچا کا بیٹا (۳) بھائی کا بیٹا (۴) آزاد کرنے والے کا بیٹا۔ خزانۃ المفتین۔ قسم سوم: وہ عصبہ جو غیر کے ساتھ میں عصبہ ہو جاوے اس کو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں، اور وہ ہر عورت کہ دوسری عورت کے ساتھ میں عصبہ ہو جاوے، جیسے عینی بہنیں یا علاتی بہنیں جو میت کی دختروں یا پسری دختروں کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہیں۔ محیط السرخسی۔ بحدیث کہ بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ میں عصبہ کرو۔ م۔

مثال: یہ کہ میت نے ایک دختر چھوڑی، اور ایک عینی بہن اور علاتی ایک بھائی یا زیادہ چھوڑے تو دختر کے ساتھ میں عینی بہن عصبہ ہو گئی۔ پس نصف ترکہ دختر کو ملا اور باقی عصبہ بہن کو مل گیا اور علاتی بھائی محروم رہے۔

مثال دیگر: زید کی ماں نے بعد وفات زید کے والد کے زید کے چچا سے نکاح کیا اور اس سے خالد پیدا ہوا۔ اور چچا کا ایک بیٹا بکر بھی دوسری زوجہ سے ہے۔ پھر زید مرا اور اس نے فقط خالد و بکر دونوں چچا زاد بھائیوں کو چھوڑا جن میں سے خالد اس کا مادری بھائی بھی ہے تو زید کے ترکہ میں سے خالد کو چھٹا حصہ فریضہ بطور مادری بھائی کے ملے گا اور باقی میراث کے لیے خالد و بکر دونوں عصبہ ہیں۔ پس باقی ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی۔ تقسیم یہ کہ میراث زید کے ۱۲ سہام کیے جاویں۔ جن میں سے خالد کو دو سہام بطور فریضہ دیں اور باقی دس سہام دونوں کو نصفا نصف دیں تو خالد کو کل سات سہام ملیں گے اور بکر کو پانچ سہام ملیں گے۔

مثال دیگر: ہندہ مری، اور اس نے چچا کے دو بیٹے خالد و بکر چھوڑے۔ جن کے سوائے کوئی وارث نہیں ہے لیکن خالد اس کا شوہر بھی ہے تو میراث کے چار حصے کر کے اس میں سے دو سہام خالد کو فریضۂ شوہر ملے گا، اور باقی ان دونوں میں بطور عصبہ کے نصفا نصف ہوگا۔ پس خالد کو جملہ ۳ سہام اور بکر کو ایک سہم ملے گا۔ م۔ الخزانہ۔ ایک مرد نے اپنی زوجہ حاملہ کو زنا کا اتہام دیا اور گواہ نہیں ہیں، حتیٰ کہ قاضی نے باہمی لعان کے بعد دونوں میں جدائی کی اور بچہ کا نسب اس کے شوہر سے منقطع کیا تو یہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو، فقط اپنی ماں کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ ملاعنہ یعنی لعان کرنے والی عورت کا بچہ گویا بدوں باپ کے ہوتا ہے۔ پس ولد الملاعنہ کے عصبہ اس کی ماں کے قرابتی ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح ولد الزناء کے واسطے بھی گویا باپ نہیں ہے تو ولد الزناء کے عصبہ بھی اس کی ماں کے قرابتی ہیں۔ پس حکم یہ نکلا کہ ولد الملاعنہ و ولد الزناء کے عصبہ اس کی ماں کے قرابتی ہیں کہ وہی اس کے وارث ہوں گے اور یہ بچہ بھی ان کا وارث ہوگا۔ پس یہ جو سابق میں مذکور ہوا کہ ولد الزناء کے واسطے میراث نہیں ہے تو معنی یہ کہ اس کے باپ سے، یعنی جس کے نطفہ سے پیدا ہوا ہے وہ شرعاً اس کا باپ بحق میراث نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ مدعی ہو۔ لیکن ولد الملاعنہ کا باپ اگرچہ مدعی ہو، تو نسب ثابت و میراث قائم ہو جائے گی۔ اور اگر مدعی نہ ہو تو کچھ نہ ہوگا۔ لیکن ولد الزناء و ولد الملاعنہ اپنی ماں و اس کے

قرابتیوں سے میراث پاویں گے اور وہ بھی اس کے وارث ہوں گے۔م۔ ہ۔ اگر ولد الملاعنہ نے وفات پائی کہ ایک دختر و ماں چھوڑی اور وہ مرد چھوڑا جس نے لعان کیا ہے یعنی اپنی ماں ملاعنہ اور اس کا شوہر ملاعن چھوڑا، اور اپنی ایک دختر چھوڑی تو دختر کے واسطے نصف ہوگا اور ماں کے واسطے چھٹا حصہ ہوگا اور ملاعن کو کچھ نہیں ملے گا۔ بلکہ جو باقی رہا وہ بھی اس کی دختر و ماں پر حصہ رسد پھیر دیا جائے گا۔ گویا باپ ہی نہیں ہے۔ اور صورت تقسیم یہ ہے کہ ترکہ کے ۶ سہام کرکے دختر کو ۳ اور ماں کو ایک سہم دے کر باقی دو سہام بھی انہیں دونوں کو حصہ رسد بحساب مذکور دیئے جاویں اور یہ حساب آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر و ماں کے ساتھ میں اس نے زوجہ چھوڑی ہو یا ولد الملاعنہ لڑکی تھی کہ اس نے دختر و ماں کے ساتھ میں اس نے شوہر چھوڑا مع ملاعن کے تو ملاعن گویا کچھ نہیں ہے۔ اور زوجہ یا شوہر اور دختر و ماں اپنا اپنا فرضہ لے لیں اور باقی صرف دختر و ماں پر رد کر دیا جائے گا۔

مثال دیگر: اگر ولد الملاعنہ مرگیا اور اس نے اپنی ماں و ملاعن شوہر کا بچہ اور ماں کے دوسرے شوہر کا فرزند چھوڑا جو اس کا مادری بھائی یا بہن ہوگا تو ماں کو تہائی ملے گا۔ اور مادری بھائی یا بہن کو چھٹا حصہ ملے گا۔ اور باقی بھی انہیں دونوں پر رد کر دیا جائے گا۔ اور ملاعن کے بچہ کو کچھ نہیں ملے گا، اسواسطے کہ وہ اس کا پدری بھائی یا بہن نہ ہوگا۔ کیونکہ ملاعن سے اس کا نسب منقطع ہے۔ اور ولد الزنا کی صورت میں بھی ان مسائل میں یہی حکم ہے جو ولد الملاعنہ میں مذکور ہوا حتی کہ زانی یا اس کا بچہ کچھ نہیں پاویں گے۔ لیکن ولد الملاعنہ اور ولد الزنا میں ایک مسئلہ میں فرق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ولد الزنا جوڑیا پیدا ہوئے جس کو توام کہتے ہیں تو ولد الزنا اپنے توام سے مادری بھائی کی میراث پاتا ہے۔ یعنی چھٹا حصہ پاوے گا اور ولد الملاعنہ اپنے توام سے عینی بھائی یا بہن کی میراث پاوے گا۔ یعنی جوڑیا بھائی ہو تو بھائی عینی ہوگا اور بہن ہو تو عینی بہن ہوگی۔ الاختیار۔

بعید یہ ہے کہ ملاعنہ کے حق میں دنیاوی احکام میں زنا کا بہتان جائز نہیں ہے جبکہ اس نے آخرت پر مدار رکھا ہے۔ تو درحقیقت ولد کا جوڑیا ایک ہی ماں باپ سے اگرچہ باپ سے بھی نسب منقطع کیا گیا ہے۔ اور ولد الزنا کے واسطے شرعاً باپ ہی قرار نہیں دیا گیا۔ تو اس کا جوڑیا گویا اس کی ماں سے بھائی یا بہن ہے۔ فافہم۔م۔ اور جب میت کے عصبات کئی قسم کے جمع ہوئے، بعض ذاتی عصبہ ہیں، اور بعض عصبہ بالغیر ہیں اور بعض عصبہ مع الغیر ہیں تو ان میں ترجیح اس عصبہ کو ہوگی جس کو میت سے زیادہ قرب ہو۔ اور خالی ذاتی عصبہ ہونے کی جہت سے ترجیح نہ ہوگی۔ حتی کہ اگر عصبہ مع الغیر بہ نسبت عصبہ ذاتی کے میت سے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہوگا۔ مثال یہ ہے کہ ایک شخص مرا، اور اس نے ایک دختر اور ایک عینی بہن اور ایک پدری بھائی کا لڑکا چھوڑا تو دختر کے واسطے نصف میراث ہے اور بہن کے واسطے باقی ہے اور پدری بھائی کا لڑکا محروم ہوگا۔ المحیط۔

میں کہتا ہوں کہ جیسے عینی بہن عصبہ مع الغیر ہوگئی۔ اور پدری بھائی کا لڑکا بذات خود عصبہ ہے اور محروم ہے اسی طرح اس کا باپ بھی ہے۔م۔ یہاں تک عصبہ نسبی کا بیان گذرا۔ رہا عصبہ سببی، تو وہ آزاد کرنے والا ہے۔ اور اگر وہ نہ ہو تو اس کے نسبی عصبات میں اسی ترتیب سے تقدم ہوگی جو ہم نے میت کے نسبی عصبات میں بیان کی۔ الکافی۔ چنانچہ اگر آزاد کرنے والا نہ ہو تو اس کا بیٹا مقدم ہے آخر تک جیسا کہ اوپر گذرا۔م۔ واضح ہو کہ بعض ورثہ بعض دیگر کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں تو اس کا بیان ضرور ہوا۔

فصل: حجب کے بیان میں: حجب دو طرح ہوتا ہے۔ ایک حجب نقصان، دوم حجب حرمان۔ پس حجب

نقصان یہ کہ اگر فلاں وارث نہ ہوتا تو اس وارث کو زیادہ ملتا، مگر بوجہ فلاں کے کم ہوگیا۔ مثلاً میت کی اولاد نہ ہو تو شوہر کے لیے نصف ہے اور ولد کے ساتھ میں شوہر کا چہارم ہے، تو عورت میت کے ولد نے اس کے شوہر کو نصف سے محجوب کر کے چہارم کر دیا۔ اور حجب حرمان یہ کہ ایک وارث کو بوجہ وجود دوسرے وارث کے کچھ نہ ملے، مثلاً سگی بہن دو ہوں تو پدری بہن کے واسطے کچھ نہیں ہے۔

واضح ہو کہ بعض ایسے وارث ہیں جو بالکل محروم کبھی نہیں ہوتے ہیں اگرچہ کمی سے محجوب ہوں۔ اور وہ شوہر و زوجہ ہیں۔ اور بعضے ایسے ہیں کہ کبھی کسی طرح محجوب نہیں ہوتے ہیں، اور یہ چار ہیں۔ باپ و ماں و بیٹا و دختر۔ اور بعض ایسے ہیں کہ ایک وجہ میں محروم اور ایک وجہ میں ناقص محجوب ہو جاتے ہیں۔ مثلاً پدری بھائی ہے کہ جب میت کی دختر و زوجہ ہو تو باقی پدری بھائی کے لیے ہے۔ اور اگر دختر و عینی بہن ہو تو کچھ نہیں پاوے گا۔ اور مثلاً پدری بہن ہے کہ جب میت نے باپ و عینی بہن چھوڑی تو پدری بہن کو چھٹا حصہ ملے گا۔ اور اگر دو عینی بہنیں چھوڑیں تو کچھ نہیں پاوے گی۔ اور اگر کوئی عینی بہن نہ ہو تو نصف پاوے گی۔

پس قاعدہ یہ ہے کہ اقرب وارث اپنے ابعد کو محجوب کرتا ہے خواہ محروم کرے یا ناقص کرے، جیسے بیٹا کہ پسری اولاد کو محجوب کرتا ہے۔ اور سگا بھائی پدری بھائیوں کو محجوب کرتا ہے (قاعدہ دیگر) جو وارث بذریعہ کسی شخص کے میت کی جانب وراثت کی نزدیکی حاصل کرتا ہے وہ اس شخص کے ہوتے ہوئے محروم ہوتا ہے سوائے اولاد مادری کے۔ چنانچہ ماں موجود ہو تو بھی مادری بھائی بہنوں کو حصہ ملتا ہے۔ اور میت کا پوتا اپنے باپ کے ہوتے ہوئے ساقط ہے۔ مثالیں یہ ہے کہ میت کا شوہر اور عینی بہن و علاتی بہن ہے۔ پس شوہر کے لیے نصف اور عینی کے لیے نصف اور علاتی کے لیے چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی پوری ہو۔ واضح ہو کہ اس صورت میں حصص بڑھ جاتے ہیں، کیونکہ نصف شوہر اور نصف عینی پر کل تمام ہو گیا۔ پس علاتی نے کمی کر دی۔ مثلاً ۶ سہام کر کے ۳ شوہر کو اور ۳ عینی بہن کو اور ایک علاتی کے واسطے چاہیئے، تو جملہ سات سہام ہو گئے۔ پس ترکہ کے سہام کیو، اور اسی کو عول کہتے ہیں۔ اور ان شاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا۔ پھر اگر اس مسئلہ میں علاتی بہن کے ساتھ میں اس کا بھائی ہو جو اس کو عصبہ بناوے تو علاتی بہن کچھ نہیں پاوے گی۔ اس واسطے کہ علاتی بھائی کے ساتھ میں یہ بہن بطور عصبہ پاتی، اور عصبہ کو جو باقی بچے وہ ملتا ہے۔ حالانکہ یہاں نصف شوہر کو اور نصف عینی بہن کو دے کر کچھ باقی نہیں بچا جو علاتی بھائی کو ملتا جس کے ساتھ علاتی بہن پاتی کیونکہ اس صورت میں علاتی بہن کچھ اصحاب الفرائض میں سے نہیں رہی۔ تو جب عصبہ کو نہیں ملا تو بہن بھی محروم رہی اسی واسطے یہ بھائی اپنی بہن کے حق میں شوم ہو گیا۔

مثال دیگر: شوہر و والدین و دختر و پسری دختر چھوڑے۔ پس ترکہ کی تقسیم کے لیے اصل مسئلہ ۱۲ سے نکالو۔ شوہر کے ۳، دختر کے ۶، باپ ۲، ماں ۲۔ اور دو تہائی پوری کرنے کے لیے پسری دختر کو چھٹا ۲ سہام ملے اور یہ سب ملا کر ۱۵ ہو گئے تو عول کے طریق پر کل ترکہ کے ۱۵ سہام کر دیئے جاویں۔ اور اگر اس مسئلہ میں بھی پسری دختر کے ساتھ میں اس کا بھائی ہو تو پسری دختر محروم ہو جائے گی۔ پس یہ بھائی بھی شوم نکلا، کیونکہ یہ بھائی عصبہ ہے جس کے ساتھ میں بہن بھی عصبہ ہوئی۔ حالانکہ ترکہ میں کل نہیں بچا تو بھائی نے محروم ہو کر بہن کو بھی محروم کر دیا۔ اور اصل مسئلہ ۱۲ سے اور اس کا عول ۱۳ سے ہوا۔

مثال دیگر: میت کے دو عینی بہتیں ہیں اور ایک پدری بہن ہے تو اصل مسئلہ ۶ سے ہوا، جس میں دونوں

عینی بہنوں کو دو تہائی کے چار سہام ملے۔ اور چونکہ بہنوں کے لیے دو یا زیادہ ہوں، دو تہائی سے زائد فریضہ نہیں ہے۔
اور دو تہائی دونوں بہنیں لے گئیں تو پدری بہن کے لیے فریضہ نہیں رہا اور وہ عصبہ بھی نہیں ہے تو محروم رہی۔ پس باقی
دو سہام بھی وارثوں پر رد کر کیے جاویں۔ اور چونکہ وارث فقط دونوں سگی بہنیں ہوئیں تو یہ دو سہام بھی انہیں کو مل گئے۔
اور پدری بہن نے کچھ نہیں پایا۔ پھر اگر اس مسئلہ میں پدری بہن کے ساتھ پدری بھائی ہو تو وہ عصبہ ہے۔ پس باقی دو سہام
وہ لے جائے گا، اور بہن اس کے ساتھ میں عصبہ ہے تو ان دو سہام کے تین ٹکڑے کر کے ایک پدری بہن کا اور دو
پدری بھائی کے ہوں گے۔ پس ظاہر ہوا کہ یہ بھائی مبارک ہے۔ اور اگر اس مسئلہ میں شوہر بھی ہو تو یہ بھائی بھی محروم ہوگا کیونکہ
اصل مسئلہ ۶ سے ہوا۔ پس دونوں سگی بہنوں کے لیے ۴، اور شوہر کے لیے ۳، پس سات ہو گئے اور کچھ نہیں بچا، بلکہ
عول ہو کر ۷ سہام کیے گئے تو علاتی بھائی و بہن دونوں محروم رہے۔

قاعدہ: جو وارث محروم الارث ہو، جیسے کافر یا قاتل یا رقیق ہو تو کسی مستحق وارث کو محجوب نہیں کرتا۔ نہ
محرومی سے نہ نقصان سے۔ گویا محروم الارث کالعدم ہے۔ الاختیار۔ ھ۔

قاعدہ: اگر محروم الارث نہ ہو، بلکہ مقدم کی جہت سے محجوب ہو تو یہ ہر چند خود محجوب ہے لیکن بالاتفاق
وہ مستحق وارث کو نقصان سے محجوب کر دیتا ہے، جیسے میت نے ماں و باپ اور کسی قسم کے دو
بھائی یا بہن چھوڑے۔ تو بھائی بہنوں کو بذریعہ باپ یا فقط ماں کی میت کی جانب قرب ہے۔ پس باپ کے ہوتے ہوئے
ان میں سے کوئی وارث نہ ہوگا۔ لیکن ان بھائی بہنوں نے ماں کو تہائی ملنے سے محجوب کر کے چھٹا حصہ دلوایا۔ چنانچہ ماں کے
فریضہ میں اوپر بیان ہو چکا ہے۔ (الکافی)

توضیح ساقطین: یعنی ایسے ورثہ جو دوسروں سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ اگر میت کا پسر یا پسری پسر موجود
ہو تو میت کے سگے بھائی ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اسی طرح میت کا باپ ہو تو بھی
ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اگر دادا ہو تو اختلاف ہے۔ یعنی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دادا سے بھی ساقط ہو جاتے
ہیں، اور صاحبین رح کے نزدیک نہیں۔ اور اگر علاتی بھائی ہوں تو وہ میت کے پسر و پسری پسر و باپ دادا سے ساقط
ہوتے اور عینی بھائیوں سے بھی ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اگر اخیافی بھائی ہوں تو وہ میت کا لڑکا و لڑکی یا میت کے
پسری اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہوتے ہیں۔ اور باپ یا دادا کے ساتھ میں بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں۔ الاختیار۔ ھم۔
میت کی ماں موجود ہو تو سب جدات خواہ از جانب مادر ہوں یا پدر ہوں ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور پدری جدات تو باپ کے
ساتھ بھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے باپ کے ساتھ میں دادا ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دادا موجود ہو، اور اس سے
اوپر کی جدات اسی کی جہت سے ہوں تو جدات سب ساقط ہو جاویں گی۔ اور باپ کی ماں اس وجہ سے ساقط نہیں ہوتی
کہ وہ دادا کی جہت سے نہیں ہے بلکہ باپ کی جہت سے ہے۔ اور باپ کے ساتھ میں جو جدات کہ ماں کی جانب سے
ہوں وہ نہیں ساقط ہوتی ہیں۔ مثلاً میت نے باپ چھوڑا، اور باپ کی ماں چھوڑی اور ماں کی ماں چھوڑی تو باپ کی ماں بوجہ
باپ کے ساقط ہے۔ لیکن ماں کی ماں نہیں ساقط ہوگی۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ نانی کو چھٹا حصہ ملے گا یا بارہواں حصہ۔ واضح
ہو کہ جدات میں قریب والی دور والی کو ساقط کرتی ہے۔ واضح ہو کہ ماں کی طرف سے وارث ہونے والی جدات سوائے
ایک کے کہ وہ نانی ہے دیگر متصور نہیں، کیونکہ باقی سب فاسدہ ہوں گی۔ اور باپ کی طرف سے البتہ جدات صحیحہ
بہت متصور ہیں۔ الاختیار ھ۔

فصل مرتد کسی کا وارث نہ ہوگا نہ مسلمان کا اور نہ کسی مرتد کا۔ المحیط۔ اور جب مرتد مرا یا قتل ہُوا یا دارالحرب میں مل جانے کا حکم ہوگیا تو مرتد ہونے سے پہلے جو کچھ اس نے کمایا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی میراث ہے اعورت مرتد جب مری تو اس کا کل مال اس کے مسلمان وارثوں میں موافق فرائض کے تقسیم ہوگا۔ خواہ مرتدہ ہونے سے پہلے کمایا ہو یا پیچھے کمایا ہو۔ المحیط۔

فصل: میراث حمل کے بیان میں ایک مرد نے انتقال کیا، اور اس کی زوجہ یا اس کی موطوٴہ باندی اس سے حاملہ ہے، تو باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم یہ حمل وارث ہوگا اور اس کا حصّہ رکھ چھوڑا جائے گا، پھر اگر وہ دو برس تک میں زندہ پیدا ہُوا تو یہ اس کی میراث ہوگی۔ لیکن یہ میت کے حمل میں حکم ہے۔ اور اگر ایسا ہُوا کہ میت مرا اور اس کی ماں نے دُوسرے شوہر سے نکاح کیا تھا جو حاملہ ہے اور اس کا شوہر زندہ ہے۔ پس جو بچہ ہو وہ میت کا مادری بھائی یا بہن ہوگی۔ لیکن اگر موت سے چھ مہینے سے زیادہ پر پیدا ہُوا تو احتمال ہے کہ شاید بعد موت کے حمل رہا ہو، پس شک کی وجہ سے وارث نہ ہوگا، مگر جبکہ وارثین اقرار کریں کہ حمل مذکور موت سے پہلے تھا۔ اور اگر چھ مہینے سے کم میں پیدا ہُوا تو وارث ہوگا۔ پھر یہ بتلاؤ کہ تقسیم ترکہ کیونکر ہو، اور کس قدر حصّہ حمل کے لیے رکھا جاوے۔ جواب یہ کہ اس حمل کی نسبت غور کیا جاوے کہ پیدا ہو تو وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ ورثہ موجودین کو محروم کرے گا یا ان کے حصہ میں نقصان کرے گا۔ یا صرف شریک حصّہ دار ہوگا۔ پس اگر وہ سب موجودین کو محروم کرتا ہو۔ مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا و ان کی اولاد ہیں، اور شاید حمل لڑکا ہو تو سب محروم ہوں گے، تو ایسی حالت میں کل ترکہ روک لیا جاوے۔ اور اگر وہ محروم نہیں، بلکہ ناقص کرتا ہو۔ جیسے میت کا حمل ہے کہ وہ میت کی زوجات کو چہارم سے آٹھواں کرے گا تو کمتر حصّہ دے دیا جاوے، اور باقی روک لیا جاوے۔ مثلاً میت کی ماں و باپ وارث ہیں اور ماں حاملہ ہے۔ پس حمل اس کی ماں کو تہائی سے محجوب کرکے چھٹا کرے گا۔ تو ماں کو چھٹا حصّہ اور باپ کو چھٹا حصہ دیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ کیونکہ شاید لڑکا ہو۔ اور اگر موجودہ وارث ایسے ہوں کہ حمل مذکور ان کو محجوب نہیں کرے گا اور نہ ان کا شریک ہوگا۔ مثلاً میت کی دادی و دادا و نانی موجود ہے تو جدات و جد کو ان کا حصّہ دے دیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ اور اگر موجودہ وارث ایسے ہوں کہ حمل خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو، ان کے ساتھ شریک ہوجائے گا۔ مثلاً میت نے لڑکے یا لڑکیاں اور حمل چھوڑا تو خصاف رہ نے ابو یوسف رہ سے روایت کی کہ صرف ایک پسر کا حصّہ روک لیا جاوے اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ پھر اگر حمل مذکور مُردہ پیدا ہُوا تو اس کے واسطے کوئی حکم یا میراث نہیں ہے۔ اور حیات کی شناخت یہ کہ پیدا ہوکر سانس لے یا روئے یا کوئی حرکت کرے جس سے زندگی معلوم ہو تو زندہ ہے اور اگر حمل مذکور کا اکثر بدن زندہ نکلا، پھر مر گیا تو وارث ہوگا ورنہ نہیں۔ پس اگر کھڑا نکلا تو سینہ نکلنے تک زندگی معتبر ہے اور اگر اوندھا نکلا تو چوتڑ نکلنے تک زندہ ہو۔ اور اگر رونے کے بعد مرگیا تو وہ وارث ہوگیا، اور اس سے بھی میراث لی جائے گی۔ الاختیار۔ اور اگر حمل مردہ نکلا تو بھی وارث نہیں ہوتا کہ خود مردہ نکلا ہو۔ اور اگر مردہ نکالا گیا تو وہ منجملہ وارثوں کے ہے۔ کیونکہ پیٹ میں اس کی زندگی معلوم تھی تو شاید نکالنے میں مرگیا ہو۔ پس یقین مذکور کا شک سے ازالہ نہیں ہوگا۔ اور بیان یہ کہ اگر کسی نے حاملہ کے پیٹ میں مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو یہ جنین منجملہ وارثوں کے ہے، اس واسطے کہ شرع نے مارنے والے پر تاوان واجب کیا، اور یہ زندگی اعتبار کرنے کی دلیل ہے تو اس کے لیے میراث ہوگی، اور اس کا حصّہ بھی میراث ہوگا۔ جیسے اس کی دیت میراث ہوتی ہے۔ شرح المبسوط۔

فصل : مفقود اور کافروں کے قیدی وغرقی وحرقی کے بیان میں

جہاد میں جس مسلمان کو کفار قید کر کے لے گئے وہ کافروں کا قیدی ہے، اور غرقی وہ جماعت جو غرق ہو گئی۔ اور حرقی وہ جماعت جو جل گئی۔ مفقود وہ شخص کہ کسی طرف نکل کر گم ہو گیا کہ اس کا ٹھکانا اور زندگی موت معلوم نہیں یا حربی کفار لے گئے کہ اس کا مرنا یا جینا کچھ معلوم نہیں ہے۔ المحیط۔ مشائخ رہ نے فرمایا کہ مفقود اپنے مال میں زندہ اور غیر کے مال میں مردہ اعتبار کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ اتنی مدت گذر جاوے کہ معلوم ہو کہ وہ اتنی مدت زندہ نہیں رہ سکتا ہے یا اس کے ہم عمر مر جاویں۔ پھر جس روز یہ مدت یا ہم عمروں کی مدت سے علامت موت متحقق ہو، اس روز وہ اپنے مال کے بارہ میں مردہ شمار ہوگا۔ گویا آج مرا ہے (یعنی کہ آج جو ورثہ موجود ہیں وہ وارث ہوں گے) اور غیر کے مال میں اسی روز سے مردہ ٹھہرایا جاوے جس دن گم ہوا ہے۔ الذخیرہ۔ حتیٰ کہ غیر کی میراث بعد مفقود ہونے کے نہیں پاوے گا۔ جبکہ اس کا گم ہونا اس نوبت کو پہنچ جاوے کہ اس کی موت کا حکم ہو۔ مفقود ہونے کے بعد جو شخص الیسا مرا کہ مفقود اس کے مال میں وارث ہے تو مفقود کا حصہ روک لیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ آجاوے یا اس کی موت کا حکم بعد مدت مذکورہ ہو جاوے۔ پھر اگر موت کا حکم ہوا تو جو حصہ روکا گیا تھا، وہ جس میت کے ترکہ سے تھا، اسی کے وارثوں کو حصہ رسد پھیر دیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر وہ وارث مر گئے ہوں تو ہر وارث کو جو حصہ پہنچتا وہ اس کے وارثوں کو دے دیا جائے گا۔ کیونکہ یہ امر ظاہر ہوا کہ ورثہ مذکور اسی وقت اس حصہ کے مستحق تھے جو مفقود کے واسطے روکا گیا تھا، کیونکہ مفقود مردہ تھا۔

اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسے وارث ہوں جو مفقود سے محجوب ہوتے ہیں تو ان کو کچھ نہیں دیا جائے گا۔ اور بالکل محجوب نہ ہوں تو ان کا حصہ دے دیا جائے گا۔ اور اگر حجب نقصان ہو تو ان کو کم حصہ دے دیا جاوے۔ اور باقی روک لیا جاوے۔ مثال یہ کہ زید مرا اور دو دختر، اور ایک مفقود پسر، اور ایک پسری لڑکا چھوڑا، تو دختروں کو نصف دیا جاوے، کیونکہ یہ متیقن ہے، اور باقی روک لیا جاوے اور پسری لڑکا بھی نہ پاوے۔ کیونکہ مفقود کے ساتھ یہ لوگ محجوب ہیں۔ اور یہ اسواسطے کہ دونوں دختر کے واسطے مفقود نہ ہو تو دو تہائی ہے اور مفقود ہوتا تو نصف ہے۔ پس نصف سے کم کسی حال میں نہیں ہے۔ اور اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو محجوب نہیں ہوتا۔ جیسے جد یا جدہ تو اس کو پورا حصہ دے دیا جاوے۔ الاختیار۔ جو مسلمان کہ کفار کے پنجہ میں قید ہو گیا اور مفقود الحال نہیں ہوا، بلکہ معلوم ہے کہ وہ اپنے دین پر مرا تو اس کے واسطے دیگر مسلمانوں کا حکم ہے۔ (السراجیہ) حتیٰ کہ جو مورث مرے اس میں اسیر کا حصہ ہے۔ اور اسیر مرے تو اس کے وارثوں کا حصہ ہے۔ م۔ اگر ایک جماعت غرق ہو کر مری یا جل گئی، اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کون پہلے مرا ہے تو گویا یہ سب ساتھ ہی مرے۔ پس ہر ایک کا مال اس کے ورثہ پاویں گے، اور یہ لوگ باہم وارث نہ ہوں گے۔ اور اگر معلوم ہو کہ فلاں مقدم مرا، پھر فلاں مرا تو اگلے کا پچھلا وارث ہوگا۔ اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب گئے یا معرکہ میں مرے ہوں۔ اور اگر اس قدر معلوم ہو کہ فلاں وفلاں کی موت آگے پیچھے واقع ہوئی ہے۔ لیکن یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون مرا، تو اس صورت میں ہر تقدیر جس قدر یقینی حصہ ہو وہ دیا جاوے۔ اور باقی روکا جاوے۔ یہاں تک کہ حال دریافت ہو یا ورثہ باہم صلح کر لیں۔ الخزانہ۔ ھ۔

فصل : ذوی الارحام کے بیان میں

ذوی الارحام میں وہ کل قرابتی داخل ہیں، جن کے واسطے مقدری حصہ نہیں، اور نہ وہ عصبہ ہیں۔ ان کا حکم بھی مثل عصبات کے ہے کہ جو

منفرد ہو وہ کل ترکہ لے جائے گا۔ الاختیار۔ ذوی الارحام چار اصناف ہیں۔ صنف اول؛ جو میت کی جانب منتسب ہوں، اور وہ دختر میت کی اولاد اور دختر پسر کی اولاد ہیں۔ یعنی میت کے نواسے نواسیاں اور پرنواسے و پرنواسیاں علیٰ ہذا القیاس۔ صنف دوم؛ وہ کہ جن کی طرف میت منتسب ہو۔ اور وہ جدات فاسدہ و اجداد فاسد ہیں۔ صنف سوم؛ وہ قرابتی جو والدین میت کی جانب منتسب ہیں۔ جیسے عینی بھائی کی لڑکیاں یا علاتی بھائی کی لڑکیاں یا اخیافی بھائی کے اولاد، خواہ لڑکیاں ہوں یا لڑکے ہوں۔ اور سب بہنوں کی اولاد، یعنی بہن خواہ عینی ہو یا علاتی ہو یا اخیافی ہو اور ان کی اولاد خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو۔ صنف چہارم: وہ قرابتی جو میت کے دادا، دادی کی جانب منتسب ہوں، جیسے مادری چچا و ان کی اولاد و پھوپھیاں و ان کی اولاد، اور ماموں و خالائیں و ان کی اولاد اور عینی چچاؤں کی یا علاتی چچاؤں کے لڑکیاں۔ پس یہ لوگ مع دیگر اسافل کے جو ان کی جانب منتسب ہوں، سب ذوی الارحام ہیں۔ پھر جب میت کے وارثوں میں ذوی الفروض و عصبات نہ ہوں، بلکہ ذوی الارحام اپنے درجہ پر وارث ہوں جو ترتیب سابق میں بیان ہوا ہے تو ان چاروں قسموں میں سے قسم اول مقدم ہوں گے، اگرچہ وہ بہت اسفل ہوں۔ یعنی مثلاً دختر کی اولاد یا دختر کے دختر کی اولاد، اسی طرح۔ اور پسر کی دختر کے لڑکے لڑکیاں اور اس دختر کی دختر کے لڑکے لڑکیاں، علیٰ ہذا القیاس۔ پس جب ان میں سے کوئی موجود ہو اگرچہ بہت نیچی ہو وہی وارث ہوگا۔ پھر قسم دوم پھر قسم سوم پھر قسم چہارم ہے۔ لیکن واضح رہے کہ ہر قسم میں اس کے عصبات کی ترتیب معتبر ہوگی۔ یہی قول لیا گیا ہے (الکافی)۔ یعنی قسم اول مطلقاً مقدم ہے اگرچہ بہت نیچی ہو، اور یہی فتویٰ کے لیے مختار اور یہی معتمد ہے۔ فعلیٰ ہذا دختر کی دختر اگر بہت نیچی پشت میں ہو بہ نسبت ماں کے باپ کے مقدم ہے۔ الاختیار۔ اور بالاجماع جب اصحاب فرائض ہوں کہ جن پر باقی رد کیا جاوے یا کوئی عصبہ ہو، اس وقت ذوی الارحام وارث نہیں ہوتے ہیں، لیکن اجماع ہے کہ شوہر و زوجہ کی وجہ سے ذوی الارحام نہیں محجوب ہوتے ہیں، بلکہ شوہر یا زوجہ کو اس کا حصہ دے کر باقی ذوی الارحام میں سے اقرب کو دے دیا جائے گا۔ جیسے یہ ذی رحم تنہائی میں پاتا تھا۔ مثال یہ کہ میت کا شوہر و دختر کی دختر و خالہ و چچا کی دختر موجود ہیں تو شوہر کو نصف دے کر باقی دختر کی دختر کو دیا جاوے، اور باقی سب محروم ہیں۔ پھر واضح ہو کہ قسم اول میں سے بھی جو میت سے زیادہ قریب ہو وہی وارث ہے۔ مثلاً میت کی دختر کی دختر ہے اور میت کے پسر کی دختر کی دختر ہے یا دختر کی دختر کی دختر ہے تو دختر کی دختر پاوے گی۔ پھر اگر دو شخص ذوی الارحام میں سے قرب و درجہ میں برابر ہوں تو جو وارث کی اولاد ہو وہ اولیٰ ہے، خواہ وارث عصبہ کی اولاد ہو یا وارث فرض کی اولاد ہو۔ مثلاً پسر کی دختر کی دختر مقدم ہے بہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے۔ اور پسر کے دختر کا لڑکا مقدم ہے بہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے۔ (الکافی) اور اگر وارث کی اولاد کی اولاد ہو، یعنی اس کے والدین وارث نہ ہوں، بلکہ والدین سے اونچی پشت میں وارث ہو۔ اور دوسرے کے والدین بھی وارث نہیں۔ اور اونچی پشت بھی وارث نہیں تو کیا اول مقدم ہے۔ اس میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ کہ اس سے تقدیم نہ ہوگی۔ خزانۃ المفتین۔ پھر جس صورت میں تقدیم نہ ہو تو مال ان دونوں میں مساوی تقسیم ہوگا بشرطیکہ سب مذکر ہوں یا سب مؤنث ہوں۔ اور اگر مذکر و مؤنث خلط ہوں تو مذکر کو مؤنث سے دو چند دیا جاوے اور یہ بلا خلاف ہے بشرطیکہ مذکر و مؤنث ہونے میں ان کے ماں باپ کی صفت متحد ہو۔ اور اگر یہ صفت مختلف ہو تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک صفت والدین کا اعتبار نہیں، اور مال ان دونوں کے وصف پر تقسیم ہوگا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک شمار تو ان کے ابدان سے لیا جاوے اور وصف اس پشت سے لیا جاوے جہاں سے

اختلاف ہُوا ہے چنانچہ اگر پسر دختر ہو، اور دختر کی دختر ہو تو اصول کی صفت متفق ہے۔ اور مال ان دونوں میں مذکر کو مؤنث سے دوچند کرکے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر کی دختر کے پسر کا پسر ہو۔ اور دختر کی دختر کی دختر کی دختر ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ اصول متفق ہیں۔ پس یہ تو صاحبین میں اتفاقی ہے۔ اور اگر دختر کے دختر کی دختر ہو اور دختر کے پسر کی دختر ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں میں نصفا نصف ہے۔ یعنی دونوں دختروں کو مساوی ملے گا اور امام محمد رح کے نزدیک مال کے تین حصّے کیے جاویں جن میں سے دو تہائی دختر کے پسر کی دختر کو ملے گا اور ایک تہائی دختر کے دختر کی دختر کو ملے۔ امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتوں میں سے اشہر یہی جو امام محمد رح کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور شیخ اسبیجابی رح نے مبسوط میں کہا کہ قول ابی یوسف رح اصح ہے کہ وہ اسہل ہے اور محیط میں کہا کہ مشائخ بخارا نے قول ابی یوسفؒ اختیار کیا ہے (الکافی)

اگر بعض کے واسطے دو جہت یا زیادہ کے ساتھ قرابت ہو تو ان جہتوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس بالاتفاق وہ ہر جہت سے وارث ہوگا۔ لیکن اختلاف یہ کہ ابو یوسف رح ان جہتوں کو فروع میں اعتبار کرتے ہیں اور امام محمدؒ اصول میں اعتبار کرتے ہیں بخلاف جدّہ کے کہ وہ ابو یوسف رح کے نزدیک بھی صرف ایک ہی جہت سے وارث ہوتی ہے۔ اور ذی رحم ان کے نزدیک صحیح قول میں دو جہتوں سے وارث ہوتا ہے۔ التبیین۔ ہ۔ قسمِ دوم یعنی اجداد فاسد و جداتِ فاسدہ میں جو میت سے زیادہ قریب ہو وہ وارث ہے۔ اور اگر قرب میں برابر ہوں تو مساوی ہیں اور وارث کے ذریعہ سے تقرب کچھ تقدیم کا موجب نہ ہوگا، یہی اصح ہے۔ پھر جن کے ذریعہ سے میت تک قرب ہے، اگر ان میں اختلاف ہو تو جہاں اختلاف ہوا اسی کی صفت سے کر مال کی تقسیم ہو۔ مثلاً جداتِ مادری اور جداتِ پدری میں سے جداتِ پدری کو دو حصّہ، اور جداتِ مادری کی طرف ایک حصّہ دیا جاوے جیسے قسمِ اول میں تھا۔ پھر جو کچھ جداتِ مادری کو ملا اگر اس جانب جد و جدہ ہوں تو ان میں مذکر کو مؤنث سے دوچند دیا جاوے۔ علیٰ ہذا القیاس پدری جانب ہے۔ الخزانہ۔ ہ۔ قسمِ سوم میں تین فرقہ ہیں: فرقہ اوّل یعنی بھائی بہنوں کی لڑکیاں و ان کی اولاد۔ فرقہ دوم علاتی بھائی بہنوں کی لڑکیاں و ان کی اولاد۔ فرقہ سوم اخیافی بھائی بہنوں کی اولاد و ان کی اولاد کی اولاد، کیونکہ قسمِ سوم میں مذکر مؤنث برابر ہیں۔ پس اگر فرقہ اوّل یا دوم سے ہوں تو صنفِ اوّل کی طرح مساوات درجہ و قرب میت و تقرب بوارث میں اعتبار ہوگا۔ پھر اگر وصف اصول میں اختلاف ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک انہیں کے ابدان کے شمار پر تقسیم ہوگی۔ اور امام محمد رح کے نزدیک ابدان کے ساتھ میں اصول کا وصف لیا جائے گا۔ الاختیار۔

مثال یہ کہ بہن کی لڑکی بہ نسبت بہن کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے اسواسطے کہ وہ اقرب ہے۔ بھائی کے پسر کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی دختر کی لڑکی کے اولیٰ ہے اسواسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہے اسواسطے کہ ذاتی عصبات میں بھائی کا لڑکا بھی ہے۔ ایک میت کے قرابت میں صرف بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہے تو مال ان دونوں میں مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا، خواہ ایک ہی بہن کی لڑکی و لڑکا ہو۔ یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو، لیکن دونوں بہنیں عینی ہوں یا علاتی ہوں۔ میت کے بھائی کے پسر کی دختر، اور بھائی کی دختر کا پسر، اور بہن کی دختر کی دختر ہے تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک ابدان معتبر ہیں۔ اور امام محمد رح کے نزدیک مال کے پانچ سہام کرکے بہن کی نواسی کو ایک سہم دیا جاوے۔ اور باقی چار سہام میں سے بھائی کی دختر کی پسر کو دو تہائی دیا جاوے اور ایک تہائی بھائی کے پسر کی دختر کو دیا جاوے۔ اوّل امام ابو یوسف رح کے نزدیک صرف چار حصّہ کرکے ایک ایک دونوں دختروں کو

اور دو حصہ پسر کو دیئے جاویں۔ کیونکہ پسر کو دختر سے دوچند ملتا ہے۔ اور امام محمد رح کے قول کی دشوار تخریج یہ ہے کہ ہم نے ان کے اصول میں اختلاف پایا، چنانچہ ایک لڑکی و ایک لڑکا تو بھائی کی اولاد ہے، اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہے۔ پس گویا دو بھائی و ایک بہن کی صفت ابتداء سے ہے۔ پس دو بھائیوں کے واسطے دو دو حصہ اور بہن کے واسطے ایک حصہ ہوا۔ پس بہن کی دختر کی دختر کو ایک حصہ دیا گیا، اور باقی چار حصے رہے پھر ان میں ہم نے دوسرا اختلاف دیکھا، اور وہ یہ ہے کہ دختر تو پسر کی اولاد ہے اور پسر دختر کی اولاد ہے۔ لیکن اصول بالائی متحد ہیں کیونکہ دونوں بھائیوں ہی کی اولاد ہیں۔ تو جب اصول متحد ہوں تو بالاتفاق ابدان کا لحاظ ہوگا۔ اور ابدان میں ایک دختر ہے اور دوم پسر ہے پس پسر کو دختر سے دوچند دیا جاوے۔ اور مخفی نہیں کہ اس میں صعوبت ہے حالانکہ شرع کی سہولت مقتضی ہے۔ کہ ایسی صعوبت نہ ہو بنا بر حدیث انا امۃ امیون لانکتب ولانحسب (الحدیث) و آیات دیگر پس اظہر قول ابی یوسف رح ہے، اسی واسطے مشائخ بلخ رح نے اسی کو اختیار کیا۔ اور شیخ اسبیجابی رح نے اسی کی تصحیح کی، اگرچہ فتویٰ بقول امام محمد رح ہے حالانکہ خلاف صحیح کے کبھی فتویٰ بنظر رفق وسہولت ہوتا ہے، اور یہاں اس کے خلاف ہے۔ م۔ واضح ہو کہ جب عینی اولاد ذوی الارحام نہ ہوں تو علاتی ذوی الارحام کا حکم مثل عینیات کے ہے۔ الخزانہ۔ ہ۔ اور اگر فریق سوم کے ذوی الارحام ہوں یعنی اخیافی ہوں تو ان میں ہر دو صورت کا حال مساوی ہے، کیونکہ ان کے اصول یعنی اخیافی بھائی بہن کا حصہ برابر ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر تینوں فریق سے مجتمع ہوں، اور درجہ میں مساوی ہوں تو جس ذی رحم کو بذریعہ وارث کے میت کی جانب تقرب ہو وہ اولیٰ ہے۔ پھر امام ابو یوسف رح کے نزدیک جو فریق اوّل سے ہے وہ دوم سے اولیٰ ہے۔ اور جو دوم سے ہے وہ سوم سے اولیٰ ہے۔ اور امام محمد رح کے نزدیک ترکہ ان کے اصول پر تقسیم کیا جاوے، پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ میں جو مال پڑتا ہے وہ اس کی اولاد کی جانب منتقل کیا جاوے۔ مثال یہ کہ زید کی تین بہنوں کی لڑکیاں موجود ہیں۔ لیکن ایک بہن عینی تھی اور دو علاتی تھیں اور سوم اخیافی تھی۔ تو ابو یوسف رح کے نزدیک کل مال فقط عینی بہن کی دختر کو ملے گا۔ اسواسطے کہ درجہ میں سب برابر ہیں اور سبھی بہنیں وارث ہوا کرتی ہیں لیکن عینی بہن مقدم ہوتی ہے تو کل مال اسی کی دختر کو ملے گا، اور باقی محروم ہیں۔ اور امام محمد رح کے نزدیک مال کے پانچ حصے کیے جاویں۔ ان میں سے عینی بہن کی دختر کو تین سہام دیے جاویں۔ اور پدری بہن کی دختر کو ایک سہم، اور مادری بہن کی دختر کو ایک سہم دیا جاوے۔ بلحاظ ان کے اصول کے بطور فرض ورد کے۔ اور اس کی تخریج یہ ہے کہ میت کی مادری بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہے اور عینی بہن کے واسطے نصف ہے، اور چونکہ عینی صرف ایک بہن ہے تو دو تہائی پوری کرنے تک علاتی بہن کو بھی چھٹا حصہ ملا۔ پس چھ میں سے ایک سہم باقی رہ گیا اور وہ بھی انہیں پر رد کیا جاوے۔ تو اس کا یہی طریقہ ہے کہ مال کے چھ حصہ نہیں بلکہ پانچ حصے کیے جاویں تو ہر ایک کے حصہ میں کسی قدر حصہ رسد بڑھ گیا۔ پس عینی کے واسطے کل پانچ حصوں میں سے تین حصے ہوئے اور یہی اس کی دختر کو دیے جاویں۔ اور علاتی کا ایک حصہ اس کی دختر کو، اور اخیافی کا ایک سہم اس کی دختر کو دیا جاوے۔ (مثال دیگر) زید کے عینی و علاتی و اخیافی تین بھائیوں میں سے ہر ایک کی ایک دختر موجود ہے۔ اور زید کی موت کے وقت یہی لڑکیاں ہیں۔ پس ابو یوسف رح کے نزدیک عینی بھائی کی دختر کو میت سے زیادہ قرابت ہے تو کل مال اسی کو ملے گا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک اصول کا حصہ منتقل ہونا چاہیئے۔ لہٰذا اخیافی بھائی کا چھٹا حصہ اس کی دختر کو دیا جاوے اور عینی بھائی کے ساتھ میں علاتی وارث نہیں ہوتا ہے۔ تو باقی پانچ سہام صرف عینی بھائی کے لیے ہوتے پس وہ اس کی دختر پاوے گی اور علاتی کی دختر محروم رہے گی۔

لہ یعنی ہر فرد گویا اپنی اصل کے مقدار پاوے پس اصل بلحاظ ہر فرد کے معتبر ہے اور اس کے معنی آئندہ بیان ہوں گے ۱۲ م

(مثال دیگر) میت کی پدری بہن کی دختر ہے اور مادری بہن کی دختر ہے۔ پس ابو یوسف رح کے نزدیک علاتی کی دختر کل مال کی وارث ہے، کیونکہ وہ اقوی ہے۔ اور امام محمد رح کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاتیہ کو تین چوتھائی اور اخیافیہ کو چوتھائی بطور فرض و رد کے ملے گا۔ تخریج یہ ہے کہ علاتی بہن و اخیافی بہن کا جو حصہ ہوگا وہی ہر ایک کی دختر کی جانب منتقل ہوگا۔ پس اخیافی بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہے تو چھ میں سے ایک ہوا۔ اور علاتی کے واسطے نصف ہے تو چھ میں سے ۳ ہوئے اور ۲ سہام باقی رہے، تو وہ ان دونوں پر اس طرح حصہ رسد پھیرے جاویں کہ کل مال کے چار ہی حصے کیے جاویں، تو اخیافی کو چھٹے کی جگہ چوتھائی ملا۔ اور علاتی کو بجائے نصف کے تین چوتھائی ملا۔ پس علاتی کی تین چوتھائی اس کی دختر کو مل گیا، اور اخیافی کا چہارم اس کی دختر نے پایا۔

(مثال دیگر) میت کی عینی بہن کے دو پسر ہیں، اور اخیافی بہن کی دختر ہے۔ پس ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں پسر ہی اولیٰ اور وہی وارث کل ہیں۔ اور امام محمد رح کے نزدیک بہن کے دو پسر بمنزلہ دو بہنوں کے ہیں۔ تو مال ان میں پانچ سہام ہوگا۔ اقول۔ تخریج میں اشکال ہے اس واسطے کہ اخیافیہ بہن کے لیے چھٹا حصہ، اور عینی بہن کے واسطے نصف۔ ۳ ہے تو کل مال بطور فرض و رد کے ۴ سہام ہیں۔ اور جو اختیار میں نقل کیا وہ اس بناء پر ہے کہ فروع میں وصف اصول اعتبار کیا تو دو پسر مانند دو بہنوں کے قرار دیئے۔ اور دو بہنوں عینی کے لیے دو تہائی کے چار سہام ہوئے اور اخیافی کا چھٹا حصہ ایک سہم ہوا، اور باقی ایک سہم بھی ان پر رد کیا گیا تو پانچ سہام ہوئے۔ اور وجہ یہ ہے کہ درحقیقت اس کے اصل وارث نہیں جو اس کا حصہ اس کی اولاد کو دیا جاوے، بلکہ معنی یہ ہیں کہ ہر فرد وارث کے واسطے اس کے اصل کا لحاظ کیا جاوے تو یہاں میت کے وارث موجودین صرف تین ہیں جن میں دو مرد اور ایک عورت ہے۔ پس دو مردوں میں سے ہر ایک کو ترکہ سے اپنا حق ملنا چاہیئے۔ اور وہ حق اس لحاظ سے ہوگا کہ جو اس کی اصل کا حق ہوتا، وہ اس کی جانب منتقل ہوا اور یہ معنی نہیں کہ اصل نے جو درحقیقت حق پایا وہ اس کو ملا، کیونکہ اصل تو وارث مستحق ہی موجود نہیں ہے، ہاں اگر درحقیقت اصل کا حصہ میراث ان کو منتقل ہوتا تو اصل کے واسطے خود جو کچھ ہوتا وہی ان دونوں پسر میں تقسیم ہوتا، اور یہاں مراد یہ ہے کہ ان دونوں لڑکوں کو ترکۂ میت سے کس حساب سے ملے، اور اخیافی بہن کی دختر کیونکر پاوے؟ تو اس کی کیفیت یہ ہے کہ ہر لڑکا اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو اور لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو۔ اور یہ غرض نہیں کہ ہر ایک کی اصل کا حق اس کی اولاد کو مل جاوے، کیونکہ اصل کے واسطے درحقیقت یہاں کوئی حق ہی نہیں ہے، علاوہ بریں صرف ایک لڑکا بذات خود میراث پاوے گا نہ دوسرا اور اس کا بیان یہ کہ اگر ایک لڑکا اور اخیافی بہن کی دختر ہو تو مال کے چار سہام ہوں، اور جب دو لڑکے ہوئے اور یہی حال رہا تو دوسرے نے ترکۂ میت سے کوئی حق نہیں پایا۔ پس امام محمد رح کے قول کے یہ معنی ہیں کہ جب تینوں فریق مختلفہ سے مختلط جمع ہوں تو ہر فرد کے واسطے اس کی اصل کا حصہ لگا دیں، اور ہر اصل کا حصہ اس کی اولاد کی جانب منتقل کریں۔ لہٰذا اس مسئلہ میں کہ عینی بہن کے دو پسر ہیں، اور اخیافی بہن کی دختر ہے یوں کہا گیا کہ اخیافی کی دختر کے لیے اصل اس کی ماں ہے جو میت کی اخیافی بہن ہے۔ پس ایک اخیافی بہن کا حصہ اس لڑکی کے واسطے لگایا گیا، اور دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کے واسطے اس کی اصل کو شمار کرو، اور وہ عینی بہن ہے تو گویا دو عینی بہنیں ہیں۔ پس یہی حساب آیا کہ جو اختیار سے اوپر نقل کیا اور مخرج کیا گیا ہے۔م۔ جو ذی رحم ان میں سے بذریعۂ وارث کے میت کی جانب نزدیک ہو، وہ

اولیٰ ہے جبکہ درجہ میں سب برابر ہوں۔ مثال یہ ہے کہ میت کے اخیافی بھائی کے پسر کا پسر ہے اور عینی بھائی کی دختر کا پسر ہے اور علاتی بھائی کے پسر کی دختر ہے تو کل مال اسی دختر کو ملے گا۔ اسواسطے کہ اس کی نزدیکی بذریعۂ وارث ہے الاختیار - ھ۔ بیان یہ کہ اخیافی بھائی کا پسر وارث نہیں ہے اور عینی بھائی کی دختر وارث نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر عینی بھائی کے پسر کا پسر ہوتا تو بھی کل کا مستحق ہوتا۔ لیکن یہ دختری اولاد ہے۔ لہٰذا علاتی بھائی کا پسر وارث ہونے کی وجہ سے اس کی دختر کو تقدم ہوا - م۔

بیان قسم چہارم از ذوی الارحام

یعنی جن کا انتساب از جانب جدِ میت ہو۔ اگر اس قسم میں سے کوئی تنہا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہو جائے گا اور معنی یہ کہ میت کے واسطے سوائے ذی رحم کے کوئی نہ ہو۔ اور یہ حکم درحقیقت کل اقسام ذوی الارحام میں جاری ہے۔ اگر اس قسم کے چند ذوی الارحام جمع ہوئے، حالانکہ درجہ میں سب برابر ہیں تو بالاجماع جو اقوی ہو، مقدم ہے۔ یعنی مثلاً تین چچا ہیں جو باپ کے بھائی ہیں۔ لیکن ایک عینی بھائی اور دوم علاتی اور سوم اخیافی ہے تو عینی مقدم پھر علاتی پھر اخیافی ہے، اور یہ حکم جملہ ذوی الارحام قسم چہارم میں ہے خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں - الکافی۔ پھر وارث کی اولاد اولیٰ ہے۔ پس اگر ان میں سے ایک تو وارث کی اولاد ہو لیکن اس کی قرابت بجہت واحدہ ہے، اور دوم ایک ذی رحم کی اولاد ہو۔ لیکن اس کو دو جہت سے قرابت حاصل ہے تو ایسی صورت میں صحیح یہ کہ جس کو دو جہت سے قرابت ہے وہ اولیٰ ہے۔ مثال یہ کہ علاتی چچا کے پسر کی دختر۔ اور عینی پھوپھی کے پسر کا پسر ہے تو یہی دوم اولیٰ ہے الخزانہ - ھ۔ حالانکہ علاتی چچا کا پسر عصبہ ہے، دختر مذکورہ ایک وارث کی فرزند ہے۔ ولیکن عینی پھوپھی کا پسر ہر چند وارث نہیں، مگر اس کو ماں و باپ دونوں جہت سے قرابت ہونے کی وجہ سے اولویت ہوئی - م۔ اور اگر یہ لوگ مذکر و مؤنث جمع ہوں، اور ان کی قرابت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے دیا جائے گا۔ مثلاً میت کا چچا و پھوپھی موجود ہیں، اور دونوں کی قرابت مادری جہت سے ہے، یعنی یہ دونوں والد میت کی مادری بھائی بہن ہیں یا میت کا ماموں و خالہ دونوں عینی ہیں۔ یعنی میت کی ماں کے سگے بھائی بہن ہیں یا علاتی ہیں یا اخیافی ہیں، غرضکہ دونوں کی قرابت بدرجہ مساوی ہے تو مذکر کو مؤنث سے دوچند دیا جائے گا۔ اور اگر درجۂ قرابت میں محاذات، مگر قوت میں اختلاف ہو، جیسے میت کی سگی پھوپھی اور مادری خالہ ہے یا سگا ماموں ہے اور مادری پھوپھی ہے، پس صورت اول میں میت کے والد کی سگی بہن ہے اور والدہ کی مادری بہن ہے۔ اور دوسری صورت میں والدہ کا سگا بھائی ہے اور والد کی اخیافی بہن ہے، لیکن دونوں صورتوں میں باپ کی جہت سے جو وارث ہے اس کو دو حصے، اور ماں کی جہت سے جو وارث ہے اس کو ایک حصہ ملے گا۔ کیونکہ اول کے لیے باپ کا حصہ یعنی دوچند ہے۔ اور دوم کے لیے ماں کا حصہ یعنی تہائی ہے۔ یعنی جس جہت سے اصل ہو جو اس کا حصہ ہے وہ اس پر منتقل ہوگا، اور یہی حکم ان کی اولاد میں ہوگا کہ میراث کے لیے اولیٰ وہ ہوگا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی جہت سے ہو۔ اگر قرب میں برابر ہوں اور محلِ قرابت بھی متحد ہو تو جو عصبہ کی اولاد ہو وہ اولیٰ ہے جیسے چچا کی دختر موجود اور پھوپھی کا لڑکا موجود ہے اور دونوں سگے ہیں یا پدری ہیں، یعنی چچا و پھوپھی دونوں سگے ہیں یا پدری ہیں۔ تو کل مال صرف چچا کی دختر کو مل جائے گا، کیونکہ وہ وارث کی دختر ہے۔ اور اگر ان دونوں میں ایک عینی ہو اور دوم باپ کی جہت سے ہو تو جس کو قوت قرابت ہے وہی وارث ہوگا۔ اس کا

بیان یہ ہے کہ میت کی تین پھوپھیاں ہیں۔ ایک اس کے باپ کی عینی بہن ایک ماں باپ سے ہے اور دوسرے اس کے باپ کی علاتی بہن اور تیسری صرف اخیافی بہن ہے۔ اور میت کی تین خالائیں ہیں، ایک اس کی ماں کی عینی بہن اور دوم علاتی اور سوم اخیافی ہے تو مال کی تقسیم اس طرح ہوگی کہ باپ کی جہت کے لیے دو تہائی، اور ماں کی جہت کے لیے ایک تہائی ہے پھر باپ کی جہت کی دو تہائی میت کی پھوپھیوں میں سے صرف سگی پھوپھی کو بوجہ قوتِ قرابت کے ملے گی، اور اسی طرح ماں کی تہائی میت کی سگی خالہ کو ملے گی۔

مثال دیگر: میت کی سگی خالہ و سگا ماموں ہے اور سگی پھوپھی و علاتی پھوپھی ہے۔ پس مالِ ترکہ سے دو تہائی صرف سگی پھوپھی کو ملے گا۔ اور ایک تہائی اس کی سگی خالہ و سگے ماموں کے درمیان مرد کو عورت سے دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور تخریج اس طرح کہ مسئلہ ۳ سے نکالو۔ پس ۲ پدری جانب کے لیے اور ایک مادری جانب کے لیے ہوگا، پھر اس ایک کے تین ٹکڑے ہوکر دو ماموں کو ایک خالہ کو دینا چاہیے۔ لہٰذا مسئلہ کو ۹ سے تصحیح کرد۔ ازانجملہ ۶ سہام کو سگی پھوپھی کو دے دو، اور مادری پھوپھی محروم ہے۔ اور باقی تین سے ۲ ماموں کو اور ایک خالہ کو دے دو۔

مثال دیگر: میت کی والدہ کے سگے بھائی کی دختر ہے، اور باپ کی اخیافی بہن کی دختر ہے تو ماں و باپ کی جہت سے پھوپھی کی دختر کو دو تہائی مال اور ماموں کی دختر کو ایک تہائی دیا جاوے۔

مثال دیگر: میت کی سگی خالہ کی دختر ہے، اور باپ کی اخیافی بھائی کی دختر ہے۔ تو بلحاظ مذکورہ بالا اخیافی چچا کی دختر کو دو تہائی اور خالہ کی دختر کے واسطے ایک تہائی ہے۔

مثال دیگر: میت کے سگے چچا کی دختر ہے، اور سگی پھوپھی کی دختر ہے تو کل مال چچا کی دختر کو ملے گا۔ اس واسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔

مثال دیگر: میت کی علاتی پھوپھی کی دختر، اور عینی پھوپھی کی دختر ہے تو کل مال سگی پھوپھی کی دختر کو بوجہ قوتِ قرابت کے ملے گا۔

مثال دیگر: سگی خالہ کی دختر ہے، اور علاتی ماموں کی دختر ہے تو کل مال سگی خالہ کی دختر کو بوجہ قوت کے ملے گا۔ الکافی۔ شیخ رہ نے فرمایا کہ یہ امر یاد رکھنا چاہیے کہ پھوپھیوں و خالاؤں و ماموؤں کی اولاد میں جو میت کے زیادہ قریب ہو وہ استحقاق میں دور والوں پر مقدم ہوتا ہے خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو۔ اور قرب باعتبار پشت کے ہو گا۔ مثلاً ایک پشت والا بہ نسبت دو پشت کے مقدم ہے۔ اور دو پشت والا بہ نسبت تین پشت کے مقدم ہے۔

مثال دیگر: میت نے خالہ کی دختر چھوڑی، اور خالہ کی دختر کی دختر یا خالہ کے پسر کی دختر یا خالہ کے پسر کا پسر چھوڑا تو کل میراث خالہ کی دختر کو ملے گی کیونکہ وہ ایک پشت اوپر ہے۔ یعنی مثلاً زید مرا، اور اس نے خالہ کی دختر کریمہ چھوڑی اور خالہ کی نواسی ہندہ یا لڑکی یا پوتا چھوڑا، تو بہ نسبت نواسی و پوتی پوتا کے خالہ کی دختر اوپر ہے، اور یہ لوگ ایک پشت نیچے ہیں۔

مثال دیگر: میت نے پھوپھی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی، تو کل مال پھوپھی کی لڑکی کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی نسبت ایک پشت اوپر ہے، اگرچہ ان دونوں کی قرابت دو جہت مختلف سے ہے۔ یعنی پھوپھی زاد بہن کی قرابت از جانب پدر ہے، کیونکہ پھوپھی اس کے باپ کی بہن ہوتی ہے۔ اور خالہ کی نواسی کے ساتھ ماں کی جانب سے قرابت ہے اس واسطے کہ خالہ اس کی ماں کی بہن ہے۔

مسئلہ : پھوپھی کی لڑکیاں بہن اور خالہ کی ایک لڑکی ہے تو دو تہائی پھوپھی کی لڑکیوں کے واسطے ہے، اور ایک تہائی خالہ کی اکیلی لڑکی کے واسطے ہے۔ اوّل یہ کہ اس وجہ سے کہ میت کے ساتھ قرابت میں پھوپھی زاد بہنوں وخالہ زاد بہن میں کوئی دُور نہیں، بلکہ برابر ہیں۔ صرف جہت کا فرق ہے کہ اوّل بجہتِ پدر ہیں اور دوم بجہتِ مادر ہیں، تو اس جہت کا لحاظ اوّل مرتبہ اس طرح کیا گیا کہ بجہتِ پدری کے قرابتیوں کو دو تہائی اور جہتِ مادری کے قرابتیوں کو ایک تہائی دیا گیا۔ اور اس کے سوائے کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر پھوپھی زاد فقط ایک بہن ہوتی، اور خالہ زاد کئی بہنیں ہوتیں تو پھوپھی زاد کو دو تہائی ملتا اور خالہ زادیاں صرف ایک تہائی میں حصہ دار ہوتیں۔ پھر واضح ہو کہ اگر ان بہنوں میں سے بعض میں دو جہت سے قرابت ہو۔ اور بعض میں ایک ہی جہت سے قرابت ہو تو جہت مختلف ہونے کے وقت اس لحاظ سے ترجیح ابتدائی استحقاق میں قائم نہ ہوگی۔ اور جب جہت متحد ہو تو البتہ جو باپ کی جانب سے ہے وہ ماں کی جانب والے پر مرجح ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔

اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ میت کے باپ کی جانب سے جو ذی رحم ہے اس کو اپنا استحقاق ہے، اور جو ماں کی جانب سے ہے وہ بھی مستحق ہے، حتیٰ کہ اگر باپ کی بہن عینی ہو جس کو ماں و باپ دونوں جہت سے قرابت ہوتی ہے اور اس کے لڑکی موجود ہے، اور ماں کی علاتی بہن ہو جس کو فقط باپ کی قرابت ہوتی ہے اور اس کے لڑکی موجود ہے۔ پس میت نے سگی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی اور علاتی خالہ کی لڑکی چھوڑی تو مال کا استحقاق دونوں کے واسطے ہوگا اگرچہ میت کی پھوپھی زاد کل ترکہ کے استحقاق کی ترجیح اس وجہ سے نہ ہوئی کہ ایک کی قرابت میت کے ساتھ باپ کی جہت سے ہے اور دوسرے کی قرابت ماں کی جہت سے ہے۔ لہٰذا فرمایا، کہ جب جہت مختلف ہو تو سگے قرابت والے کو سوتیلے قرابت والے پر ترجیح تقدیم نہیں ہوتی ہے چنانچہ مثال مذکور میں پھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے واسطے تقدیم نہ ہوگی۔ ہاں اگر ایک ہی جہت سے دونوں ہوں تو البتہ جس ذی رحم کو باپ کی جہت سے قرابت ہے وہ دوسرے پر جس کو فقط ماں کی جہت سے قرابت ہو مقدم ہے جیسے اس مثال میں ایک سگی پھوپھی کی دختر ہوتی، اور دوسری طرف مادری پھوپھی کی دختر ہوتی یعنی باپ کی اخیافی بہن کی دختر ہوتی تو دونوں باپ ہی کی جہت سے قرابتی ہیں، پس سگی کو سوتیلی پر ترجیح ہوتی۔ یعنی سگی پھوپھی کی دختر کل مال پاتی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سگی کو فقط باپ والی پر بھی ترجیح ہے۔ مثلاً میت نے سگی پھوپھی کی دختر اور علاتی پھوپھی کی دختر اور اخیافی پھوپھی کی دختر چھوڑی، تو کل مال سگی پھوپھی کی دختر پاوے گی۔ اور اگر سگی نہ ہو بلکہ باقی دونوں ہوں تو کل مال علاتی پھوپھی کی دختر پاوے گی۔ اور اسی طرح خالاؤں کی جانب ہے کہ اگر سگی خالہ وعلاتی واخیافی خالہ ہر ایک کی دختر موجود ہے اور سوائے ان کے کوئی نہیں ہے تو کل مال سگی خالہ کی دختر پاوے۔ اور اگر یہ نہ ہو تو علاتی خالہ کی دختر کل مال کی مستحق ہے۔ یہ سب اس وقت کہ خالی ایک ہی جہت سے ہیں اور باہم دو قرابت وایک قرابت کا فرق ہے اور اگر میت کے ماں و باپ دونوں کی جہت سے ہوں، مثلاً باپ کی بہن کی دختر ہے یعنی میت کی پھوپھی زاد بہن ہے۔ اور میت کی ماں کی بہن کی دختر ہے یعنی خالہ زاد بہن ہے تو پھوپھی زادہ کو دو تہائی اور خالہ زادہ کو ایک تہائی ملے گا۔ ہاں اگر باپ کی جہت میں پھوپھیاں مختلف ہوں۔ مثلاً عینی پھوپھی کی دختر اور علاتی واخیافی کی دختریں ہیں اور خالہ زاد بہن ہے تو دو تہائی جو پھوپھی زادیوں کی طرف آیا، وہ تینوں پھوپھیوں میں سے فقط سگی پھوپھی کی دختر کو ملے گا۔ اور یہ بیان اوپر ہو چکا ہے۔ اور یہاں کل مال کے استحقاق میں کلام ہے تو یہ جبھی ہے کہ ایک ہی جہت سے ایسے قرابتی ہوں جن میں سگے و سوتیلے کا فرق ہے ورنہ دو جہت سے ترجیح نہ ہوگی۔ اور اسی طرح اگر ان اولاد میں کوئی عصبہ یا

ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی ایک ہی جہت میں اس کو ترجیح ہوگی - اور دو جہت میں تقدیم نہیں ہو سکتی ہے - بلکہ میت کے ساتھ نسبت کے اتصال کا اعتبار ہوگا -

مثال یہ ہے کہ میت نے عینی چچا یا علاتی چچا کی دختر چھوڑی ، اور پھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال اس کے چچا کی دختر کو ملے گا ، اسواسطے کہ وہ عصبہ کی بیٹی ہے - اور اگر اس نے چچا کی دختر اور ماموں یا خالہ کی دختر چھوڑی تو پھپھیری بہن کے واسطے دو تہائی مال ہے ، اور ماموں یا خالہ کی بیٹی کے واسطے ایک تہائی مال ہے اسواسطے کہ یہاں جہت مختلف ہے - پس پھپھیری بہن کو عصبہ کی اولاد ہونے سے ترجیح نہیں ہے - اور یہ روایت از امام ابو یوسفؒ ہے ولیکن ظاہر المذہب یہ ہے کہ عصبہ کی اولاد مقدم ہے خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو ، اس واسطے کہ عصبہ کی اولاد کو وارث میت سے زیادہ اتصال ہے تو گویا وہ میت سے زیادہ متصل ہے - قال المترجم یا یوں کہا جاوے کہ وراثت بمعنی خلافت ہے تو وارث خلیفہ میت ہے اسی طرح خلیفہ میت کی اولاد بمنزلہ خلیفہ میت ہے ، کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہے - تو گویا میت کی خلیفہ ہے - م -

فصل : مختصر حساب فرائض کا بیان

واضح ہو کہ چھٹا و تہائی و دو تہائی ایک جنس ہیں - پس اگر اصحاب فرائض سب اسی جنس سے ہوں - مثلاً میت نے دو دختر و باپ چھوڑا تو دختروں کے واسطے دو تہائی ، اور باپ کے واسطے چھٹا حصہ اور باقی باپ کو بطور عصبہ ہے - تو چاہیئے کہ جو سب سے کمتر یعنی چھٹا حصہ ہے اس کی رعایت سے اصل مسئلہ فرض کریں - یعنی ۶ سہام سے نکالیں - جیسے مثال مذکور میں کمتر حصہ باپ کا چھٹا ہے ، اگرچہ باپ کو یہاں باقی ملنے سے صرف تہائی و دو تہائی کی ضرورت ہے تو یہ ۳ سے نکل آوے گی - اور آٹھواں و چہارم و نصف سب ایک جنس ہیں - پس اگر ورثہ سب اسی جنس کے جمع ہوں تو کمتر حصہ آٹھواں ہے جو (۸) سے برآمد ہوگا ، اور اسی سے چہارم و نصف بھی نکلتا ہے - مثلاً میت کی زوجہ و دختر واحدہ ہے ، تو زوجہ کے واسطے آٹھواں ، اور دختر کے واسطے نصف ہے - اور باقی مال بھی دختر کو بطور رد کے مل جائے گا - اور اگر جنس و دوم دونوں جمع ہوئے تو جب ایک جنس کو دوسری جنس میں ضرب دیں ، تو حاصل ضرب سے دونوں جنس کے سہام نکل آویں گے ، مثلاً تہائی و چوتھائی جمع ہے تو ۳ سے تہائی نکلتی ہے اور ۸ سے آٹھواں حصہ ، پس ۳ کو ۸ میں ضرب دو تو ۲۴ سے آٹھواں ۳ اور تہائی ۸ نکل آویں گے - لیکن جان لینا چاہیئے کہ تہائی اور آٹھویں میں سوائے ۲۴ کے کم سے گنجائش نہیں ہے - برخلاف اس کے اگر چھٹا و آٹھواں جمع ہوں تو جیسے باہمی ضرب کے ۴۸ سے دونوں نکلتے ہیں اسی طرح ۲۴ سے بھی دونوں نکل آویں گے ، کیونکہ ۲۴ کا چھٹا ۴ ہے اور آٹھواں ۳ ہے - پس واجب ہے کہ یہی قاعدہ دریافت کیا جاوے تاکہ تقسیم ترکہ میں ۴۸ حصص کرنے کی تکلیف سے بچ کر صرف ۲۴ سہام سے مقصود حاصل ہو جاوے - اس میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کبھی دو عدد طاق یا ایک طاق و دیگر جفت ایسے جمع ہوتے ہیں کہ سوائے باہمی ضرب کے جو حاصل ہو ، اس سے کم میں دونوں کے نکالنے کی مجال نہیں ہوتی مثلاً ۳ و ۵ کہ یہ دونوں صرف ۱۵ باہمی حاصل ضرب کے کسی کم عدد سے برآمد نہ ہوں گے - یا جیسے ۳ و ۸ کہ ایک جفت ہے لیکن سوائے حاصل ضرب ۲۴ کے کم سے دونوں نہیں نکل سکتے ہیں برخلاف ۶ و ۸ کے کہ دونوں جفت ہیں - پس جب دونوں جفت ہوں ، تو اس میں دو صورتیں ہوتی ہیں ا -

اول یہ کہ بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جاوے جیسے ۴ و ۸ - یا - ۴ و ۱۲ اور ۸ و ۲۴ و مانند اس کے تو ایسی صورت میں صرف بڑے عدد کی قدر سہام کافی ہیں - اور یہ بات کبھی ایک طاق و دیگر جفت میں بھی ہوتی ہے -

جیسے ۳ و ۶ اور ۵ و ۱۰ - اور کبھی دونوں طاق میں حاصل ہوتی ہے جیسے ۵ و ۱۵ - اور ۷ و ۲۱ وغیرہ ذلک ہیں - اور کبھی ۲ عدد جفت ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم نہیں ہوتا جیسے ۶ و ۸ ہیں یا ۸ و ۱۲ ہیں و مانند اس کے - تو ایسی صورت میں دیکھا جاوے کہ وہ عدد کون ہے جس پر یہ دونوں پورے تقسیم ہو جاویں تو ہم نے دیکھا کہ ۸ و ۱۲ میں ایسا عدد ۲ ہے اور دیکھا کہ ۴ بھی ہے تو لازم ہے جو سب سے بڑا ایسا عدد نظر آوے اس پر ایک کو تقسیم کرو جو تقسیم سے حاصل ہو اس کو دوسرے میں ضرب دے دو، تو جو عدد حاصل ہو وہ ایسا عدد ہوگا جس سے دونوں حاصل ہو سکتے ہیں - مثلاً ۸ و ۱۲ میں ۴ سب سے بڑا عدد ہے تو ۸ کو ۴ پر تقسیم کیا تو ۲ حاصل ہوا، اور ۲ کو ۱۲ میں ضرب دیا تو ۲۴ حاصل ہوا - یا ۱۲ کو ۴ پر تقسیم کرو کہ ۳ حاصل ہوا - اور ۳ کو ۸ میں ضرب دیا کہ ۲۴ حاصل ہوا -
پس ۲۴ ایسا عدد ہوا جس پر ۸ و ۱۲ دونوں مساوی تقسیم ہوتے ہیں -

اور قاعدہ یہ ہے کہ جن دو عدد میں مشترک بڑا عدد دریافت کرنا منظور ہو تو بڑے کو چھوٹے پر تقسیم کرو جو بچ رہے اس پر چھوٹے کو تقسیم کرو، اگر پورا تقسیم ہو جاوے تو یہی سب سے بڑا عدد مشترک ہوگا اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو باقی پر اس کو تقسیم کرو، یہاں تک کہ جس پر پورا تقسیم ہو، وہی یہ عدد ہے مثلاً ۸ و ۱۲ میں ۱۲ کو ۸ پر تقسیم کرو تو ۴ باقی رہے پھر ۴ پر ۸ کو تقسیم کرو ۴ پر ۸ تو پورا تقسیم ہو گیا - پس اسی پر ۱۲ بھی پورا تقسیم ہوگا -
اب خلاصۂ نسبت یہ ہوا کہ جن ۲ عددوں میں تباین ہو کہ ان میں کسی عدد کے ساتھ موافقت نہیں ہے جیسے ۳ و ۵ اور ۵ و ۱۱ جیسے ۶ و ۱۱ اور ۱۳ و ۲۵ - تو ایسے دو عدد کو متباین کہتے ہیں - پس اگر ہم فرض کریں کہ ۵ لڑکوں کو بحصہ مساوی ۱۱ سہام ملے تو بٹوارہ کے لیے ضروری ہے کہ ۱۱ کے ۵۵ ٹکڑے کریں تاکہ ہر ایک لڑکے کو ۵۵ میں سے ۱۱ ٹکڑے دیں - پس در حقیقت ایسے دو عدد میں کوئی موافقت و نسبت نہیں، بلکہ تباین ہے - اور اگر دو عدد ایسے ہوں کہ ان میں سے بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جاوے تو ان دونوں میں تداخل ہے - مثلاً ۴ و ۱۲ کہ ۱۲، ۴ پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے اور ۳ حاصل قسمت ہوتا ہے جو دلیل ہے کہ گویا ۴ کو ۳ مرتبہ جمع کیا گیا ہے تو بارہ میں چار، تین مرتبہ داخل ہے - پس اگر فرض کرو کہ چار کے حصہ میں ۱۲ سہام پڑے تو کچھ اشکال نہیں کہ ہر ایک کو تین سہام دیے جاویں - اور اگر ۸ - کے حصہ میں ۱۲ سہام ہوں تو لامحالہ ان سہام کے ٹکڑے کرنا چاہیئے - پس ۸ و ۱۲ میں توافق ہے - پس ہم نے کسی ایک کو تقسیم کر کے حاصل کو دوسرے میں ضرب دے دو، تو ۲۴ ہو گئے - اور مثال یہ کہ مثلاً ۱۲ روپیہ ۸ آدمیوں پر تقسیم ہونا چاہیئے تو ۱۲ کو دو چند کیا تو ۲۴ اٹھنیاں ہو گئیں - پس ہر ایک کے حصہ میں ۳ اٹھنیاں پڑیں تو نسبت تباین یا تداخل یا توافق ہوگی - اور ہر ایک کا حکم بیان کیا گیا - پھر واضح ہو کہ کبھی میت کے انتقال کرنے پر اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم ہو جاتا ہے - اور ہر ایک وارث اپنے حصہ پر قبضہ کر لیتا ہے - حتی کہ جب ان میں سے کوئی وارث مرے تو اس کے ورثہ اس کا ترکہ تقسیم کر لیتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہر ایک شخص نے انتقال کیا اور اس کے ترکہ سے اس کے وارثوں کے حقوق متعلق ہو گئے - لیکن باہمی تقسیم واقع نہیں ہوئی - پھر ان میں سے کوئی مر گیا، اور اس کے وارثوں کے حقوق متعلق ہوئے - حتی کہ ان میں بعض وہ ہونے میں جنہوں نے میت اول سے حصہ پایا، اور میت دوم کے ترکہ میں بھی مستحق ہیں، پھر بٹوارہ نہیں ہوا، حتی کہ میت سوم نے انتقال کیا اور اس کے ترکہ سے بھی وارثوں کے حقوق متعلق ہوئے حتی کہ شاید وارثوں میں بعض وہ ہوں جنہوں نے میت اول و دوم دونوں سے بھی حصہ پایا، اور سوم سے بھی مستحق ہیں - غرضکہ بعد متعدد اموات سے بٹوارہ منظور ہوا تو

اس کو مناسخہ کہتے ہیں۔ اوّل مفرد تقسیم ترکہ کی مثالیں وطریقہ بیان ہوتا ہے۔ (میّت) کے زوجہ و دُو بھائی ہیں۔ مسئلہ چار سے ہُوا، ازانجملہ زوجہ کو ایک سہم چہارم دیا۔ لیکن باقی ۳ سہام۔ ۲ بھائیوں پر تقسیم نہیں ہوتے ہیں۔ تو ۲ کو ۴ میں ضرب دیا کیونکہ ۳ و ۲ میں تبایُن ہے۔ پس اصل مسئلہ کو بھی ۲ میں ضرب دیا۔ پس مسئلہ ۸ سے نکالو کہ زوجہ کو چہارم کے ۲ دیدو۔ اور باقی چھ کو دو بھائیوں پر تقسیم کرو کہ ہرایک کے حصّہ میں منجملہ ۶ کے تین تین حاصل ہوئے، اور صورت تحریر حسب ذیل ہے۔

مسئلہ ۴	تصحیح ۸
زوجہ	بھائی بھائی
$\frac{1}{2}$	(۳)
	(۲ × ۳) = ۶
	۳ ۳

بنا بر اس مسئلہ کے کہا گیا کہ جہاں جس وارث کے حصّہ میں کسر واقع ہو ان کے عدد راس کو اصل مسئلہ میں ضرب دے دو، خواہ عول کرو اگر عول ہو، چنانچہ یہاں بھائیوں میں کسر واقع ہوتی ہے اور وہ دو ہیں تو ان کو اصل مسئلہ کے عدد میں ضرب دو تو وہ دو ہے تو ۲ و چار کے ضرب سے ۸ حاصل ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگئی۔ (میّت) کے زوجہ و چھ بھائی ہیں۔ مسئلہ ۴ سے ہُوا۔ زوجہ کو ایک سہم دیا دیا اور ۳۔ باقی کی تقسیم ۶ برادر پر نہیں ہو سکتی ہے ولیکن ۳ و ۶ میں موافقت بالثلث ہے۔ تو ۶ کا ثلث یعنی دو ے کر اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہے۔ یا یوں کہو کہ ۳ و ۶ میں تداخل ہے تو خارج قسمت ۲ کو اصل مسئلہ میں ضرب دے دو پس ۸ سے تصحیح ہوئی کہ زوجہ کو ۲ اور ہر ایک بھائی کو ایک ایک سہم ملا۔

مثال دیگر: میت کی زوجہ اور چھ سگے بھائی اور سگی تین بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ چار سے ہُوا کہ زوجہ کو چہارم ایک سہم دے کر باقی ۳ کی تقسیم جب ہو کہ ۱۵ ٹکڑے کیے جاویں، اسواسطے کہ مرد کو عورت سے دُو چند ملے گا تو بہنوں کے واسطے ایک ایک ہو تو ۳۔ اور بھائی کے واسطے دو دو ہوں، تو ۱۲۔ پس جملہ ۱۵ ٹکڑے کیے جاویں۔ پس باقی ۳ اور ۱۵ میں متداخل ہے تو اس کی تہائی کا ضرب دینا کافی ہے۔ پس ۱۵ کی تہائی ۵ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا تو ۲۰ ہوئے۔ اس میں سے زوجہ کا چہارم ۵۔ اور ہر بہن کے واسطے ایک ایک، اور ہر بھائی کے واسطے دو دو ہوں گے۔

قاعدہ دیگر: جبکہ فریقین پر کسر واقع ہو۔ پس چاہیئے کہ پہلے ہر فریق واس کے سہام میں موافقت تلاش کیے۔ پس دونوں کے توافق میں جو دو عدد حاصل ہوئے، اگر دونوں مماثل ہوں کمی بیشی نہ ہو تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہے۔ اور اگر متداخل ہوں تو زائد کو ضرب دے، اور اگر متوافق ہوں تو ایک کے وفق کو دوسرے میں ضرب دے کر اصل میں ضرب دے۔ اور اگر متبائن ہوں تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دے کر حاصل کو اصل مسئلہ میں ضرب دے۔

مثال: میّت کے تین چچا اور تین دختر ہیں۔ پس دختروں کے واسطے اصل مسئلہ ۳ سے لیا کیونکہ چچا تو عصبات ہیں۔ پس دختروں کے لیے ۲ ہُوا، اور ایک باقی رہا۔ لیکن ۲ سہام تو تین لڑکیوں پر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور اسی طرح ایک سہم بھی ۳ چچا پر تقسیم نہیں ہو سکتا۔ لیکن دونوں فریق کا عدد متماثل ہے یعنی لڑکیاں ۳۔ اور چچا بھی ۳ ہیں۔ لہٰذا ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا تو ۹ سے تصحیح ہوگئی اس طرح کہ ۹ سے دُو تہائی کے ۶ واسطے تین بہنوں کے، ہر بہن کے لیے ۲۔ ہوئے اور باقی ۳ سہام واسطے تین چچا کے، ہر ایک کے واسطے ایک سہم ہُوا۔

مثال دیگر: پانچ جدات اور پانچ سگی بہنیں، اور ایک چچا ہے۔ پس جدات کے لحاظ سے اصل مسئلہ ۶ سے

عــہ یعنی توافق بثلث ہے تو تہائی کافی ہے ۱۲

فرض کرو جس میں سے ایک سہم جدات کے لیے ہوا۔ حالانکہ اس سہم کے پانچ ٹکڑے ہوں تو ہر جدہ کو ایک ملے الیکن پانچ حصص یافتہ و پانچ بہنوں و پانچ جدات سب میں تماثل ہے۔ تو ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دو کہ ۳ ہوئے۔ اسی سے تصحیح ہوگی۔ پس جملہ ترکہ کے ۳۰ سہام میں سے جدات کو چھٹے کے پانچ سہام دو کہ ہر جدہ کو ایک سہم ملے گا اور پانچ بہنوں کو دو تہائی کے ۲۰ ہر ایک کو چار سہام ملے اور باقی چچا پاوے۔

مثال دیگر: ایک جدہ اور چھ سگی بہنیں و ۹ مادری بہنیں ہیں، اصل مسئلہ ۶ سے ہوا۔ اور حسب ذیل اس کو لکھنا چاہیئے:۔

میت — مسئلہ ۶ عول ۷ — تصحیح ۶۳

جدہ	عینی اخوات	اخیافی ۹
۱	۴	۲
۹	۳۶	۱۸

یعنی میت کے جدہ کو ایک سہم یعنی چھٹا حصہ ہے، اور عینی بہنوں کے واسطے دو تہائی کے ۴ سہام ہیں۔ اور اخیافی بہنوں کے لیے تہائی کے دو سہام ہیں، اور یہ عول ہو کر ۷ ہوگئے۔ پھر ہر فریق کو جو کچھ پہنچا، اس کو دیکھو تو ۹ اخیافی اور دو سہام میں کچھ موافقت نہیں ہے اور ۶ عینی اور ان کے چار سہام ہیں تو توافق بالنصف ہے۔ یعنی ۶ کا نصف لے کر ضرب دینا کافی اور وہ ۳ ہے۔ پھر ۳ و ۹ میں تداخل ہے تو ۹ ہی کو ضرب دینا کافی ہے۔ پس ۹ کو اصل ۷ یعنی عول میں ضرب دیا کہ ۶۳ ہوئے، اور اسی سے تصحیح ہوگی۔ اس طرح کہ جدہ کو ۹ سہام اور ۶ بہنوں عینی کو ۳۶ کہ ہر ایک کے لیے چار ہوئے، اور اخیافیوں کے ۱۸ میں سے ہر ایک کے لیے دو ہوئے۔

مثال دیگر: دختر ۶ جدات۔ ۴ دختران پسر۔ چچا۔ موجود ہیں۔ اصل مسئلہ چھ سے ہوا۔ پس دختر کو ۳ اور جدات ۶ کو ایک اور ۴ دختران پسر کو ایک۔ اور ۶ و ۴ میں موافقت بالنصف ہے تو ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۲ ہوئے اور ۱۲ کو ۶ میں ضرب دیا تو ۷۲ سے تصحیح مسئلہ ہوگی۔

مثال دیگر: میت کی زوجہ اور ۱۶ مادری بہنیں اور ۲۵ چچا ہیں۔ پس یہاں چہارم اور تہائی اور باقی چاہیئے پس کمتر عدد ۱۲ ہے جس سے تہائی و چوتھائی برآمد ہو، لیکن تہائی کے چار اور ۱۶ مادری بہنوں میں تداخل سے توافق بالربع ہے یعنی چار سے ضرب کافی ہے اور باقی ۵۔ اور ۲۵ میں بھی تداخل ہے تو پانچ سے ضرب کافی ہے لیکن چار اور پانچ میں موافقت نہیں ہے، تو ضرب دے کر ۲۰ ہوئے۔ اور ان کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا کہ ۲۴۰ ہوئے۔ پس اسی سے تصحیح ہوگی۔ واضح ہو کہ جیسے دو فریق میں عمل کیا کہ اول ہر وارث کی تعداد اور اس کے عدد سہام میں توافق و تماثل و تباین دیکھ کر باہم دونوں میں توافق وغیرہ دیکھ کر ان کے حاصل ضرب کو جس کا نام جزء السہم ہے، اصل مسئلہ میں ضرب دیا تھا۔ اسی طرح اگر تین فریق یا چار ہیں، ایسا واقع ہو تو بھی یہی عمل کرنا چاہیئے، اور واضح ہو کہ فرائض میں چار فریق سے زیادہ میں کسر متصور نہیں ہے۔ کما نص علیہ فی الہندیہ۔

مثال دیگر؛ اگر میت نے چار زوجات و تین جدات صحیحہ اور بارہ ۱۲ چچا چھوڑے۔ پس چچاؤں کے عصبہ ہونے سے ان کے لیے عدد فرض تلاش نہ ہوگا۔ بلکہ زوجات کے لیے چہارم، اور جدات کے لیے چھٹا حصہ ہے تو ایسا عدد جس سے چہارم و چھٹا نکل آوے کم سے کم ۱۲ ہے۔ پس اصل مسئلہ ۱۲ سے۔ فرض کیا حسب ذیل

میت — مسئلہ ۱۲ — تصحیح ۱۴۴

زوجات ۴	جدات صحیحہ ۳	چچا ۱۲
چہارم ۳ سہام	چھٹا حصہ ۲ سہام	باقی ۷ سہام
۳۶	۲۴	۸۴

پس اسی طور پر زوجات کو کل مال کے بارہ سہام میں سے ۳ سہام دیں تو وہ چار زوجات کو پورا تقسیم نہ ہوگا لہٰذا عمل کرنے کے

واسطے قاعدہ مذکورہ بالا کے موافق چلنا چاہیئے کہ ۳ عدد سہام کو ۴ عدد زوجات میں ضرب دیا تو ۱۲ ہوئے۔ یعنی اگر زوجاتِ اربعہ کے سب سہام کے پھر ۱۲ ٹکڑے کر دیئے جاویں تو ہر زوجہ کو ۳ ٹکڑے مل جاویں۔ لہٰذا اگر اس مسئلہ ہی میں کل مال کے اسقدر ٹکڑے کریں جس سے چاروں زوجات کو بجائے کلاں ۳ ٹکڑوں کے ۱۲ چھوٹے ٹکڑے جو مقدار میں مساوی ہیں مل جاویں تو سب پر مساوی تقسیم ہو جاویں۔ مثلاً میت کے ۱۲ روپیہ میں سے چاروں کو ۳ روپیہ نہیں تو ان میں تقسیم مشکل ہوگی۔ اور اگر بارہ روپیہ کی چونیاں ۴۸ کر کے ان میں سے چہارم کے ۱۲ چونیاں تینوں کو دی جاویں تو ہر ایک ۳ چونیاں لے لے حالانکہ ۱۲ چونیاں اور تین روپیہ برابر ہیں۔ پس یہ معنی ہیں کہ بجائے ۳ سہام کی زوجات کے لیے ۱۲ سہام کیے جاویں اور برابر اوپر سے بیان چلا آتا ہے کہ اصل مسئلہ مفروضہ سے جسقدر سہام ملیں ان کو دیکھا جاوے کہ وہ تعداد وورثہ پر پوری تقسیم ہوتی ہیں، ورنہ تداخل و توافق وغیرہ سے حساب لگایا جاوے کہ انہیں ۳ سہام کو مثلاً کتنے ٹکڑے کریں کہ ان میں پوری تقسیم ہو جاویں۔ پس مثال مذکور میں ہم نے دیکھا کہ چار زوجات اور تین سہام میں تباین ہے تو دونوں کو باہم ضرب دیا کہ ۱۲ ہو گئے۔ پس معلوم ہوا کہ ۳ سہام کے بارہ ٹکڑے کریں۔ پس اگر ہم یہ امر اختیار کریں کہ پہلے کل مال کے بارہ سہام کریں جن میں سے زوجاتِ اربعہ کو چہارم کے ۳ سہام دیں۔ پھر زوجات کے ۳ سہام کو ۱۲ ٹکڑے کریں تو ہم پر مکرر تقسیم لازم آوے اور یہی مکرر نہیں بلکہ ۳ جدات کو ۲ سہام ملے، اور وہ بھی ان پر پورے تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں تو لامحالہ ان میں بھی مکرر ٹکڑے کیے جاویں، اسطرح کہ ۳ و ۲ میں تباین ہے تو ضرب سے ۶ ہوئے تو معلوم ہوا کہ جدات کے دو سہام کے پھر ہم ۶ ٹکڑے کریں تب تقسیم ہو۔ پس حصۂ زوجات کے ۱۲ ٹکڑے کریں اور حصۂ جدات کے ۶ ٹکڑے کریں اور ابھی ختم نہیں ہوا بلکہ ۱۲ چچا کے ۷ سہام ہیں اور یہ بھی ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے بلکہ تباین ہے تو ان کے پھر ٹکڑے کریں تب بٹوارہ پورا ہو اور یہ سب چھ بار بٹوارہ ہوا۔ لہٰذا ہم نے اوپر قاعدہ بیان کیا جس سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کل مال کے ایک بار اس قدر ٹکڑے کریں جس سے زوجات کو ان کے لائق ۱۲، اور جدات کو ان کے مناسب ۶، اور اعمام کو ان کے مناسب پہنچ جاویں۔ پس قاعدہ یہی کہ پہلے ہر فریق اور اس کے سہام میں مناسبتِ حسابی سے دریافت کریں کہ اس کے واسطے کمتر کسقدر ٹکڑے ہوں تاکہ پورا بٹوارہ ہو جائے۔ پس اگر تباین ہو جیسے اس مثال میں ہر فریق و اس کے سہام میں تباین ہے تو لامحالہ تعداد فریق و اس کے سہام کو باہم ضرب دینے سے دریافت ہوا کہ زوجات کے ۱۲ جدات کے ۶ اور اعمام کے ۱۲ ضرب تے ہے۔ پھر ہم نے کل مال کے لیے ان میں باہم نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ عدد زوجات ۱۲، اور شمار اعمام ۱۲ میں مماثلت ہے۔ پس دونوں کو اصل مسئلہ میں ضرب کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ فقط ۱۲ کی ضرب ایک بار کافی ہے۔ اور اسی طرح حصۂ جدات ۶ میں اور ۱۲ میں تداخل ہے تو یہ بھی اسی میں سے نکل آویں گے۔ تو ہم نے صرف ۱۲ کو اصل مسئلہ ۱۲ میں ضرب دیا تو ۱۴۴ حاصل ہوا، پس کل مال کے ۱۴۴ سہام کر دو تو ہر ایک فریق کو اسقدر سہام پہنچیں گے کہ باہم مساوی تقسیم ہو جاویں چنانچہ اصل مسئلہ ۱۲ سے ہر فریق کو جو کچھ پہنچا تھا اس کا بارہ گنا پہنچے گا کیونکہ اصل کو بارہ گنا کیا گیا ہے تو چاہو ہر فریق کے حصہ کو بارہ گنا کر دو۔ اور چاہو ۱۴۴ میں سے ہر ایک کا حصہ نکال لو۔ مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو ۱۴۴ کی چوتھائی ۳۶ ہوئے۔ اور اسی طرح اگر اول میں ۳ سہام تھے، ان کو بارہ گنا کرو تو بھی ۳۶ ہوئے، اور اس میں سے ہر زوجہ کے واسطے ۹ سہام ہوں گے۔ اور اسی طرح جدات کے ۲۴ میں سے ہر ایک کو ۸ ملیں گے۔ اور ۱۲ اعمام کے ۸۴ میں سے ہر ایک کو ۷ پہنچیں گے۔

مثال دیگر: میت کے ۶ جدات اور ۹ لڑکیاں اور ۱۵ عم ہیں۔ اصل مسئلہ ۶ سے نکالو، اسواسطے کہ تم کو فرائض کے لیے دو تہائی و چھٹے کی ضرورت ہے، اور یہ جنس ۶ سے برآمد ہوا کرتی ہے۔ پس ۶ جدات کے واسطے ایک اور ۹ لڑکیوں کے واسطے ۲ تہائی کے ۴، اور باقی ایک سہم اس کے ۱۵ عم کے واسطے ہے، پھر ہر فریق والے کے حصہ میں تباین ہے۔ لیکن اعداد فریقوں میں توافق ہے۔ چنانچہ ۶ و ۹ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸ ہوئے جس سے ۶ و ۹ دونوں برابر مقسوم علیہ ہوتے ہیں۔ پھر ۱۸ و ۱۵ میں بھی توافق بالثلث ہے۔ لہٰذا ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۹۰ حاصل ہوئے، پھر اس کو اصل مسئلہ ۶ میں ضرب دیا تو ۵۴۰ ہوئے۔ پس اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگئی۔

مثال دیگر: میت نے دو زوجہ اور دس جدہ صحیحہ و چالیس ماوری بہن، اور بیس چچا چھوڑے۔ اس میں فرائض کے واسطے چوتھائی و چھٹے کی ضرورت ہے، لہٰذا اصل ۱۲ سے مفروض ہوا جس میں سے ۲ زوجات کو چہارم کے ۳۔ جو تقسیم نہیں ہو سکتے، اور نہ نسبت توافق ہے۔ اور دس جدات کے لیے چھٹے کے ۲۔ جو تقسیم نہیں ہو سکتے، لیکن ان میں توافق بالنصف ہے کیونکہ باہم متداخل ہیں تو ان میں سے ضرب کے لیے نصف، یعنی پانچ کافی ہیں۔ اور ۴۰ بہنوں کے واسطے تہائی کے ۴ ہیں کہ ان میں توافق بالربع ہے کہ ضرب کے لیے صرف دس کافی ہیں، پھر ۲۰ عم کے واسطے باقی ۳ ہیں جن میں باہم تباین ہے، لیکن ۲۰ ایسا عدد ہے کہ ۲، ۵، ۱۰، کو اس میں تداخل ہے۔ اور عم کے ۳، اور زوجات کے ۳ کو اصل مسئلہ ۱۲ میں تداخل ہے لہٰذا ۲۰ کو ۱۲ میں ضرب دینا کافی ہے کہ ۲۴۰ ہوئے، اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہو گی۔

مثال دیگر: میت نے چار زوجات، اور پندرہ جدات اور ۱۸ دختر اور ۶ عم چھوڑے۔ اس مسئلہ میں فرائض کے لیے آٹھویں و چھٹے و دو ثلث کی ضرورت ہے۔ پس اصل مسئلہ ۲۴ سے ہوگا۔ ازانجملہ زوجات کے واسطے آٹھویں حصہ کے ۳، اور جدات کے لیے چھٹے حصہ کے ۴، اور دختروں کے واسطے دو ثلث کے ۱۶، اور باقی ایک سہم اس کے چچاؤں کے واسطے ہوگا۔ پھر تخریج کی صورت یہ ہے کہ زوجات کے اعداد ۴ اور ۳ سہام میں موافقت نہیں ہے۔ اور اسی طرح ۱۵ جدات اور ان کے سہام ۴ میں موافقت نہیں ہے۔ اور ۱۸ دختروں اور ان کے ۱۶ سہام میں توافق بالنصف ہے کہ ۱۸ کی جگہ ۹ ہوں گے۔ اور چچاؤں کی تعداد ۶، حالانکہ سہم واحد ہے۔ پس ہمارے پاس ۴ و ۱۵ و ۹ و ۶ ہیں۔ پس ہم نے دیکھا کہ ۶ و ۹ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے پھر اس عدد کو ۱۵ کے ساتھ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۹۰ حاصل ہوئے پھر اس عدد میں و چار میں توافق بالنصف ہے تو ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸۰ ہوئے پس ۱۸۰ کو اصل مسئلہ ۲۴ میں ضرب دینے سے (۴۳۲۰) ہوئے پس کل مال کے اس قدر سہام کئے جاویں کہ اسی سے تصحیح ہوگی۔

مثال دیگر: میت کی پانچ علاتی بہنیں ہیں اور ۳ ماوری بہنیں ہیں اور ۷ جداتِ صحیحہ ہیں، اور چار زوجات ہیں، پس ہم کو اس مسئلہ کے فرائض کے لیے ضرورت ہے۔ اور اگر کچھ بچ جاوے تو وہ بھی انہی اصحاب فرائض نسبی پر رد کیا جائے گا، کیونکہ کوئی عصبہ نہیں ہے۔ لیکن صورت یہ واقع ہوئی کہ چھٹے و دو تہائی و چہارم کی ضرورت سے مسئلہ پر زیادتی لازم آوے گی، چنانچہ ایسا عدد جس سے چھٹا دو تہائی و چہارم نکلے وہ ۱۲ ہے، پس علاتی بہنوں کے لیے دو تہائی کے ۸ ہوئے، حالانکہ ان کی تعداد پانچ ہے، اور ماوری ۳ بہنوں کے واسطے تہائی مال کے ۴ ہوئے

کے (۲) سہام ہوئے اور ان میں بھی تباین ہے اور (۴) زوجات کے چہارم جدات کے لیے چھٹے حصہ کے (۲) سہام ہوئے اور ان میں بھی تباین ہے اور (۷)
اور ان میں بھی تباین ہے اور (۷) جدات کے لیے چھٹے حصہ کے
کے (۴) سہام ہوئے حالانکہ تقسیم نہیں ہو سکتی اور تباین ہے پس معلوم ہوا کہ جملہ فریق ورثہ میں جیسے ان کی تعداد سہام میں تباین ہے تو
حسب قاعدہ مذکورہ بالا ہر فریق کو دوسرے میں باہم ضرب دیا جاوے تو ۵ × ۳ × ۴ × ۷ = (۴۲۰) یہ حاصل ضرب ہوا اور سہام کا
اصل مسئلہ (۱۲) سے تھا لیکن عول ہو کر (۱۷) ہو گیا پس (۴۲۰) کو (۱۷) میں ضرب دیا کر (۷۱۴۰) ہوئے پس اسی قدر سہام کرنے سے اس مسئلہ
کی تصحیح ہو گئی۔ ح۔

فصل: عول کے بیان میں

واضح ہو کہ فرائض کی تین صورتیں ہیں۔ فریضہ عادلہ و فریضہ قاصرہ و فریضہ عائلہ۔ پس فریضہ عادلہ یہ ہے کہ ترکہ کے جسقدر سہام اصل مسئلہ میں فرض کیے گئے ہیں اسی قدر اہل فرائض کے حقوق کا مجموعہ ہو یعنی کم یا زیادہ نہ ہو یا اس طرح کہو کہ ترکہ کے جس قدر حصص مستقیم ہو سکتے ہیں اسی قدر اصحاب فرائض کے حقوق ہوں اور اس کی توضیح یہ ہے کہ ہر چیز کامل کے اجزاء باعتبار نصف و ثلث وغیرہ کے محدود ہوتے ہیں۔ مثلاً نصف پس ایک چیز کے نصف فقط دو سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور چہارم فقط چار سے زیادہ نہ ہوں گے اور سوم فقط تین سے زیادہ نہ ہوں گے مثال یہ کہ میت نے ازجانب مادر و پدر کے دو بہنیں چھوڑیں اور ازجانب مادر دو بہنیں چھوڑیں یعنی صرف اس کی دو عینی بہنیں اور دو اخیافی بہنیں ہیں تو

عینی بہنیں دو تہائی کی مستحق ہیں، اور اخیافی بہنیں ایک تہائی کی مستحق ہیں تو کل مال کی صرف تین ہی تہائی ہوتی ہیں اور وہ ان میں برابر پوری اتریں۔ اور اسی طرح اگر ترکہ کے سہام فرائض بہ نسبت مال کے کم ہیں لیکن باقی کا لینے والا کوئی عصبہ ہے تو بھی تقسیم پوری اترے گی کہ نہ کمی ہوئی نہ زیادتی ہے۔ صورت دوم: فریضہ قاصرہ یہ ہے کہ میت کے وارث لوگ کل مال کے حصص سے کم کے مستحق ہیں۔ یعنی اصحاب فرائض کو دے کر مال بچ جاتا ہے اس طرح کہ باقی کا لینے والا کوئی عصبہ نہیں ہے کیونکہ اصحاب فرائض کا حق تو محدود ہوتا ہے اور عصبہ کا کوئی حصہ مفروض نہیں، بلکہ اصحاب فرائض کو دے کر جو کچھ بچے وہ سب اسی کے واسطے ہے۔ لہٰذا کبھی ایسی صورت ہوتی ہے کہ اصحاب فرائض کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا کہ عصبہ پاوے چنانچہ مثلاً میت کی سگی دو بہنیں و مادری دو بہنیں اور چچا ہے تو سگی بہنوں نے کل مال کا دو تہائی لیا اور مادری بہنوں نے ایک تہائی لیا۔ پس چچا کے لیے کچھ نہیں بچا۔ اور کبھی عصبہ کو بہت مل جاتا ہے۔ جب ذی فرض فقط قلیل مستحق ہو تو باقی سب عصبہ کے واسطے ہے۔ پس اگر عصبہ نہ ہو تو ذوی الفروض فقط قلیل کے مستحق ہوئے اور باقی مال بچ رہا، اور اسی کو فریضہ قاصرہ کہتے ہیں، اور ایسی صورت میں بچا ہوا مال بھی ذوی الفروض پر رد کیا جاتا ہے۔ اور اس کا بیان آئندہ فصل میں انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ میت کی ماں و سگی دو بہنیں موجود ہیں تو ماں کو چھٹا حصہ، اور بہنوں کے واسطے دو تہائی ہے اور باقی چھٹا حصہ رہ گیا، تو بھی ان وارثوں پر رد کیا جائے گا۔ فریضہ سوم: عائلہ یہ ہے کہ اصحاب فرائض اسقدر موجود ہیں کہ ان کے سہام کا مجموعہ بہ نسبت مال کے بڑھ جاتا ہے، مثلاً میت عورت کا شوہر، اور سگی دو بہنیں موجود ہیں تو شوہر نصف کا، اور سگی بہنیں دو تہائی کی مستحق ہیں۔ حالانکہ نصف کے بعد دو تہائی باقی نہیں رہتی ہے۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کسی ذی فرض کو مستحق نہ کیا جاوے بلکہ ہر ایک قطعاً مستحق ہوتا ہے، اور کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے تو اس کا حکم اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک عول ہے اور یہی فقہائے امت رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔ المبسوط۔

اور بھید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عزوجل نے استحقاق مواریث کو لوگوں کے اختیارات پر نہیں رکھا کہ وہ اپنی خوشی و طبیعت پر کسی کو دیں اور کسی کو نہ دیں، بلکہ اپنے حکم سے فرائض مقرر فرمائے۔ لہٰذا ہر ذی فرض کے واسطے جو اس کا

حق مفروض ہے، وہ میت کے مرتے ہی اس کے مال میں متعلق ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر تعدی سے کوئی ظالم یا بہت سے وارث مل کر کسی کا حصہ نہ دیں تو اس کے تعلق کی وجہ سے کل کا تصرف حرام ہے، اور عاقبت میں اس کے مواخذہ میں مبتلا ہوں گے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے علم پاک و محیط کے موافق اصحاب فرائض کے حقوق معین فرمائے، اور ان حقوق کا تعلق موجودہ ترکہ سے ہے۔ پس جب سہام اصحاب الفرائض بہ نسبت مال کے بڑھ جاویں تو گویا وہ مال اسی قدر حصص ہے جس میں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے، اور حق عز وجل کا علم قدیم محیط ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی میراث میں اس قدر ملنا چاہیئے۔ اور یہ قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں ہوا کہ اس کو بندگان ضعیف محفوظ نہیں رکھ سکتے ہیں۔ اور محروم بھی نہیں کیا، بلکہ میت کے مال سے مواسات اس کے اختلاف کی باقی رکھی، پس جب کمی ہوئی تو اسی حساب سے کمی ہوئی۔ پس گویا وہ چیز اسی مقدار پر ہے۔ بیان یہ کہ مثلاً نصف اور دو تہائی و چہارم ہے اور میت کی اشرفی ۲۰ لعدیہ ترکہ ہے تو ۱۲ سے مسئلہ ہے اور ۱۷ حصہ آئے پس ڈیوڑھے کے قریب ہو گیا اور یہ اشرفی کلاں تھی، گویا چھوٹی ڈیڑھ اشرفی ہو گئی اور اس میں سے سب نے اپنا حق لیا، اور اس عول و رد میں عجیب لطافت یہ ہے کہ حکمتِ بالغہ سے یہ احکام ایسے طور پر مقرر فرمائے کہ ہر قوم خواہ حساب جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں، نہایت آسان طریقہ سے ان حقوق کو نکال سکتے ہیں، اور حقوق اپنی مناسبت کے ساتھ محفوظ ہیں چنانچہ ۱۲ کی جگہ جب ۱۷ سترہ حصہ ہوئے تو نصف والے کو جو نسبت چہارم والے سے تھی وہ ۱۷ حصہ میں بھی ویسی ہی باقی ہے۔ اور حکمتِ الٰہی میں اسی نسبت سے مواسات مقصودہ ہے، پس یہ حکمت جلیلہ ہے۔ والحمد للہ رب العلمین۔

پس فریضہ سہام کے موافق مسئلہ میں عول ہوتا ہے، تو سابق فریضے ہر ایک میں کمی اسی نسبت سے پیدا ہوتی ہے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں تھی، اسی نسبت سے ہر ایک قرضخواہ و موصی لہ کو کمی دی جاتی ہے جبکہ قرضوں کی تعداد زائد ہو اور مال موجودہ میں کمی ہو۔ الاختیار۔

واضح ہو کہ اصول مسائل سات ہیں۔ ۲، ۳، ۴، ۶، ۸، ۱۲، ۲۴ یعنی ہمیشہ جب فرائض نکالنے کے لیے اصل مسئلہ فرض کیا جاوے تو وہ ضرور انہیں سات میں سے کوئی عدد ہوگا۔ پھر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ جب اصل مسئلہ ۲، ۳، ۴ و ۸ ہوگا تو عول واقع نہیں ہوتا ہے، اور عول کا وقوع صرف تین اصول یعنی ۶، ۱۲ و ۲۴ میں ہوتا ہے۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو تو کبھی اس کا عول ۷، ۸، ۹ و ۱۰ تک ہوتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۱۲ سے مفروض ہو پھر عول واقع ہو تو اس کا عول ۱۳، ۱۵، ۱۷ واقع ہوگا۔ اور جب اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو، اور عول واقع ہو تو عول فقط ۲۷ ہوگا۔ اور اس کے سوائے عول نہیں ہوتا ہے۔

مثالیں: میت عورت کا شوہر و سگی بہن موجود ہے، اصل مسئلہ ۲ سے ہوا کہ نصف شوہر کو اور نصف سگی بہن کو دیا جاوے۔ اسی طرح اگر شوہر و علاتی بہن ہو تو بھی یہی فریضہ ہے۔

تنبیہ ۱۔ فرائض میں سوائے ان دو صورتوں کے کوئی صورت نہیں کہ فریضہ متساوی واقع ہو اگرچہ فریضہ وعصبہ کے طور پر نصفا نصف ہو سکتا ہے مثلاً دختر و عصبہ ہے کہ نصف دختر کو اور باقی عصبہ کو دیا جاوے تو نصفا نصف ہو گیا۔ (دیگر) میت کا سگا بھائی اور دو مادری بھائی ہیں تو مسئلہ ۳ سے ہوا کہ تہائی مادری بھائیوں کو ملے گا اور باقی سگا بھائی لے جاوے۔ دیگر۔ میت کی دو سگی بہنیں و ایک علاتی بھائی ہے تو مسئلہ ۳ سے۔ ازانجملہ دو تہائی سگی بہنوں کا اور باقی بھائی لے جاوے۔ تنبیہ۔ ایسے بھائی بہن جمع ہوئے کہ بھائی نے بہن کے برابر پایا ہے۔ م۔ دیگر۔ دو سگی بہنیں اور دو اخیافی بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ ۳ سے جس میں سے سگی بہنوں کو دو تہائی اور اخیافی بہنوں

کو تہائی دیا جاوے۔ **تنبیہ:** چار بہنیں ایسی جمع ہوئیں کہ دُو نے دُو سے چند پایا۔م۔ **دیگر** شوہر و دختر و عصبہ ہے تو اصل مسئلہ ۴ سے ہوگا کہ شوہر کو چہارم و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی دیا جاوے۔ **دیگر** زوجہ و دختر و عصبہ ہے۔ اصل مسئلہ ۸ سے ہوا کہ زوجہ کو آٹھواں و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی ملے گا۔ **دیگر** زوجہ و پسر ہے، تو بھی اصل ۸ سے کہ زوجہ کو آٹھواں اور پسر کو باقی ملے گا۔ بالجملہ ۲، ۳، ۴ و ۸ سے جسقدر مسائل ہوں گے وہ لامحالہ ایسی ہی صورتوں میں ہوں گے کہ ان میں کبھی عول نہیں ہوگا۔

عول کی مثالیں جو فقط ۶، ۱۲، ۲۴ میں ہوتی ہیں

میت کی جدہ صحیحہ و اخیافی بہن و علاتی بہن و عینی بہن ہیں۔ اصل مسئلہ ۶ سے ہوا۔ کہ جدہ کو چھٹا حصہ ایک، اور اخیافی بہن کو اسی طرح ایک، اور عینی بہن کو نصف کے ۳۔ اور بطور تکملہ دوثلث کے علاتی بہن کو ایک، پس یہ سب ملاکر ۶ ہوئے۔ پس بطور فریضہ عادلہ کے پورا تقسیم ہوگیا۔ اور اگر اسی مسئلہ میں اخیافی دو بہنیں ہوں تو دونوں کے واسطے تہائی کے دُو سہام ہوں۔ پس اصل ۶ تھا، حالانکہ عول ہوکر سات ہوگیا۔ **دیگر** شوہر و ماں و اخیافی دُو بہنیں یا اخیافی دُو بھائی ہیں۔ اصل مسئلہ ۶ سے کہ شوہر کو نصف اور ماں کو چھٹا حصہ اور اخیافیوں کو تہائی ملا اور پورا تقسیم ہوگیا۔

واضح ہو کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا گیا کہ ابن عباس عول کے قائل نہ تھے، اور ماں کو اخیافی بھائیوں یا بہنوں کی وجہ سے تہائی سے محجوب کرکے چھٹے حصہ پر لانے کے قائل نہ تھے۔ پس یہی مسئلہ ان پر الزام ہے، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس مسئلہ میں کیا کریں گے۔ اگر انہوں نے ماں کو چھٹا حصہ دیا تو اخیافیوں کی وجہ سے ماں کے محجوب ہونے کے قائل ہوگئے۔ اور اگر انہوں نے ماں کو تہائی دیا مگر دونوں اخیافیوں کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نص قرآن کے خلاف ہے کہ دُو یا زیادہ اخیافیوں کے لیے تہائی منصوص ہے۔ اور اگر انہوں نے اخیافیوں کو بھی تہائی دیا تو مسئلہ عول ہو کر سات ہوگیا، پس عول کے قائل ہوگئے۔ بالجملہ اس مسئلہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما پر دُو باتوں میں سے ایک بات لازم ہے یا تو قائل ہوں کہ دُو اخیافیوں کی وجہ سے ماں کو تہائی سے نقصان ہوکر چھٹا حصہ ملتا ہے اور یا عول کے قائل ہوں۔ فافہم۔ **دیگر** شوہر و ماں و سگی بہن ہیں۔ اصل چھ سے، پس شوہر کو ۳ اور ماں کو ۲، اور سگی بہن کو ۳۔ پس مسئلہ عول ہوکر ۸ ہوگیا۔

روایت ہے کہ ابتدائے خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں یہی پہلا عول پیش آیا، پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا۔ پس عباس بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ ان پر بقدر ان کے سہام کے تقسیم ہو۔ پس حضرت عمر و علی و عثمان و غیرہم رضی اللہ عنہم سب نے اس پر اجماع کیا۔ **تنبیہ:** حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے عول میں اختلاف کیا، حالانکہ اول رائے ان کے باپ کی تھی، پس یہ تنبیہ ہے کہ علم شریعت میں ہر شخص پر اللہ تعالیٰ کے واسطے اتباع شریعت فرض ہے تاکہ حسن نیت پر ثواب جمیل کا مستحق ہو۔ اور ہر دیندار کو واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک دائرۂ اہل السنۃ کے اندر جو قول بحسب دلیل شریعت ثابت ہو وہ اس کے اختیار کرنے میں ماجور ہے۔ چنانچہ دیکھو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی تقلید نہیں فرمائی بلکہ جو ان کے نزدیک صحیح معلوم ہوا بنظر استدلال کتاب و سنت کے وہ اختیار کیا، اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے ان کے ساتھ کچھ خصومت و نزاع نہیں کیا۔ حالانکہ یہ وہ مؤمنین ہیں جن کے قطعی مؤمنین ہونے کی شہادت اللہ تعالیٰ نے

قرآن مجید میں فرمائی، اور اکمل و اعزّ یہ کہ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کے خطاب اعلیٰ سے سرفراز کیا تو معلوم ہوا کہ مؤمنین کی یہی راہ ہے اور ان کی راہ سے مخالفت کرنا، اور باہم مسلمانوں میں چھوٹے چھوٹے مسائل پر نزاع و مخالفت کرنا اور حنفی شافعی کو مخالف سمجھے اور شافعی حنفی کو مخالف جانے تو یہ راہ اہل السنۃ کے خلاف ہے بلکہ باہم ایک اعتقاد حق پر ہو اور بھائی بھائی ہو، اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتداء میں جس طرح اس کے علم میں حق ہو ثواب کماوے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کرے، اور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی شان پر تھے، واللہ تعالیٰ ہو الہادی الی سبیل الرشاد وہو حسبنا ونعم الوکیل والحمد للہ رب العلمین۔ م۔

دیگر شوہر و ماں و سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل ۶ سے شوہر ۳۔ ماں ۱۔ جس کی بہنیں ۴۔ پس عول ہو کر ۸ سے ہو گیا۔ **دیگر** شوہر و ماں و سگی بہن و علاتی بہن و اخیافی بہن موجود ہیں، تو اصل مسئلہ ۶ سے ہوا کہ شوہر ۳۔ ماں ۱۔ سگی بہن ۳۔ علاتی بہن ۱۔ اخیافی بہن ۱۔ پس مسئلہ عول ہو کر ۹ سے ہو گیا۔ **دیگر** شوہر و ماں و اخیافی دو بہنیں و سگی دو بہنیں موجود ہیں۔ تو اصل مسئلہ ۶ سے ہو گا پس شوہر کو ۳، ماں کو ۱، دونوں اخیافیوں کو ۲، دونوں عینی بہنوں کو ۴، پس عول ہو کر ۱۰ ہو گیا۔ اور واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں اگر دو اخیافی بھائی یا بہنیں فرض کرو، تو بھی یہی حکم ہو گا۔ اور مسئلہ لاحق کو مسئلہ شریحیہ کہتے ہیں، کیونکہ شریح رحمۃ اللہ تعالیٰ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت سے برابر خلافت راشدہ میں قاضی رہے، اور تابعین علمائے جلیل القدر سے ہیں۔ اول انہوں نے ہی ایسے مسئلہ میں حکم قضاء نافذ فرمایا ہے یہ تو ۶۔ کے ۱۰ تک عول کا بیان تھا۔ **دیگر** زوجہ و سگی دو بہنیں و علاتی بھائی موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوا۔ پس زوجہ کو چہارم ۳۔ سگی بہنوں کو ۸۔ اور باقی علاتی بھائی کے واسطے ہے، پس پورا تقسیم ہو گیا۔ **دیگر** زوجہ و جدہ اور سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل ۱۲ سے، پس زوجہ ۳، جدہ ۲، اور سگی بہنوں کے لیے ۸، پس مجموعہ ۱۳ ہو گیا۔ لہٰذا۔ ۱۲ سے عول ہو کر ۱۳ ہو گیا۔ اور اس صورت میں علاتی بھائی ہوتا تو اس کو کچھ نہ ملتا۔ **دیگر** زوجہ و اخیافی دو بھائی یا بہنیں اور دو سگی بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲ سے۔ پس زوجہ کے لیے ۳۔ اخیافیوں کے واسطے ۴، اور سگی بہنوں کے لیے ۸۔ پس مجموعہ ۱۵۔ پس ۱۲ سے عول ہو کر ۱۵ ہو گیا۔ **دیگر** زوجہ و ماں و اخیافی دو بہنیں اور سگی دو بہنیں ہیں، اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو گا۔ زوجہ ۳، ماں ۲، اخیافیوں کے لیے ۴۔ اور سگی بہنوں کے لیے ۸، پس مجموعہ ۱۷ ہے تو ۱۲ عول ہو کر ۱۷ ہو گیا۔ **دیگر** تین زوجات و دو جدہ و چار اخیافی، اور آٹھ سگی بہنیں ہیں، اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوا تو تینوں زوجات کے لیے ۳، اور دونوں جدات کے لیے ۲، اور چاروں اخیافیوں کے واسطے ۴۔ اور آٹھوں سگی بہنوں کے لیے دو تہائی کے آٹھ۔ پس ہر ایک حصہ میں جو کچھ پڑا، وہ ہر فریق پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے۔ لیکن مسئلہ ۱۲ سے عول ہو کر ۱۷ ہو گیا، اور اس مسئلہ میں سب ہی عورتیں ہیں، اسی واسطے اس کو ام الارامل کہتے ہیں اور ہر عورت کو ایک ہی ایک سہم ملا۔ لہٰذا علمائے فرائض باہم امتحانی سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا صورت ہے کہ ایک مرد مرا، اور اس نے سترہ اشرفیاں چھوڑیں، اور وارثوں میں سترہ عورتیں چھوڑیں، اور ہر عورت کو ایک ہی ایک اشرفی ملی۔ اس کا جواب یہی صورت ہے جو مذکور ہوئی، یہ سب ۱۲ سے عول کا بیان تھا۔ **دیگر** زوجات و باپ و ماں و پسر موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو گا۔ پس زوجہ کو ۳، باپ کو ۴، ماں کو ۴۔ اور باقی اس کے پسر کو ملے گا، تو بدوں عول کے تقسیم ہو گیا۔ **دیگر** زوجہ و دو دختر و ماں و باپ موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو گا، کیونکہ آٹھواں چھٹا جمع ہے۔ پس زوجہ کو ۳۔ دونوں دختروں کو ۱۶، ماں کو ۴۔ باپ کو ۴، پس مجموعہ ۲۷ ہو گیا، تو ۲۴ کا عول ہو کر ۲۷ ہوا۔ اور اس حالت میں زوجہ کے حصہ میں

آٹھواں چاہیئے تھا، حالانکہ نواں ہوگیا۔ کیونکہ زوجہ کو ۳ سہام ملے اور یہ ۲۷ کا نواں حصہ ہے اگرچہ ۲۴ کا آٹھواں تھا۔

واضح ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ خطبہ پڑھتے تھے کہ اس حالت میں ایک شخص نے حضور سے یہ مسئلہ پوچھا جس کو ضرورت پیش آئی تھی۔ پس فوراً منبر پر جواب دیا کہ زوجہ کا آٹھواں حصہ نواں ہوگیا اور پھر اپنا خطبہ پڑھنے لگے۔ اسی واسطے اس مسئلہ کو منبریہ کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ جواب میں عجیب لطافت ہے کہ جب زوجہ کا نواں ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ کل سہام ۳ کا ۹ گنا، یعنی ۲۷ ہیں۔ پس باقیوں کے سہام خود دریافت کرنا بہت آسان ہے۔ فافہم۔ اگر مسئلہ میں بجائے ماں و باپ کے جدہ و جد ہو یا جدہ و باپ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کہ ۲۴ کا عول ۲۷ ہو جائے گا۔ کیونکہ ماں کے بجائے جدہ ہے اور باپ کے بجائے جد ہے۔ اور اسی طرح اگر بجائے دونوں دختر کے ایک دختر اور دوسری پسری دختر ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ پسری دختر کے لیے چھٹا حصہ، اور دختر کے لیے نصف ہوگا، تاکہ دونوں میں دو تہائی پوری ہو جاوے اور وجہ یہ ہے کہ دختر میں پسری دختر بھی شامل ہیں۔ لیکن پسری دختر سے صلبی دختر مقدم ہے۔ اور جب دو دختر ہوں تو ان کے لیے دو تہائی ہوتا ہے، اور یہاں دختر صلبیہ اور دختر پسر سے دو کا وجود ہوا تو ان دونوں کے واسطے دو تہائی چاہیے ہے۔ لیکن دختر صلبیہ کے لیے نصف ہے، تو لامحالہ دختر پسری کے واسطے باقی چھٹا حصہ ہے۔ دیگر زوجہ و ماں و اخیافی دو بہنیں، اور سگی دو بہنیں ہیں اور ایک پسر کافر یا قاتل یا کسی کا مملوک ہے تو یہاں بھی اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوگا۔ جیسے اوپر بیان ہوا۔ اور پسر محروم کی وجہ سے کوئی محجوب نہیں ہوگا تو اس کا وجود و عدم یکساں ہے۔ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک پسر محروم کی وجہ سے زوجہ کا گھٹ کر آٹھواں رہ جاتا ہے، چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک اصل مسئلہ ۲۴ ہوگا جبکہ زوجہ کے لیے چہارم نہیں بلکہ آٹھواں ہوگیا، اور ان کے نزدیک اس کا عول ہوکر ۳۱ ہو جائے گا۔ پس بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ ۲۴ کا عول ۳۱ بھی ہوتا ہے، پس زوجہ کے لیے ۳، ماں کے لیے ۴، اخیافیوں کے لیے ۸، سگی بہنوں کے لیے ۱۶۔ پس مجموعہ ۳۱ ہوا۔ اور یہ ۲۴ کا عول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک جب زوجہ کو چہارم ملے گا تو یہ مسئلہ ۱۲ سے ہوگا۔

تعلیم لطیف واضح ہو کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو، اور وہ ۸ یا ۹ یا ۱۰ تک عول ہو تو جان لینا چاہیئے کہ میت ضرور عورت ہے۔ یعنی بدوں عورت میت کے یہ عول کبھی نہ ہوگا۔ اور اگر اصل مسئلہ ۶ سے ہوکر ۷ تک عول کرے تو ہوسکتا ہے کہ میت عورت ہو یا مرد ہو۔ جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ۱۷ تک عول کرے تو میت قطعاً مرد ہے۔ اور اگر ۱۳ یا ۱۵ تک عول کرے تو ہوسکتا ہے کہ میت مرد ہو یا عورت ہو۔ جب اصل مسئلہ ۲۴ سے عول ہوکر ۲۷ ہو تو میت بالضرور مرد ہے۔ کذا فی خزانۃ المفتین۔ ھ۔ یہ سب عول کا بیان ہوا ہے۔

فصل، رد کے بیان میں

عول میں جو معنی بیان ہوئے ہیں رد اس کے ضد ہے۔ تو جب وارثوں میں صرف اصحاب الفروض ہوں، اور کوئی عصبہ نہ ہو، اور اصحاب فروض کے حصص بھی مال سے کم ہوں، یعنی ان کے حصص دینے کے بعد بھی مال بچ رہتا ہے تو مال بھی انہیں اصحاب الفرائض کو حصہ رسد پھیر دیا جاوے، اور اس سے ہر ایک کو جو کچھ ملے گا وہ اس کے فرض سے زیادہ ہو جائے گا واضح ہو کہ جو فاضل ہو وہ اصحاب فرائض کو بحساب ان کے سہام کے پھیرا جاتا ہے سوائے شوہر و زوجہ کے، یعنی شوہر و زوجہ بھی اگرچہ اصحاب الفروض سے ہیں، لیکن فاضل کے رد کیے جانے میں یہ لوگ شامل نہیں ہیں، بلکہ سوائے شوہر و زوجہ کے دیگر اصحاب الفرائض

پر رد کیا جائے گا، اور یہی ہمارے علماء کا مذہب ہے۔ محیط السرخسی۔ اور واضح ہے کہ اگر شوہر کو سوائے زوجیت کے بوجہ نسب کے بھی استحقاق ہو تو وہ بطور عصبہ کے ہوگا نہ بطور اصحاب الفرائض کے، لہٰذا رد کے حق میں شوہر و زوجہ مستثنیٰ ہیں م۔ اور واضح ہو کہ جملہ وارثین جن پر باقی مال رد کیا جاتا ہے، سات ہیں۔ ماں و جدہ و دختر و دختر پسری و دختر و عینی یعنی سگی بہنیں۔ و علاتی بہنیں۔ اور ماں کی اولاد یعنی اخیافی خواہ بہن ہوں یا بھائی ہوں۔

واضح ہو کہ رد کا وقوع ایک جنس یا دو جنس یا تین جنس پر ہوتا ہے اور اس سے زیادہ نہیں ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ اصل مسئلہ سے رد کرکے جو عدد رہتا ہے وہ چار عدد ہیں۔ ۲، ۳، ۴ اور ۵۔ الاختیار۔ یعنی مسائل کے تتبع سے دونوں امر دریافت ہوئے کہ جب رد واقع ہوتا ہے تو تین جنس سے زائد پر نہیں پایا گیا۔ اور زیادہ ٹکڑوں سے بطور رد کے کم ٹکڑوں پر مسئلہ ہو جاتا ہے تو یہ دریافت ہوا کہ کبھی ۲ رہ جاتا ہے اور کبھی تین ۳ اور کبھی چار کبھی پانچ۔ م۔ پھر دیکھا جاوے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے مفروض تھا، اگر رد واقع ہوا، اور یہ رد ان سب پر ہے جو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے یہی رکھا جاوے، اور زائد کو ساقط کر دیا جاوے۔

(مثال: (رد ہو کر دو پر آجانا) میت کی جدہ اور مادری بہن ہے۔ اصل مسئلہ ۶ سے فرض کیا گیا، جس میں سے چھٹا حصہ جدہ کو، اور چھٹا حصہ مادری بہن کو دیا گیا۔ اور چار سہام باقی رہے۔ وہ بھی انہیں دونوں پر رد کیے گئے، تو اس مسئلہ میں رد کرنا جملہ اہل فرائض پر واقع ہوا۔ پس قاعدہ کے موافق زائد ساقط کرکے دو ہی سہام پر رکھا گیا تو مال ان دونوں میں نصفا نصف ہو گیا۔

(مثال دیگر۔ ۳۔) میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں۔ پس مسئلہ ۶ سے ہوا۔ ازانجملہ جدہ کو ایک اور مادری بہنوں کو ۲ دیے گئے۔ اور ۳ باقی رہے حالانکہ رد جملہ ذوی الفروض پر ہے، یعنی دو صاحب فرض ہیں، اور دونوں پر رد ہوتا ہے تو زائد ساقط کر د۔ پس مسئلہ ۳ سے ہوا کہ تہائی جدہ کے واسطے، اور دو تہائی دونوں بہنوں کے لیے ہوئی۔

(مثال۔ ۴) میت کے ماں و دختر ہے۔ پس اصل مسئلہ ۶ سے ہوا، جس میں سے دختر کو ۳۔ اور ماں کو ایک اور باقی انہیں پر رد ہوا تو مسئلہ ۴ سے ہو گیا۔

(مثال۔ ۵۔) چار دختر و ماں ہے۔ پس دو تہائی و چھٹا چاہیئے۔ لہٰذا مسئلہ ۶ سے ہوا جس میں سے ماں کو ایک سہم اور دختروں کو دو تہائی کے چار سہام ہوئے، اور باقی ایک سہام بقدر حصہ انہیں پر رد ہوا تو مسئلہ ۵ سے ہو گیا۔ محیط السرخسی۔ یہ سب اس صورت میں کہ مسئلہ میں سب ایسے ہوں جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر سہام ہوں صرف انہیں پر رد کیا جاوے، اور یہی اصل مسئلہ ہو جاوے گا اور زائد کو ساقط کر دیا جاوے، کیونکہ مثلاً ۶ سہام میں سے ماں کو ایک حصہ ملتا تو وہ چھٹا حصہ ہوتا۔ اور جب چار ہی میں سے ایک حصہ ملا تو بڑھ کر چہارم ہو گیا۔ اور جب دختر کو ۶ میں سے تین سہام ملتے تو نصف تھے، اور چار میں سے تین سہام ملے تو تین چوتھائی ہو گیا۔ اور اگر حساب اربعہ سے نکالو تو بہت طویل ہو جاوے گا، کیونکہ دو سہام باقی ہیں۔ اور جس کو ۶ میں سے ۳ سہام ملے تھے اس کو ۲ میں سے ایک ملے گا۔ اور ماں کو ایک تہائی سہم ملے گا۔ پھر دو تہائی سہم باقی رہا، اس کو بھی اسی حساب سے نکالو، اور اسوقت بھی کسور واقع ہوں۔ پس رد کا یہ لطیف قاعدہ ہے کہ سہام موجودہ کی قدر حصص کر دیے جاویں تو ہر ایک کو اپنے حساب سے پہنچ جاوے گا۔ یہ اسوقت کہ مسئلہ میں سب ہی اس لائق ہوں جن پر رد کیا جاوے۔ م۔ اور اگر مسئلہ میں شوہر یا زوجہ ہو جو باقی میں سے پانے کا مستحق نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ جنس واحد ہے یا متعدد ہیں۔ پس اگر جنس واحد ہو تو کمتر مخرج جس سے

شوہر یا زوجہ کا حصہ نکل سکتا ہے اس کا حصہ نکال دو۔ پھر باقی کو جنس واحد کی تعداد پر تقسیم کرو، جن پر رد کیا جائے گا بشرطیکہ باقی وان کے تعداد میں کسر نہ ہو، مثلاً میت کا شوہر اور تین لڑکیاں ہیں تو شوہر کا چہارم ہے۔ پس چار میں سے ایک سہم شوہر کو دیا جاوے، اور باقی تین سہام بطور فرض ورد کے انہیں تین لڑکیوں کو دیدے، اور یہ ٹھیک ہو جاتا ہے کہ ہر لڑکی کو ایک سہم مل جائے گا۔ اور اگر باقی سہام اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر باقی اور ان کی تعداد میں توافق ہو تو عدد وفق کو مخرج اصل میں ضرب دیدو جس سے تصحیح ہو جائے گا۔ مثلاً میت کے ۶ لڑکیاں و شوہر ہے تو ۴ سے اصل مسئلہ فرض کرکے شوہر کو چہارم دیا جاوے۔ اور باقی تین سہام کی تقسیم ۶ لڑکیوں پر نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن ۳، ۶ میں تداخل سے وفق بنصف یعنی ۲ ہے۔ پس اصل مخرج یعنی ۴ کو ۲ میں ضرب دیا تو ۸ ہوا، اس میں سے چہارم دو شوہر کے لیے ہے، اور باقی چھ کو چھ لڑکیوں پر ایک ایک سہم بانٹ دیا جاوے۔ اور اگر باقی میں، اور ان وارثوں کے شمار میں جن پر رد ہوگا توافق نہ ہو، جیسے شوہر و پانچ لڑکیاں ہوں حتیٰ کہ اصل مسئلہ ۴ میں سے ایک شوہر کو دے کر باقی ۳ اور ۵ میں موافقت نہیں ہے تو ایسی صورت میں کل تعداد کو اصل مخرج میں ضرب دیدو، چنانچہ ۵ کو ۴ میں ضرب دیا کہ ۲۰ ہوئے۔ پس اس میں سے چہارم کے پانچ شوہر کو دو، اور باقی ۱۵ کو ۵ لڑکیوں کو تین تین سہام بانٹ دو۔ یہ اس وقت کہ جنس واحد ہو۔ اور اگر شوہر یا زوجہ کے ساتھ میں، جن پر رد کیا جائے گا دو یا زیادہ اجناس ہوں تو اصل مسئلہ میں سے شوہر یا زوجہ کو دیدے۔ پھر باقی کو ان اجناس کے سہام پر بانٹ دے، بشرطیکہ تقسیم درست ہو۔ ورنہ جن پر رد کیا جائے گا ان کے جمع کو اصل مخرج میں ضرب دیدو جس سے مسئلہ صحیح ہوگا۔ پھر جن پر رد نہیں ہوگا ان کے سہام کو جن پر رد ہوگا ان کے مسئلہ میں ضرب دے دو، اور جن پر رد ہوگا ان کے سہام کو جن پر رد نہیں اس سے باقی میں ضرب دو۔

مثال ۱ زوجہ و چار جدات اور چھ اخیافی بہنیں ہیں۔ پس زوجہ کے واسطے چہارم کا ایک سہم نکالا تو ۳ سہام رہے اور اس میں سے جدات سے اخیافیوں کو دو چند کا استحقاق ہے کیونکہ جدات کے لیے چھٹا تھا، اور اخیافیوں کے واسطے تہائی تھا۔ پس ۳ میں سے ایک سہم تو چاروں جدات کو دے دو، اور دو سہم سب اخیافیوں کو دے دو کہ تقسیم درست ہے۔

مثال دوم: چار زوجات اور ۹ لڑکیاں و ۶ جدات ہیں۔ پس زوجات کے واسطے ۸ میں سے آٹھواں حصہ ایک سہم ہے اور سات باقی رہے، اور رد کے پانچ سہام ہیں جو تقسیم نہیں ہوتے ہیں، اور موافقت بھی نہیں ہے۔ تو پانچ سہام رد کو اصل مخرج ۸ میں ضرب دو کہ ۴۰ ہوئے۔ پس اسی سے تصحیح ہوگئی۔ پس زوجات کے لیے پانچ سہام ہوئے اسطرح کہ زوجہ کے فرض ایک سہم کو جن پر رد ہوگا ان کے مسئلہ پانچ میں ضرب دو تو یہ زوجات کے سہام ہوں گے جن پر رد نہیں ہوگا۔ اور ان کے سہام نکالنے کے بعد جو اصل میں سے باقی رہا تھا یعنی ۷ ہیں جن پر رد ہوگا ان کے سہام کو ضرب دو کہ ۳۵ ہوئے، یہی ان کے واسطے ہے جن پر رد ہوگا۔ پس اس میں سے دختران کے لیے پانچ میں سے چار ہوئے اور وہ ۲۸ ہے۔ اور جدات کے لیے پانچواں یعنی سات ہوئے۔ تو حاصل یہ ہے کہ مسئلہ میں جس وارث کو باقی بطور رد کے نہیں ملےگا اور وہ شوہر ہوگا یا زوجہ ہوگی تو یہ نصف و چہارم و آٹھویں میں منحصر ہے۔ پس اسی کے کمتر مخرج سے حصہ نکال دو پھر باقی لامحالہ انہیں باقیوں پر رد ہوگا تو دیکھا جاوے کہ ان کے واسطے اصل مسئلہ کس عدد سے ہونا چاہیے اور بعد رد کے کس عدد پر ٹھہرے گا۔ مثلاً مثال مذکور میں زوجات کے لیے آٹھواں چاہیے تو اصل ۸ سے فرض کرکے ایک نکال دو تو سات باقی رہے۔ پھر لڑکیوں و جدات کے واسطے ۶ سے مسئلہ ہو تاکہ جدات کے لیے ایک سہم اور لڑکیوں کے لیے ۴ ہوئے اور باقی ایک بھی انہیں دونوں پر رد ہوتا تو صرف ۵ سے مسئلہ ہوتا۔ اور اب ہم نے دیکھا کہ یہاں بقیہ سات ہیں، اور ۵ و ۷ میں

تباین ہے، لہٰذا اصل مسئلہ ۸ کو ۵ میں ضرب دیا تو ۴۰ ہوئے جس میں سے زوجات کے پانچ ہیں خواہ اس طرح کہ چالیس کا آٹھواں پانچ ہے یا جس عدد سے تم نے مخرج اصل کو ضرب دیا، اسی سے زوجات کے حصہ کو ضرب دو تو ۵ سے زوجات کے ایک سہم کو ضرب دیا تو ۵ حاصل ہوئے۔ اور باقی ۳۵ سہام ہیں اور پانچ میں ایک سہم جدات کا، اور چار لڑکیوں کے تھے لہٰذا ۳۵ میں ہر سہم پانچ پر تقسیم سے ۷ نکلا، پھر چار کو ۷ میں ضرب دو تو ۲۸۔ اور زوجات کا ایک سہم ۷ ہے۔ واضح ہو کہ یہاں اس امر کا لحاظ نہیں فرمایا کہ ہر فریق کو جو کچھ پہنچا وہ اس فریق پر پورا تقسیم ہوتا ہے یا نہیں، حالانکہ چار زوجات کو پانچ سہام ملے، اور وہ ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے ہیں۔ پس چاہئے کہ حسب ذیل لکھو، یعنی گو یا میت کی میراث میں سے حسب فرائض

ضرب ۳۶	مسئلہ ۴۰	تصحیح ۱۴۴۰
زوجات ۴	لڑکیاں ۹	جدات ۶
۵	۲۸	۷
۱۸۰	۱۰۰۸	۲۵۲
فی زوجہ ۴۵	فی دختر ۱۱۲	فی جدہ ۴۲

ہر فریق کو اس طرح پہنچا۔ پھر ظاہر ہے زوجات کے ۴ و ۵ میں تباین ہے اور لڑکیوں کے ۹ و ۲۸ میں تباین ہے۔ لیکن ان کی تعداد میں توافق ہے۔ چنانچہ ۶ و ۹ میں توافق بالثلث، تو ضرب سے ۱۸ ہوئے، اور اس کو ۴ سے توافق بالنصف، تو ضرب سے ۳۶ ہوئے۔ پس ۴۰ کو ۳۶ سے ضرب دیا تو ۱۴۴۰ ہوئے پس اس میں سے زوجات کے ۱۸۰، اور فی زوجہ ۴۵ ہوئے اور لڑکیوں کے ۱۰۰۸ میں فی دختر ۱۱۲ ہوئے۔ اور جدات کے ۲۵۲ میں فی جدہ ۴۲ ہوئے۔ فاحفظہ۔ م۔

مثال دیگر: زوجہ و دختر و پسری دختر و جدہ ہیں۔ پس زوجہ کے واسطے آٹھواں حصہ ایک سہم ہوا، اور باقی سات ہیں حالانکہ رد کے سہام پانچ ہونا چاہئے، یعنی اس وجہ سے کہ ۶ میں سے ایک جدہ اور ۳ دختر، اور ایک سہم واسطے پسری دختر کے، تو مجموعہ ۵ ہوا، حالانکہ ۶ سہام ہیں تو ایک سہم انہیں پر اس طرح رد ہوا کہ مال باقی کے بجائے ۶ سے ۵ سہام کیے جاویں، اور یہاں مال کے سات سہام ہیں تو موافق قاعدہ مذکور بالا کے ۵ سہام کو اصل مخرج زوجہ میں یعنی ۸ میں ضرب دیا تو ۴۰ ہوئے۔ پھر زوجہ کے سہم کو پانچ میں ضرب دیا تو زوجہ کے ۵ سہام ہیں اور ۳۵ میں سے ۵ سہام ہونا چاہئے تو ہر سہم ۷ ہوا۔ ازاں جملہ دختر کے ۳ سہام کے ۲۱ ہوئے اور پسری دختر کا ایک سہم ۷ ہوا، اور جدہ کا ایک سہم ۷ ہوا۔ الاختیار۔ ھ و المترجم۔ پھر یہاں ہر فرد کے واسطے حصہ واحدہ ہے۔ اور یہ سب ایسی صورت میں کہ جو میت مرا، اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم ہو گیا۔

فصل: مناسخہ کے بیان میں

مناسخہ یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بعض ورثہ نے انتقال کیا۔ محیط السرخسی۔ اگر کسی شخص نے انتقال کیا، اور اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم نہیں ہوا، یہاں تک کہ بعضے وارثوں نے انتقال کیا تو میت اول کے ترکہ سے اس وارث کا حق متعلق ہو چکا جس نے اس کے بعد انتقال کیا ہے۔ پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے میت کے ورثہ وہی لوگ ہوں گے جو میت اول کے وارث تھے۔ یعنی مع اس میت دوم کے یا میت دوم کے وارثوں میں بعضے ایسے وارث ہوں گے جو میت اول کے میراث میں مستحق یا وارث نہ تھے۔ پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو ترکہ دوم اور ترکہ اول کا بٹوارہ یکساں ہو گا یا ترکہ دوم کی تقسیم غیر وجہ اول پر ہو گی۔ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو میت دوم کا جو حصہ میت اول کے ترکہ سے تھا وہ دوم کے وارثوں میں بغیر کسر کے تقسیم ہو گا یا کہ نہیں، بلکہ کسر واقع ہو گی۔ اب تفصیل حکم یہ ہے کہ اگر میت دوم کے ورثہ وہی ہوں جو میت اول کے ورثہ ہیں، بدون تغیر بٹوارہ کے تو ایک ہی مرتبہ بٹوارہ کر دیا جاوے، کیونکہ مکرر بٹوارہ کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے۔

مثال و توضیح یہ ہے

زید مرا، اور اس نے لڑکے و لڑکیاں وارث چھوڑیں۔ پھر بٹوارہ سے پہلے کوئی لڑکا یا لڑکی مر گئی، اور سوائے ان بھائی بہنوں کے اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو ترکہ ان باقیوں میں ایک ہی صفت پر کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ہو، تقسیم کر دیا جاوے، کیونکہ اوّل میت کے ترکہ میں یہ لوگ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے حقدار ہیں اور میت دوم کے ترکہ میں بھی جو میتِ اوّل سے ملے گا، اسی حساب سے حقدار ہیں پھر کچھ فائدہ نہیں کہ میتِ دوم کا حصہ الگ کریں اور باقی ان میں مرد کو دو عورت کے حساب سے تقسیم کریں۔ پھر جو کچھ میت دوم کو ملا ہے وہ بھی مرد کو دو عورت کے حساب سے انہیں کو بانٹ دیں، بلکہ سب ترکہ اسی حساب سے ایک بار بانٹ دیں کیونکہ کچھ فرق نہیں ہوگا۔ ہاں اگر میتِ دوم کے وارثوں میں مانند زوجہ وغیرہ کے کوئی ایسا شخص بھی ہو جو میت اوّل کا وارث نہیں تھا تو ضرور ہوگا کہ میتِ اوّل کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جاوے تاکہ اس میں سے میت دوم کا حصہ خارج ہو پھر اس حصہ حاصلہ کو اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جاوے۔ پس اگر ایسا ہو کہ جسقدر سہام میت دوم کے حصہ میں پڑے ہیں وہ اس کے وارثوں میں بغیر کسر کے پورے تقسیم ہو جاویں تو بہتر ہے اور کسی عمل ضرب وغیرہ کی حاجت نہ ہوگی۔

مثال: زید مرا، اور اس نے بکر لڑکا اور ہندہ لڑکی چھوڑی، پھر بکر مرا، اور حسینہ لڑکی اور ہندہ بہن چھوڑی تو زید کا ترکہ ۳ سہام کریں۔ جس میں سے دو بکر، اور ایک ہندہ کا ہوا۔ پھر بکر ۲ سہام چھوڑ مرا۔ پس نصف اس کی دختر حسینہ کا یعنی ایک سہم ہوا۔ اور باقی اس کی بہن ہندہ کے لیے ایک سہم ہوا، تو جو کچھ بکر کو میت اول سے ملا تھا وہی اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو گیا۔ اور جدید عمل ضرب کی حاجت نہیں ہوئی۔ اور اگر میت دوم کو جو حصہ سہام کہ میت اوّل سے ملا تھا، وہ اس کے وارثوں کے درمیان پورا تقسیم نہ ہو، بلکہ کسر واقع ہو دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وارثوں و سہام میں کسی جزو سے موافقت ہوگی یا نہ ہوگی۔ پس اگر موافقت ہو تو اس کے سہام فریضہ کے جزو وفق کو میت اوّل کے اصل مسئلہ میں جس سے تصحیح واقع ہوئی ہے ضرب دیں۔ پس اس کو مبلغ تصحیح قرار دیں تو اس سے دوم کی بھی تصحیح ہو جائے گی۔ اور واضح ہو کہ جس عدد سے ضرب دیا اس سے میتِ اوّل کے وارثوں کے سہام کو بھی ضرب کریں تاکہ جیسے میت دوم کے سہام مضروب ہیں ہر وارث کے سہام اسی حساب سے مضروب ہو جاویں، اور میت دوم کے وارثوں کے سہام کو سابق مافی الید میں ضرب دیں۔

مثال درصورتیکہ حصہ میّت دوم اس کے وارثوں میں پورا نہ ہو، مگر موافقت ہو:۔

زید مرا، اور اس نے بکر و ہندہ اولاد چھوڑی اور ہنوز ترکہ تقسیم نہ ہوا تھا کہ بکر نے انتقال کیا اور ایک دختر حسینہ زوجہ کریمہ اور تین پسران پسر چھوڑے، یعنی تین پوتے چھوڑے۔ پس مناسخہ کی صورت یہ کہ میت اوّل کا مسئلہ ۳ سے کہ ہندہ کو ایک اور بکر کو دو ملے۔ پھر بکر میت کے واسطے ہاتھ میں صرف دو سہام ہیں اور مسئلہ ۸ سے ہوگا کہ زوجہ کریمہ کو آٹھواں ایک۔ اور دختر حسینہ کو نصف کے چار، اور باقی تین سہام اس کے تینوں پوتوں کے واسطے ہیں۔ لیکن ہاتھ میں جو دو سہم ہیں ان کی تقسیم ۸ پر مستقیم نہیں ہوتی ہے، تو ہم نے ۲، ۸ میں نظر کی پس موافقت پائی تو ۸ کے نصف کو یعنی ۴ کو فریضۂ اول میں ضرب دیا تو تصحیح ثانیہ کے واسطے ۱۲ ہوئے۔ اور اسی جزو موافق یعنی چار سے سہم ہندہ کو ضرب دیا کہ ۴ سہام ہوئے، اور دونوں سہام بکر کو ضرب دیا کہ ۸ ہوئے، پھر بکر کی موت کے وقت اس کے باپ کے ترکہ کے بارہ سہام میں سے ۸ ہاتھ میں ہیں جو بکر کے وارثوں میں برابر تقسیم ہو گئے۔

مثال درصورتیکہ میت دوم کا حصہ اس کے وارثوں کے مفروضہ سے موافق نہ ہو۔

زید ایک پسر بکر و دختر ہندہ چھوڑ مرا، پھر قبل تقسیم ترکہ کے بکر اپنا پسر خالد و دختر حسینہ چھوڑ مرا تو تقسیم ترکہ زید کا فریضہ ۳ سے کہ ہندہ کو ایک اور بکر کو ۲ ملے۔ پس بکر کی موت کے وقت مافی الید ۲ ہیں۔ حالانکہ اس کے ترکہ تقسیم کرنے میں فرض مسئلہ ۳ ہے جس میں سے حسینہ کو ایک اور خالد کو ۲ دیئے جاویں لیکن مافی الید ۲ کو فریضۂ ثانیہ ۳ سے توافق نہیں ہے تو فریضۂ ثانیہ کو اول میں ضرب دو، یعنی ۳ کو ۳ میں ضرب سے ۹ ہوئے۔ پس زید کے ترکہ کے ۹ سہام کریں۔ اور ۳ سے ہر وارث کے حصہ کو بھی ضرب دو تو ہندہ کا حصہ ۳، اور بکر کا ۶ ہوگیا۔ پس بکر کی موت کے وقت مافی الید ۶ موجود ہیں۔ پس اس کے وارثوں کے سہام کو بھی سابق مافی الید میں یعنی ۲ میں ضرب دیں تو حسینہ کا حصہ ۲، اور خالد کا ۴ ہوگیا۔ پس ترکہ پورا تقسیم ہوگیا۔

واضح ہو کہ اسی طرح اگر میت دوم کے وارثوں میں سے کوئی وارث قبل ترکہ تقسیم ہونے کے مرگیا، تو اس کے واسطے بھی یہی صورتیں اور ایسا ہی عمل ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا، وعلیٰ ہذا القیاس۔ جہاں تک واقع ہو اسی طرح عمل کیا جائے گا۔ اور جب میت سوم کے وارثوں میں ایسا وارث ہو جو اول و دوم کا وارث نہیں تھا تو طریقہ یہ ہے کہ فریضہ میت اول و دوم کو بہ حساب مذکورہ بالا مانند ایک فریضہ کے کرکے دیکھا جاوے کہ میت سوم کو اول و دوم کے فریضہ سے کیا حاصل ہوا۔ پس یہی مافی الید ہے۔ پس اگر یہ اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو جاوے تو بہتر ہے، اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو دیکھا جاوے اگر مافی الید واس کے فریضہ میں توافق ہو تو جزء موافق کو لے کر میت اول کے فریضہ میں اور میت دوم کے فریضہ میں ضرب دینا چاہیئے، اور ہر ایک کے وارثوں کے حصص مضروب کرے۔ اور اگر موافقت نہ ہو تو فریضۂ ثالث کل کو اول و دوم کے فریضہ میں ضرب دے کر تصحیح کی جاوے، اور ہر وارث کا حصہ نکال دیا جاوے۔ جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔

مثال:- زید مرا، اور بکر و خالد دو پسر چھوڑے، پھر قبل تقسیم کے بکر مرا اور بھائی خالد اور دختر حسینہ چھوڑی، پھر حسینہ مری اور شوہر شعیب ماں حلیمہ و چچا خالد چھوڑا، پس حساب حسب ذیل ہے۔

تعد ۲۴ ـــــ برائے میت ثالث

تس ۴ ـــــ برائے میت ثانی

زید مسئلہ ۲

بکر پسر	خالد پسر
$\frac{1}{2}$ / ۱۲	$\frac{1}{2}$ / ۱۲
	ثالث

مافی الید ۱ بکر مسئلہ ۲ ـــــ مافی الید فریضہ میں تباین ہے

اخ خالد	دختر حسینہ
۱/۶	۱/۶

مافی الید (۱) — حسینہ — مسئلہ ۶ — مافی الید وفریضہ میں تباین ہے

شوہر شعیب	اور حلیمہ	عم خالد
۳	۲	۱

پس کل مال کے ۲۴ سہام کرکے موجودین میں سے خالد کو ۱۹ سہام، اور حلیمہ کو ۲ سہام اور شعیب کو ۳ سہام دیئے جاویں۔ اور یہ اس صورت میں ہے کہ فرائض و مافی الید میں موافقت نہیں ہے۔ اور موافقت ہونے کی مثال یہ ہے:۔

مثالِ موافقت:۔ زید مرا، اور اس نے زوجہ جمیلہ و ماں کریمہ و عینی بہن سعیدہ و علاتی حمیدہ و اخیافی مجیدہ چھوڑیں۔ پھر تقسیم سے پہلے اس کی ماں کریمہ مری، اور اپنا شوہر شعیب جو زید کا سوتیلا باپ ہے اور اپنا چچا بکر و باقی وہ لوگ جن کو زید نے چھوڑا تھا ازانجملہ اس کی زوجہ جمیلہ سے کچھ واسطہ نہیں ہے، اور سعیدہ عینی بہن ہے اور علاتی حمیدہ سے اس کو کچھ واسطہ نہیں، اور مجیدہ اس کے بطن سے ہے۔ پھر ہنوز ترکہ تقسیم نہ ہوا تھا کہ سعیدہ مرگئی، اور اس نے شوہر خالد و دختر رحیمہ اور باقی وہ لوگ جن کو میتِ اوّل و دوم نے چھوڑا ہے وارث چھوڑے۔ لیکن ان میں سے صرف حمیدہ علاتی بہن اور مجیدہ اخیافی بہن اس کی وارث ہیں، کیونکہ ماں کا شوہر شعیب اس کا سوتیلا باپ ہے کیونکہ یہ زید کی سگی بہن ہے اور ماں کا چچا بکر ذوی الارحام میں ہے اور جمیلہ زوجہ زید سے کچھ واسطہ نہیں ہے کیونکہ زوجہ تو اپنے شوہر سے وارث ہوتی ہے۔ پس ہر میت کے ساتھ میں اس کے وارثوں کو شمار کرنا چاہیئے، اور موافق بیان مذکورہ بالا کے میت اوّل سے تقسیم و تصحیح شروع کی جاوے۔ اور حساب حسب ذیل ہے:۔

یعنی — ۹۰ — برائے میت

زید مسئلہ ۱۲ — عول ۱۵ — یعنی ۱۲ سے اصل مسئلہ اور عول ہو کر ۱۵ ہوگیا

زوجہ جمیلہ	ماں کریمہ	ہمشیرہ عینی سعیدہ	ہمشیرہ علاتی حمیدہ	ہمشیرہ اخیافی مجیدہ
۳/۱۸	۲/۱۲	۶/۳۶	۲/۱۲	۲/۱۲

کریمہ مسئلہ ۱۲ — مافی الید (۲) کو فریضہ ۱۲ سے توافق بالنصف ہے

شوہر شعیب	چچا بکر	سعیدہ دختر از شوہر اوّل	مجیدہ دختر از شوہر شعیب
۳	۱	(۴)	۴

سعیدہ مسئلہ ۴ — مافی الید ۳۶ و ہم جملہ ۴۰ سہام منجملہ ۹۰ سہام کے

شوہر خالد	دختر رحیمہ	ہمشیرہ علاتی حمیدہ	ہمشیرہ اخیافی مجیدہ
۱/۴ منجملہ سہام مافی الید	۱/۲ ۲۰	نصف سہم ۵	نصف سہم ۵

پس ترکہ کے ۹۰ سہام کرکے جمیلہ کو ۱۸ و شعیب کو ۳ و بکر کو ۱ و خالد کو ۱۰ و رحیمہ کو ۲۰ و حمیدہ کو ۱۷ و مجیدہ کو ۲۱ سہام دیئے جاویں۔ پس اس قدر بیان مختصر مضبوط کافی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

واضح ہو کہ جب میت کے ترکہ پر دیون یعنی قرضہ ہوں تو مجموعہ دیون کو بمنزلہ تصحیح مسئلہ قرار دیا جاوے اور ہر قرضہ کو بمنزلہ حصہ وارث کے ٹھہرایا جاوے۔ واضح ہو کہ جس قرضخواہ یا وارث نے ترکہ کی کسی چیز معلوم پر صلح کر لی، یعنی وارثوں نے بھی منظور کیا کہ اس کو یہ چیز معلوم دیں، اور ارادہ اپنے حصہ ترکہ سے خارج ہو جاوے تو چاہیے کہ اس کو اس طرح دے دو، اور باقی کو باقیوں کے سہام پر جو بحساب فرائض مذکورہ آویں تقسیم کرد۔ مثلاً ہندہ مری اور اس نے شوہر و ماں و چچا چھوڑا۔ پھر شوہر نے اپنے حصہ ترکہ سے بعوض اس مہر کے صلح کی جو اس کے ذمہ باقی ہے تو اس کو طرح دے دو گویا شوہر ہی نہ تھا۔ اور نہ ترکہ میں یہ مال مہر تھا پھر باقی کو باقیوں میں اسطرح تقسیم کیا کہ ماں کو اس کا حصہ دیا۔ اور باقی اس کے چچا کے واسطے ہے۔

فصل

یعنی متشابہ فرائض جن کو علم فرائض کے جاننے والے باہم امتحان میں پوچھتے ہیں تاکہ معلومات و شوق زیادہ حاصل ہو۔

(س) زید مرا اور اس نے اپنا عینی سگا بھائی چھوڑا، اور اپنی زوجہ کا بھائی چھوڑا لیکن سگا بھائی محجوب رہا اور تمام مال اس کی زوجہ کے بھائی نے پایا تو بتلاؤ اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا، اور زید کے پسر بکر نے اس عورت کی ماں سے نکاح کیا اور زید زندہ ہے اور زید کا سگا بھائی خالد موجود ہے پھر بکر کے اپنی زوجہ سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مرا تو زید کی میراث اس کے بھائی خالد کو نہیں ملے گی، کیونکہ اس کے پسر بکر کا بیٹا ہے حالانکہ شعیب اس کی زوجہ کا بھائی ہے تو اس کی زوجہ کے بھائی نے میراث پائی اور سگا بھائی محجوب ہوا (س) ایک مرد اور اس کی ماں نے میراث میں مال پایا، حالانکہ دونوں کو نصفا نصف ملا۔ تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید نے اپنی دختر ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر خالد سے بیاہ دیا جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا، پھر خالد مر گیا پھر زید مرا، اور اپنی دختر ہندہ چھوڑی اور بھتیجے کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہے تو زید کی میراث میں سے نصف اس کی دختر کو ملا اور باقی کا بکر بطور عصبہ وارث ہے تو بکر نے اپنی ماں کے برابر پایا۔ (س) ایک مرد و اس کی ماں و خالہ نے میراث میں جو مال پایا وہ ہر ایک کو تہائی تہائی پہنچا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید کی دو دختر ہندہ و سلیمہ ہیں۔ پھر اس نے ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجا مر گیا۔ پھر زید مرا تو اس کا مال ہندہ و سلیمہ کو دو تہائی ملے گا۔ پس ہر ایک کے واسطے تہائی ہوا۔ اور باقی تہائی ہوا اور باقی تہائی مال بکر کو بطور عصبہ ملے گا جس کی ماں ہندہ اور خالہ سلیمہ ہے (س) زید و بکر و خالد تینوں سگے بھائی ہیں، انھوں نے میراث پائی مگر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقیوں کو صرف چھٹا چھٹا حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید نے اپنی چچا زاد بہن سے نکاح کیا جو لاولد مر گئی، اور چھ سو اشرفیاں چھوڑیں، اور سوائے ان تینوں بھائیوں کے کوئی موجود نہیں ہے تو زید کو نصف مال بطور فریضہ شوہر کے ملا، اور باقی تین سو اشرفیاں ان میں مساوی تقسیم ہوئیں تو زید کو چار سو اشرفیاں ملیں جو دو تہائی مال ہوا اور باقی ہر ایک کو صرف ایک سو اشرفیاں ملیں جو چھٹا حصہ ہوتا ہے (س) ایک مرد کے چار زوجات ہیں جن میں سے ایک زوجہ کو نصف مال و آٹھویں کا نصف ملا اور دوسری زوجہ کو چہارم مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا، اور باقی دو زوجات میں سے ہر ایک کو آٹھواں حصہ کا نصف ملا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید کے باپ کی ایک پدری بہن اور ایک مادری بہن ہے، اور ہر ایک کے ایک لڑکی ہے۔ پس زید نے اپنی دونوں پھوپھیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا اور زید کی ماں کے بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کے ایک لڑکی

ے س سے مراد سوال اور ج سے مراد جواب ۱۲

ہے اور زید نے دونوں خالاؤں کی لڑکیوں سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا۔ اور سوائے ان زوجات کے کوئی وارث نہیں چھوڑا تو فرائض کے حکم سے اصل مسئلہ ۱۶ سے ہوا کہ جس میں سے چہارم۔ ۴۔ سہام چاروں کو زوجیت کے حق سے ملے۔ تو ہر ایک کو ایک سہم پہنچا، پھر باقی ۱۲ سہام مادری و پدری قرابت سے ذوی الارحام کو دیا جاوے، اس طرح کہ چار ماں کی جانب اور ۸ باپ کی جانب ولیکن ماں کی جانب میں پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب میں پدری پھوپھی کی لڑکی مقدم ہے تو پدری پھوپھی کی لڑکی کو ۹ سہام پہنچے، پس اس کو کل ۱۶ سہام کا نصف مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا۔ اور پدری خالہ کی لڑکی کو ۵ سہام ملے، اور یہ کل کا چہارم مع آٹھویں کے نصف کے ہے۔ اور مادری پھوپھی کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک ایک سہم ملا جو آٹھویں کا نصف ہے۔ (س) ایک مرد کی پدری پھوپھی کی لڑکی اور مادری پھوپھی کی لڑکی وارث ہوئیں۔ پھر مادری پھوپھی کی لڑکی بھی مال کا آٹھواں حصہ لے گئی؟ (ج) یہ دونوں اس کی زوجہ ہیں تو مسئلہ ۸ سے ہوگا جس میں سے چہارم ۲ سہام میں سے ہر ایک کو ایک ایک سہم ملے گا اور باقی اس کی پدری پھوپھی کی لڑکی ذوی الارحام کے ارث سے پاوے گی تو مادری پھوپھی کی لڑکی بھی اس کے ساتھ میں آٹھواں حصہ لے گئی۔ اور اسی طرح یہ سوال وجواب پدری و مادری خالاؤں کی لڑکیوں میں جاری ہے۔ (س) ایک مرد مرا، اور اپنی زوجہ کے ساتھ میں اس کے سات بھائی چھوڑے، حالانکہ بھائی بہنوں نے برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) یہ مرد زید ہے جس کے پسر خالد نے اس کی زوجہ کی ماں سے نکاح کیا، جس سے سات لڑکے پیدا ہوئے۔ اور خالد کی موت کے بعد زید مرا تو اس کے مال کے آٹھ سہام ہوں گے، از انجملہ زوجہ کو ایک سہم ملے گا۔ اور باقی سات سہام اس کے پسر کے ساتوں بیٹوں کے واسطے ہیں، حالانکہ یہ سب اس کی زوجہ کے مادری بھائی ہیں۔ (س) ایک مرد مرا اور اس نے ۲۰ اشرفیاں چھوڑیں۔ جس میں سے اس کی زوجہ کو فقط ایک اشرفی ملی تو یہ کیونکر ہوا؟ (ج) زید نے چار زوجات اور دو سگی بہنیں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں۔ پس اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوا کہ ۳ زوجات ۸ سگی بہنوں کے ۴ مادری بہنوں کے۔ پس عول ہو کر ۱۵ ہوگیا۔ اور ۱۵ کے نسبت ۳ جو زوجات کو پہنچے ہیں پانچواں حصہ ہے تو ۲۰ اشرفیوں میں سے پانچواں حصہ چار اشرفیاں ہوئیں جو چار زوجات میں ہر ایک کے حصہ میں ایک اشرفی ہوگی (س) وارث لوگ میراث تقسیم کرتے تھے کہ ایک مرد آیا، اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کیجئے کہ میری ایک زوجہ سفر میں ہے پس اگر وہ زندہ ہوئی تو میں وارث نہ ہوں گا بلکہ وہی وارث ہوگی۔ اور اگر وہ مر گئی تو وہ نہیں بلکہ میں وارث ہوں گا۔ واضح ہو کہ سوال موہم ہے اور مراد یہ کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کرتے ہو اس سے پہلے یہ عورت مری ہو؟ (ج) اس کی صورت یہ ہے کہ میت جس کی میراث تقسیم کی جاتی ہے، ایک عورت تھی جو سگی دو بہنیں و ماں و مادری بہن و پدری بھائی چھوڑا ہے اور پدری بھائی نے اس کی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جس نے یہ کلام کیا ہے، اور اس کی زوجہ ہی میت کی مادری بہن ہے جو سفر میں ہے۔ پس اگر زندہ ہوگی تو سگی بہنوں کو دو تہائی اور ماں کو چھٹا حصہ اور مادری بہن کو چھٹا حصہ ملے گا پس کچھ باقی نہیں رہا جو پدری بھائی کو بطور عصبہ ملے۔ اور اگر ثابت ہوا کہ مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی چھٹا حصہ اس کے شوہر کو جو میت کا پدری بھائی ہے ملے گا۔ (س) ایک عورت نے آکر کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میں حاملہ ہوں۔ پس اگر میں لڑکا جنی تو وہ کچھ وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو وہ وارث ہوگی۔ بھلا اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) یہ میراث ایک عورت کی ہے جو مری اور شوہر

ماں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں۔ پس میت کے باپ کی زوجہ آئی، پس اس نے کہا کہ اگر میں لڑکا جنی تو وارث نہ ہو گا کیونکہ وہ میت کا پدری بھائی ہوگا حالانکہ اس صورت میں کچھ نہیں بچتا ہے تو عصبہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور اگر لڑکی جنی تو وہ میت کی پدری بہن ہوگی، پس نصف کی وارث ہوگی، اور فریضہ عول ہو کر ۹ ہو جائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مسئلہ ۶ سے ہوگا کہ شوہر کے واسطے نصف ۳۔ اور ماں کے واسطے ایک، اور دونوں مادری بہنوں کے واسطے تہائی کے دو سہام ہیں۔ یہ سب مل کر ۶ سہام ہو گئے۔ پس اگر پدری بھائی عصبہ ہو تو اس کے لیے کچھ نہیں بچے گا۔ اور اگر پدری بہن پیدا ہوئی تو وہ اصحاب فرائض میں سے ہے جس کا حصہ نصف ہے تو اس کے واسطے بھی تین سہام ہوں گے۔ پس جملہ سہام نو ۹ ہو جاویں گے۔ پس ۶ کا عول ۹ ہوگا۔ (س) ایک حاملہ عورت نے آکر کہا کہ ابھی میراث میں جلدی مت کرو کہ میں حاملہ ہوں اگر لڑکا ہوا تو وارث ہوگا اور اگر لڑکی ہوئی تو وارث نہ ہوگی۔ اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) میت ایک مرد ہے جس نے سگی دو بہنیں چھوڑی ہیں اور ایک چچا چھوڑا۔ پس میت کے باپ کی زوجہ آئی کہ وہ اگر لڑکا جنی تو میت کا پدری بھائی ہوگا جو سگی دو بہنوں کی دو تہائی کے بعد باقی کا وارث ہوگا۔ اور اگر لڑکی جنی تو پدری بہن ہوئی۔ پس دو تہائی دونوں سگی بہنوں کو مل گیا تو باقی چچا کے واسطے ہوگا، اور پدری بہن کے لیے کچھ نہیں ہوگا۔ (س) عورت آئی اور کہا کہ میرے بھائی نے چھ سو اشرفیاں چھوڑیں مگر مجھے اس میں سے سوائے ایک دینار کے کچھ نہیں ملا! (ج) بھائی نے وارثوں میں جدہ صحیحہ اور دو دختر و زوجہ و بارہ بھائی و یہ بہن چھوڑی، پس جدہ کو سو اشرفیاں و دونوں دختروں کو دو تہائی کے چار سو اشرفیاں و زوجہ کے واسطے حصہ آٹھویں کی پچھتر۔ اشرفیاں ہوئیں۔ اور صرف ۲۵ اشرفیاں باقی رہیں جن میں سے ۱۲ بھائیوں کے ۲۴ بحساب دو دو اشرفیوں کے اور ایک بہن کے واسطے ہے۔ (س) ایک مرد و اس کے باپ نے ترکہ میں سے برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) یہ صورت ہے کہ زید نے اپنے پسر خالد کا نکاح اپنے بھائی کی دختر سے کر دیا پھر وہ لاولد مر گئی، اور کوئی وارث سوائے زید و خالد کے موجود نہیں ہے تو خالد کو نصف مال بحق شوہری ملے گا۔ اور باقی زید کے واسطے بطور عصبہ ہے۔ (س) ایک مرد اس کی دختر دونوں نے میراث میں برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالد سے نکاح کیا جس سے حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مر گئی تو حلیمہ کو نصف ملے گا اور خالد کو چہارم کے ساتھ میں بھی باقی چہارم بھی اس وجہ سے ملے گا کہ یہی اس کا عصبہ ہے۔ (س) وارثوں میں ایک شوہر و زوجہ نے تہائی مال پایا اور دوسرے شوہر و زوجہ نے دو تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید مرا، اور اس نے والدین چھوڑے، اور اس کے پسر کے پسر کی دختر بنکاح پسر کے پسر کے پسر ہے تو والدین کے واسطے تہائی ہے اور باقی دونوں باقیوں کے لیے ہے۔ (س) ایک مرد و اس کی دو زوجہ نے مبین تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید کے دو پسر میں سے ہر ایک کی دختر بنکاح برادر زادہ ہے۔ پس جب مرا تو دونوں پسری لڑکیوں نے دو تہائی مال پایا جو ہر ایک کو ایک تہائی ملا، اور باقی اس کے بھتیجے کو بطور عصبہ ملا اور وہ ان دونوں کا شوہر ہے المبسوط۔ ہذا آخر ما اردنا من الحاق کتاب الحیل والفرائض مع عین الہدایۃ وللہ سبحانہ ولی المنۃ والفضل العظیم فی البدایۃ والنہایۃ واسالہ تعالیٰ ان ینفعنی بذلک فی الدنیا والآخرۃ مع المؤمنین والمسلمین وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین والحمد للہ رب العلمین۔

خَاتِمَۃُ الطبع

الحمدللہ سبحانہ وتعالیٰ شانہٗ کہ کتاب مستطاب الھدایۃ کا ترجمہ المسمّٰی عین الھدایۃ اسم بامسمّٰی جس میں جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام کے ساتھ بے مثل التزام خوب مرغوب مرعی فرمایا۔ ازانجملہ اوّلاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود متکمیلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے۔ اس پر توضیح کلام جید نے بیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً ادلائل نصی وقیاسی بیشیخ امام فرم مقام صاحب الہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبۂ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے۔ اور تطبیق مذکور آئمہ علماء کے نزدیک دلیل تبحر ابین من الامس ہے ولاعبرۃ بما یتفوہ بہ الجہلۃ ولو ادعوا لانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عمّ فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام واصولی کلام دونوں معًا متحمل ہو گئے، اور علتِ جامعہ ووجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثالثًا اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا، بیان اس کا خود مدّاح ہے۔ چنانچہ حدیثِ حجت کو صحیحین سے پایا تو صرف حوالہ دیا یا بقدر ضرورت نقل کیا ورنہ سنن کی حدیث کی تصحیح نقل کی ورنہ کسی عالم معتمد وائمہ محدثین سے تصحیح نقل کی۔ اور اگر تصحیح میں اختلاف ہوا تو صرف محل خلاف راوی کی توثیق ثابت کی جس سے اصل مقصود یعنی استدلال میں انتشار نہ ہو برخلاف طریقہ بعض مترجمین کے جو راویوں کی جرح وتعدیل میں اس قدر تطویل لاطائل لاتے ہیں کہ اصلی مقصود گم ہو جاتا ہے۔ اور اگر اتفاقاً شیخ مصنف رحمۃ اللہ نے ایک روایت سے استدلال فرمایا جس کی تصحیح میں کلام ہے تو بعد مختصر ذکر کے دوسری حدیث جو اسی باب میں حجت اور وہ صحیحین میں یا صحیح الاسناد ہے زیادہ کی۔ بالجملہ اصل مسئلہ کے واسطے احادیث وآثار سے تقویت کافی میں جہد کیا، اور مسئلہ کو ان اصول کے ساتھ اجتہادی طریقہ سے منطبق کر دکھایا۔ اور اگر روایت مثلاً مرسل ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ وجمہور نے استدلال کیا اور امام شافعی رحمۃ اللہ نے سوائے بعض استظہار کے قبول سے انکار کیا تو اسی بنیاد پر دونوں کا استنباط نقل کیا تاکہ اہل السنۃ کو ظاہر ہو کہ ہمارے ائمہ فقہاء میں باہم مخالفت نہیں، بلکہ اجتہادی اختلاف ہے، اور ہم پر سب کے ساتھ ادب کی تکریم واجب ہے ورنہ بے ادبی شیوۂ روافض ہے۔ رابعًا مسائل الہدایہ غالبًا اصول مسائل ہیں جن کے ساتھ میں متاخرین کے فتاویٰ کی ضرورت باقی ہے۔ لہٰذا جہد بلیغ کے ساتھ اختلاف المشائخ میں سے جس قول پر فتویٰ ہے اور جس کی ترجیح وتصحیح واقع ہوئی ہے اسی کو نقل کیا تاکہ عوام اس میں سے وہ قول نکال لیں جس پر فتوےٰ ہے اور دیگر اقوال سے ان کو کوئی غرض بھی نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ میں حوالۂ کتاب بھی مزید اطمینان کے لیے مذکور ہے اور یہ سب ایک نمونہ کا بیان ہے۔ اور اس کے ساتھ میں جسقدر خوبیاں جمع ہیں، ان کے بیان میں طول چاہیئے۔ لہٰذا کتاب موجود ہے خود ملاحظہ ومطالعہ کیجئے۔ اور اس کے لطائف تحقیقات وغرائب تدقیقات وتذییل وتفریعات ونکت واشارات کے فوائد دیکھیئے، تاکہ آپ کو میرے بیان سے دوچند ظاہر ہو اور ان شاء اللہ تعالیٰ بے ساختہ زبان سے دلی جوش کے ساتھ نکلے، کہ مرحبا جزاک اللہ فی الدارین خیرًا۔ اللّٰھم بفضلک یا ارحم الرّاحمین فالحمدللہ سبحانہٗ تعالیٰ۔

رموز واشارات مستعملہ ترجمہ ہٰذا

ف ۔ فتح القدیر۔	ش ۔ شامی علی الدر المختار	ق ۔ فتاوٰی قاضیخان	ن ۔ نصب الرایہ
مف ۔ ملخص فتح القدیر	د ۔ درمختار۔	م ۔ مترجم	الزیلعی ۔ شارح کنز الدقائق
ع ۔ عینی	ت ۔ تنویر الابصار	م ع ۔ مترجم وعینی	الزیلعی ۔ تخریج حدیث میں مخرج
مع ۔ ملخص عینی	چ ۔ چلپی	م ف ۔ مترجم والفتح	نتائج ۔ نتائج الافکار۔
مفع ۔ ملخص عینی وفتح القدیر	الصدر ۔ شارح وقایہ	الفتح ۔ فتح القدیر	
ھ ۔ فتاوٰی ہندیہ یعنی عالمگیریہ	القاضی خان ۔ فتاوٰی قاضی خان	ابن الہمام ۔ مصنف فتح القدیر۔	

تمت بالخیر